哲学入门课
14天突破哲学大门
（套装共14册）



哲学可以很简单
生活也是

VISIT...

LANZAROTE Caliente.COM

未读 A DR

哲学入门课
14天突破哲学大门
（套装共14册）



哲学可以很简单
生活也是

总目录

上帝笑了99次：哲学悖论里的大思考
本书书名无法描述本书内容
哲学是怎样炼成的
每当我找到生命的意义，它就又变了
柏拉图和鸭嘴兽一起去酒吧
解剖无聊：如果无聊不可避免，我们该如何面对？
关于痛苦的七堂哲学课
东西之道：《道德经》与西方哲学
游心之路：《庄子》与现代西方哲学
闲散的哲学
哲学的指引：斯多葛哲学的生活之道
苏菲的哲学课
和伊壁鸠鲁一起旅行
我脑海里住着一个自我怀疑又自作聪明的人：一种人生思辨的可能

未读

上帝笑了99次

哲学悖论里的大思考

The Big Think Book

[英] 彼得·凯弗 著
程水英 译

英国人文哲学家协会主席
BBC 专题片策划人
彼得·凯弗
亲自编选的 99 篇妙趣横生的哲学短文

99 个荒诞诡异的日常案例
也是 99 个深刻的道德 / 法律 / 哲学难题

Discover Philosophy Through 99 Perplexing Problems

重组常识，锻炼思维
攻破恢弘奇伟的哲学迷宫

北京联合出版公司
Beijing United Publishing Co.,Ltd.

版权信息

上帝笑了99次：哲学悖论里的大思考

THE BIG THINK BOOK: Discover Philosophy Through 99 Perplexing Problems

作者：[英]彼得·凯弗（Peter Cave）

译者：程水英

出品方：未读·思想家

出版社：北京联合出版公司

目录

序言 开始思考吧
第一章 伦理观：我们该做什么
1 你逃跑对熊公平吗
2 我们只是在救自己
3 我被创造出来了，对不起
4 应该拔掉小提琴家的管子吗
5 你无视而过的乞丐
6 沙漠之歌与无辜的凶手
7 女孩、笼子和猩猩
8 对某些人来说是幸运的
9 令人伤感的面纱
10 刽子手的工作
第二章 政治与社会：为什么要遵守法律
11 我们凭什么关心暴徒
12 正义能被仁慈干预吗
13 柏拉图和争吵不休的水手
14 投票好还是逗猫好
15 做人还是做羊
16 保安官、土匪与因果链
17 比较有钱是我的错吗
18 男女真的平等吗
19 医生、良心和豁免权
20 一切都是相对的吗
21 名为健康的风险
第三章 逻辑：道理也太多了吧
22 如何不赢得公主垂青

23 我的钱是怎么没的
24 谁会变成小鸡
25 别看这个告示
26 当“是”意味着“否”
27 醒美人
28 瞪羚、树懒和鸡的赛跑
29 小丑、罗素与集合悖论
30 无穷尽的希尔伯特旅馆
31 如何得到你想要的
32 出老千的骆驼卡梅尔
第四章 形而上学：谈谈现实之外
33 乌龟先生的发财妙计
34 语言时态中的矛盾
35 你不能两次踏进同一条河吗
36 我的山羊不见了
37 时男时女的大卫
38 大头针掉了
39 当下是什么，现在是什么
40 如何数清海滩上的沙子
41 是我们制造了星星吗
第五章 知识：淹没在怀疑的汪洋大海
42 指羊为驴
43 别告诉他，派克
44 安慰剂：一种不靠谱的提议
45 你相信的都是对的吗
46 矮胖子和火鸡小姐
47 你怎么知道你不是在做梦
48 永远不会被执行绞刑的洛
49 贪吃的树懒和蝴蝶翩翩
50 奶油哲学家

51 卧室里的动物学研究
52 什么是“兰色”和“缕色”
第六章 自我：我是谁
53 美好的意愿和奶油面包
54 玛丽、玛丽，就不服气44
55 谦虚的人知道自己谦虚吗
56 嘿，我是牛顿，别提苹果了
57 机器人能变成人吗
58 是什么让我成为独一无二的我
59 大脑，或者说“我”在哪里
60 有滑轮的男人
61 一捆苦恼和驴子悖论
62 狐狸、刺猬与生活的灵药
63 青蛙、蝎子和道德原则
第七章 宗教：放眼世界之外
64 世上并没有圣诞老人
65 世界上真的有奇迹吗
66 上帝、巧克力和宝盒
67 你永远无法进入天堂吗
68 没人疼爱的恶魔
69 无罪之地与帕斯卡的赌注
70 汉娜和阿米娜
71 全知全能，到底知道多少
72 在很久很久以前
第八章 人际关系：人类是什么
73 食人族有错吗
74 你选择现在痛苦还是未来痛苦
75 出售：瓶中精灵
76 从武器交易到桃色交易
77 爱情是荒谬的吗

78 明天你依然爱我吗
79 我知道我在想什么吗
80 对女人吹口哨是不对的
81 美洲驼会坠入爱河吗
82 我正在告诉你一个真相
83 我应该生什么样的孩子
第九章 美学：艺术的价值是什么
84 美人、窃贼和围观者
85 绘画如何描绘现实事物
86 人为什么会对虚构人物产生感觉
87 我们讨论的到底是谁
88 但这是艺术，亲爱的玛蒂尔达
89 眼见一定为实吗
90 音乐是超越的语言吗
91 人是最脆弱的生物
第十章 价值观：生命的意义是什么
92 幸灾乐祸是好事吗
93 我们应该拯救跳鼠吗
94 为何我们选什么都是错的
95 长生不老有什么好
96 生活总是容易的
97 逻辑是没有尽头的吗
98 到底谁是野蛮人
99 这就是生命的意义
致谢
返回总目录

序言 开始思考吧

很多人宁愿死也不愿思考，他们也确实这样做了。

——伯特兰·罗素

所有人都在思考。但这还不足以让我们成为哲学家，不过也差不多了。

假如你在冥思苦想—我们为什么做好事？我们是否应该做好事、不做坏事？—那你就有点儿接近哲学家了。如果你想一窥世间万物的真相—只有大脑才能产生思维吗？世界是由上帝创造的吗？—那么，你就是在探讨哲学了。还有，如果你问一些诸如“这一切的意义是什么？”此类的问题—很好，这又是一个你成功进入哲学家境界的证据！

这本书对许多难题、悖论和困惑所进行的反思，都是在讨论哲学。本书涉及的领域从伦理到上帝再到时空，从政治到意识再到逻辑，甚至包括情爱和小说。没错，一旦尝试系统、清晰地思考问题是什么，我们假设了什么，以及这些假设指向何处，你就是在研究哲学。这里面的哲学，以万花筒般色彩斑斓的风格呈现，从对话到独白，从你熟悉的日常经验到奇特的思想实验，从与上帝的对谈到蝼蚁之间的争论，从轻松的闲谈到引发关注的严肃话题。我希望所有难题都能以最轻松的方式触及你们的思维，帮你们厘清思路。这些文章我故意写得比较短，就是为了引起你们更多的思考、更深入的发问和辩论。无论是跟自己、跟别人辩论，无论在工作、玩耍还是约会中，甚至在睡梦中，你们随时都可以提问和辩论。

“哲学”一词，源自希腊语中的“爱智慧”，是为了表述某些关于生命和宇宙（而非其他事物）的最宏大、深刻的东西。事实上，如今哲

学家的所作所为，大大地背离了他们被赋予的智慧。如今的哲学家，往往是在教书，靠写书和做研究维持生计，稍好一点儿的在指导经济。过去的哲学家则截然不同：斯宾诺莎是个磨镜片的匠人；莱布尼茨是个图书馆管理员；约翰·斯图尔特·穆勒（John Stuart Mill）I起初是东印度公司的职员，还干过兼职记者，后来当上了议员。眼下有种观点，认为哲学仅仅是一门技术—看看市面上的哲学书就知道了。技术确实很重要，但根本而言，我们不该误以为哲学仅仅是技术专家和学者的活计。古往今来，一切伟大的哲学思想—从柏拉图到大卫·休谟（David Hume）再到维特根斯坦—都是向所有人敞开的。我希望这本书能为你们传达这一点。

万物合谋

这些谜题、故事和对话，涵盖了哲学思考的全部领域，从逻辑推理中的形式悖论到道德困境，所有内容都是按哲学话题归类的。古希腊医生希波克拉底（Hippocrates）II有句名言："万物合谋。"（All things consire.）—所以，本书里的部分内容和难题偶尔会重复出现，但也是为解开不同谜题所运用的不同手段，例如："自我的本质是什么"，"如何描述周围的世界"。有些难题出现在别的章节，可能会更别致，例如"纽卡姆悖论"（见第66节），放在第五章"知识"里可能更适合，但把它和宗教哲学结合起来也挺有意思的。我倾向于将这些内容交叉、混合—让读者一跃来到更精彩的章节，而不是把问题挨个儿梳理。

只要把一群话痨组织起来，就有了哲学思考的材料。你们甚至不用具备数学思维、渊博的历史知识，也不用做什么科学调查，一点点日常经验就足够了。因为哲学家很少直接参与具体实践，也不必跋涉过泥泞的沼泽，或者挥汗如雨地挖掘。我们更爱的是扶手椅、笔和纸（还有键盘），甚至小酌一杯—两杯也行。确实，哲学家会反思人们对于宇宙万物的考察，无论这些反思关乎身体、精神抑或宗教，因为

哲学思考本身就揭示了万物的联系。

矛盾有什么问题？

当面对悖论、难题和困惑时，我们往往是从一些显然真实可靠的说法、观念或原则入手的。这些东西可以被视为问题的前提。我们会做一些推理，期望得出合理的结论。当我们得出的结论明显错误、令人难以接受，或在某种程度上不可取时，我们的困惑也就随之而来了。一旦它们与我们最初的看法有了矛盾，那这个推理一定是哪里出了问题，或者我们从一开始就错了，又或者，矛盾是这个世界固有的特征？哲学家们试图找出每一处错误，努力解释困惑产生的机制，其目的就是要避免矛盾。

两个彼此矛盾的观点，不可能同时为真。比方说，你回家后发现你的另一半留了两张便条，一张写着“在家等我”，另一张写着“别在家等我”。这时你该怎么办？这两个指令相互矛盾—你百思不得其解。你看到本书目录前面那句自相矛盾的话了吧？因此，我们要回避矛盾，避免言语和措辞的对立。这种回避还适用于语言指令之外的地方。当你的朋友告诉你：“今天会下雨。”然后又说了一句：“今天不会下雨。”你这下可就糊涂了：“她到底是怎么想的呢？”你到底该怎么做，到底带不带伞呢？为了寻求合理的解释，我们会开始为这种矛盾找借口，“这可能代表她的想法变了？也许她说的是别的地方下雨？”

睁开双眼，锻炼思维，能言善辩

古罗马哲学家塞涅卡（Seneca）曾解释过我们每天经历的事—那些最值得惊叹和赞赏的事—是如何被我们忽略的。我们就像梦游症患者，也许碰巧能找对路，却不知道自己在做什么，而哲学帮我们睁开了双眼。

哲学具备某些内在的价值，但同时也是一种锻炼思维的方法—能

够锻炼我们对事物的看法。每当我们在寻找真理之路上小有所得，哲学还能带给我们某种受人欢迎的自谦。此外，哲学还是一种与人分享、与人和谐相处的生活方式。古希腊的智者苏格拉底通常被看作西方哲学的启蒙者，他强调了对话的重要性，与他人讨论“如何获得更合理的薪资”“是否应该容忍冒犯言论”“我们有多么自由”之类的问题，确实有助于产生一种共同的人性、真实的理念，让我们感受到“人人与共”，携手努力探索宇宙和我们周围世界的真相。这与“和衷共济”这种“神棍式”的经济口号形成了鲜明对比，这是近年来英国掌权者常说的一句话。

哲学难题依旧困扰着我们，这表明它们比那些可以用科学实验、逻辑和数学推理来解决的难题高明多了。

我们先看看科学。1616年，一个叫约翰·布洛卡（John Bullokar）的人提出了一则命题：“地球在转，而天空静止。”今天，多数人都知道，地球除了自转，还要绕着太阳公转。天文学观测为我们提供了证据。

再看直言逻辑。这里只涉及我们提到的三个人：奥斯伯只爱佩内洛普，但佩内洛普只爱昆汀。奥斯伯是一位哲学家，而昆汀不是哲学家。那么，是哲学家爱着非哲学家吗？答案是“是”“否”还是“不知道”？听我解释，你们就会恍然大悟。

接着看概率。在蒙蒂·霍尔（Monty Hall）III的竞猜节目里有三扇门：A、B和C，其中一扇门背后藏着诱人的奖品，比如说金条，另外两扇门后面各有一只山羊。对于这个谜题，我们假设山羊既不合你意，你也不需要它，你只想要奖品。哪扇门背后藏了奖品是随机的。现在请设想这个游戏：你选择了一扇门，比如A。门后可能是山羊，也可能是金条。主持人（他知道每扇门后是什么）为你打开另一扇门的门缝，露出一只山羊。我们假设他打开了B，接着，他问你是否要改变主意，换一扇门。显然，你不会选B（因为你已经瞥见了山

羊），但你应该改选C吗？改变主意是不是理性的选择呢？你赢的概率会增加吗？

罗素的玩笑与尼采的生命之重

与刚刚给出的难题相反，哲学难题无法通过科学论证或逻辑推理来有效解答，困惑依然萦绕着我们。接下来有两个案例：第一个是关于逻辑悖论的。

在20世纪初最著名的哲学家里有两位出身于剑桥大学—伯特兰·罗素和G. E. 摩尔（G. E. Moore）IV。摩尔留给人的印象一般是诚实和正直，而罗素则圆滑世故、机敏过人，是许多人的理想情人，但是他有点儿爱恶作剧。有一天，罗素调皮地问摩尔："你是否总是说真话？"摩尔保持着适度的谦虚答道："不是。"此刻，摩尔这句话是真话还是谎话？

摩尔的回答是："我并不总是在说真话。"让我们假设摩尔确实很谦虚谨慎，他说的一切都是真的。他的回答相当于在说："我现在说的不是真的。"这句话着实令人困惑—如果他说的不是真的，那么包括他的所有话在内，这句话终归也是真的。然而，如果他说的是真话，那这句话本身就不是真的。

这就是一则著名的悖论—说谎者悖论。它可以追溯到古代，我们会在第25节详细讨论它和其他相关的悖论。

上面那个故事说明哲学家对于日常事务通常具有着怎样的看法，并且喜欢用何种机智、幽默和古怪的观点来看待这些事务。事实上，维特根斯坦（后面还有更多关于他的故事）提出：真正伟大的哲学思想，完全可以用一串笑话写成。笑话不仅会引发困惑，而且经过思索，也会给人以启发。梅·韦斯特（Mae West）V曾打趣说："当我好时，我非常好；当我坏时，我就更好了。"这句话涉及严肃的道德问

题和语言指示问题，但最初不免引发莫名的困惑和人们善意的笑声。

还有一种截然不同的困惑，是由通常属于“存在主义者”的19世纪末哲学家弗里德里希·尼采（Friedrich Nietzsche）提出的。尼采假设，生命中有一种永恒轮回—“不能承受的生命之重”—并由此提出一个问题：我们能否把一生安排妥当，让我们能接受永远重复的生命，即每次人生都完全相同。当然，如果所有重复完全相同，整个宇宙以完全相同的方式在重复，那么我们会无法意识到这种重复。我们甚至会怀疑这种完全一样的东西在不断重复的感觉—这是一个形而上学的悖论。永恒轮回—这是最可怕的、令人痛苦的想法，会使我们主动去思考应该如何生活，追求何种生活，还有我们的生命可以承受什么—这些都是偶尔会困扰人类的思考。

“他什么都教不了我”

路德维希·维特根斯坦堪称20世纪最伟大的哲学家。他初次去剑桥报到时，就去问罗素对他的看法（就是前面那个罗素），后者评价他说：你是个天才，但是有点儿磨人、古怪和自负。罗素送他去颇有建树的老逻辑学家约翰逊那儿学逻辑。他只学了一个学期就结束了。后来，维特根斯坦跟罗素报告：“他什么都教不了我。”约翰逊也对自己的朋友们说：“我什么都教不了他。”

在某种意义上说，约翰逊和维特根斯坦谈论的都是约翰逊上课的事，但意思却截然相反。约翰逊认为年轻的维特根斯坦自负、听课不专心。维特根斯坦觉得约翰逊是老古板、过时了。但后来两人成了好朋友，维特根斯坦对约翰逊的钢琴演奏很欣赏—远远超过了对他逻辑学方面的欣赏。

这个故事提醒我们，要特别注意话语中的表达和意图，必须注意语境、动机和前提。假设我说：“首席大法官今天在辩护律师总结陈词时保持了清醒。”这句话在逻辑上并不表示“他通常都会打瞌睡”；但

在特定的语境和前提下，这句话将会表达“他通常在法庭上都是昏昏欲睡的”这种意思。这就是所谓的“会话含义”。

听过摩尔和维特根斯坦讲座的哲学家卡西穆勒·路易，曾被问到对一位同事出版的新书的看法。“纸张印刷精良。”他操着波兰口音重复道。他这么说，其实也就够了。

虽然多数哲学家强烈反对把哲学悖论归结于语言学问题，但人们普遍认为，如果我们要对世界产生正确的认识，就必须使用谨慎明确的语言。请注意，语言明确这一要求，对某些“后现代主义”哲学家而言可能是一种挑战，他们似乎更喜欢模棱两可的表达。我忽然想起了德里达、伊丽加莱（Irigaray）VI和克里斯蒂娃（Kristeva）VII的某些言论。但也许问题出在我身上，是我没理解他们。

洗衣、进化论和上帝

19世纪的丹麦哲学家索伦·克尔恺郭尔（现在被归为宗教存在主义者）看到一家店里挂着“把衣服放在这儿洗”的标牌。他立刻赶回家，打包了所有脏衣服，并带到这家店里—却发现这儿并不是洗衣店，而是卖商店标识的店。这个故事提醒我们，在判断如何解释言辞和行为时，我们需要考虑怎样写标识才能做到准确、没有歧义。“我的行为被误解了”这句话可能是真理，也可能是狡辩。

当我们思考如何行事的问题时，“如何解释我们做的事”这一问题尤为突出。放着某人不管让他去死，等于直接杀死这个人吗？毕竟结果都一样。人类是进化而来的生物，还是按照“神的形象”被塑造出来的？答案如果是前者，那么道德有什么价值？答案如果是后者，我们身上又具有哪些神性？

我们再回到维特根斯坦。他对某些神秘的原理、惊人的思想和深刻的形而上学焦虑有着独到的直觉。他写过一句很出名也颇有争议的

话：

哲学是针对借助我们的语言来蛊惑我们的智性所做的斗争。

我们不该将他简单定义为“一个语言哲学家”。他在理解我们“能做什么”和“不能说什么”的时候，看到了更深一层的问题。他对此感到痛苦，找不到一种简单、快速解决问题的办法、方案和诀窍。

维特根斯坦写道：当两位哲学家见面时，他们彼此之间的问候应该是“慢慢来”。心中的困惑，最好能与别人一起细细探讨，交流各自的想法，要沉浸其中，再跳脱出来，然后在浴缸里或火车上，甚至半梦半醒时再次回顾。然而，我自始至终都鼓励大家不要太着急得出答案。我希望大家“慢慢来”。

所以，无论小鸟、蜜蜂或受过训练的跳蚤能不能做到“慢慢来”（好像不能吧），哲学推导都是源于对智慧的热爱，诞生于奇迹和好奇心。这就开始吧，现在，我们一起来聊聊哲学—

第一章 伦理观：我们该做什么

没有伦理观的人，是在世上游荡的野兽。

——阿尔贝·加缪

我们经常被告知我们该做什么或者不该做什么。我们受到伦理、道德和责任感的约束。在这种约束之下，我们常遇到的困惑是一种两难困境，看看下面这几个故事：“你逃跑对熊公平吗”“应该拔掉小提琴家的管子吗”“刽子手的工作”。这些难题也揭示了道德是如何渗透在法律、政治权利甚至行为理解当中的。归根结底，是什么使得某种行为成为我们实际的行为和计划中的行为？或者说，我们是从何时开始形成动机并实施行为的？

隐藏在这些难题背后的问题是：我们是否曾依照道德行事？我们是否应该依照道德行事？以及，现实中是否存在任何真正的道德？我们是否应该关心他人—无家可归的人，甚至可怜的动物—的困境，或者关心自己和我们挚爱的家人、朋友？当我们试着处理上帝和信仰问题，以及处理我们与国家、政府和法律这些更加世俗的关系时，这些问题也随之而来，并且源源不断。

伦理道德是人类特有的关注对象。谁都不会认真思考“猪、孔雀和豪猪能否意识到道德要求做的事不等于它们自己想做的事”这一问题。相较于自然界，人类世界的内容要丰富得多。人类可以做数学、自然科学和历史研究，还可以追求真理。人类还有艺术和哲学思想，当然，还有伦理学。

道德问题远比我们想象的要宽泛得多。它使我们超越了简单原始的诫命，例如：不杀人、不被奴役和不妄语。其实，这些诫命都值得思考和仔细鉴别。正如我们所看到的：伦理学在最大限度提高人类福祉和尊重一个人不被使用的权利这两件事上产生了冲突。此外，对于伦理的思考还使我们意识到：人类的繁荣需要优雅的格调，也需要同情和移情的态度，并督促我们关注对待其他生物的态度，比如如何对待上述的猪、孔雀和豪猪。在伦理学的探讨中，我们尝试去了解更多的东西，而不仅仅是权利。

作为人类，我们不能轻易地对他人闭眼无视，不能不关心自己如何影响他人。作为人类，我们不该闭眼无视自己，还有其他所有人。

1 你逃跑对熊公平吗

这里有两个女探险家，分别是悲观的佩内洛普（Penelope）和乐观的奥菲利娅（Ophelia）。她们正在某一片山区探险，突然发现远处有一头饥肠辘辘的巨熊在觅食，眼睛正直勾勾地盯着她们。熊朝她们移动，逐渐加速，期待着美味的“探险家套餐”。

“我们最好快点儿跑！”乐观的奥菲利娅催促说。

“有意义吗？”悲观的佩内洛普看着熊，绝望地叹着气说，“我们不可能跑得过熊。”

“没必要，”乐观的奥菲利娅得意地笑起来，“我没必要跑得比熊快—我只要比你快就行了。”说完，她就跑了。

*　　*　　*

道德允许我们做什么来拯救自己呢？假设熊只需要一个人当早餐，那么谁都能牺牲自己。但是，道德要求我们自我牺牲吗？谁来牺牲呢？你们先等一下。假设那两个女人都知道自己无法打败熊，逃跑才是唯一的正解。在这种情况下，考虑自己，至少在道德上是允许的。

让我们先忽略奥菲利娅得意的笑容。两个探险家都认识到了自己悲惨的处境。她们发现，如果奥菲利娅要牺牲自己，或者佩内洛普牺

牲自己，的确超出了道德的要求。她们都要与熊赛跑，我们不知道谁跑得更快或谁更擅长绕弯子。她们任凭命运来决定谁会逃脱，谁会牺牲。



然而，结果是肯定的。她俩都明白，奥菲利娅跑得更快，她一定能顺利逃脱，所以佩内洛普注定要被熊吃了。如果是这样，奥菲利娅就让弱者佩内洛普陷入了绝境—变成熊的盘中餐。然而，这并不是奥菲利娅牺牲自己的好理由。毕竟，如果她这样做，我们会好奇—为什么佩内洛普不能这样对她呢？假如她俩都主动喂了熊，那又有什么意义呢？她们可不是少了彼此就活不下去的恋人啊！

让我们稍微改动一下故事设定：唯一能确保自己逃脱的方法是绊

倒同伴。我们可能觉得那样在道德上是错的。那样也许确实不公平，一个人故意干扰另一个人很不公平。但我们要先问一问：一个人跑得比另一个人快是公平的吗？

如果你为了自救而导致无辜的人死去，这在道德上是否可行？

说到这里，我们有点儿糊涂了。让我们集中注意力，专注于思考一种情况：有个无辜的人为了救你而失去了自己的生命。为了排除家庭、寿命等复杂因素的干扰，我们假设这里所涉及的个人对社会福祉的贡献有同样的责任和潜力。

为了测试我们所感知到的某种可能性，再来思考一些不同的场景。假设奥菲利娅和佩内洛普在排队，奥菲利娅在前面，有个疯狂的持枪者正拿着左轮手枪朝着队伍开枪。奥菲利娅猛地弯腰，避开子弹，结果子弹射中了佩内洛普。奥菲利娅自救的同时，导致佩内洛普的死亡。然而，即使奥菲利娅能预见到佩内洛普被射中—也许她没时间来提醒对方—奥菲利娅也不希望佩内洛普死掉。佩内洛普的死并不是奥菲利娅自救的手段。如果队伍里所有人都躲开了，就没有人被杀了。佩内洛普只是个无辜的受害者和倒霉的围观群众。

我们再假设，奥菲利娅为了避免被枪杀，把佩内洛普推到了自己身前。在这里，她把佩内洛普当成了盾牌，而后者根本不知情。当然，道德不允许奥菲利娅这样做。这表明了一个关乎道德的特征：一个人是否因为被他人当作防御手段而受到威胁。奥菲利娅如果以佩内洛普为盾，就是不尊重她，她只是用佩内洛普来达到目的。根据很多人的观点，这在道德上是错的，这无可辩驳。对人的尊重，应当包括把他们当作理性的主体来对待，让他们有权同意或不同意自身如何被利用。对他人的尊重，是伊曼努尔·康德的道德哲学的核心问题，康德是18世纪最有影响力的启蒙哲学家之一。在另一个故事中，我们会看

到一个关于尊重他人的道德难题：

你被绑在一段铁轨上，有一辆失控的电车正在冲向你，但你手上有一个无线扳道器，所以你可以把电车转向侧轨来救自己。不幸的是，你知道有一个工人躺在旁边的轨道上。通过扳道器，你拯救了自己的生命，却导致了工人的死亡。这在道德上可能会被允许，也可能不被允许，但它并不像你在下一个场景中所做的那样糟糕。

又一次，失控的电车冲向你。你自救的唯一办法是：用橡皮子弹射击铁轨边上的路人。那人惊慌失措，摔倒在铁轨上，被电车撞死了。这样，你就可以用他作为盾牌来拯救自己。路人的死，是你得救的必要手段，不像工人的死那样毫无必要，当然，你没有尊重路人。一个人当然有不被这样利用的权利。在未经同意的情况下，对这种权利的践踏，是一个重大的、根本性的道德错误。

当我们把某人当成盾牌，我们是在将自己的不幸转嫁给被迫承受的那个人。那么，这里有两个与道德相关的因素：

第一个因素是被转嫁的不幸，以及它对被转嫁者的意义。如果救自己的唯一方法是让某个无辜的女孩成为盾牌，只是蹭掉了她的指甲油，这在道德上还能接受。如果她对你表示抗议，就会显得很小家子气。如果我从一个绅士手上抢走精致的丝帕，用来包扎我正在喷血的大腿，我无疑侵犯了他的财产权。但是，如果我用丝帕救了一条人命，这就是一笔不错的交易，尽管绅士会告我侵犯他的财产权。

第二个因素是转嫁行为本身。在盾牌的例子中，转嫁是转移者的刻意行为，也是必要行为。在其他例子中，即使不幸没有发生在别人身上，生命也会得到拯救。不过，如果我们知道事实上会发生不幸，我们可能会质疑这种区分的现实意义。你有权为了保护自己而让电车改道，但如果你预见到工人的死亡，你是不是正在残忍地把不幸转嫁到他身上？当然，这在道德上看完全是两码事，如果你知道他是有意

识的，可以轻松躲开，那蹭不蹭掉指甲油不重要。但是，在开头那种情况下，放任致命的电车撞死他肯定是不道德的。可以说，无意识的工人对你是一种“无辜的威胁”。他的存在，似乎在道德上阻止了你去做原本可以救自己一命的事—转移电车。

再回到熊的故事，奥菲利娅知道佩内洛普可能会被吃掉，然后准备逃跑，这样做哪里违背道德了？或者，如果她不逃跑又会怎样？毕竟，她必须让熊抓住佩内洛普饱餐一顿，以确保熊不会追自己。看起来，似乎是奥菲利娅把自己的不幸转嫁给了佩内洛普—最低限度而言，这和让电车撞到不知情的工人一样不道德。然而，我们大概会觉得，在这种情况下“两人都只顾自己”在道德上还可以接受。

也许盾牌和熊的例子之间的差异，关系到了故事的出发点。在熊的故事中，两个探险家从开始都同时暴露在熊饥饿的眼神里。而在电车的例子中，你自己从一开始就是独自面对危险的。如果你什么都不做，工人就是安全的。而就算奥菲利娅什么都不做，佩内洛普也仍会面对饥饿的熊，熊真的很饿。如果疯狂的持枪歹徒向队伍随机开枪，那么我们可以认为所有排队的人都是不幸的。不过，假设歹徒专门对着排在前面的奥菲利娅开枪，而她弯腰避开，把不幸转嫁到别人身上，这对别人还公平吗？

轨道上的工人、队后面的佩内洛普、跑得慢的佩内洛普—我们可能会仰天咒骂，宣告这些条件都这么不公平。但是，反正奥菲利娅刚好排在前面，你刚好在失控电车的轨道上，这些也都很不公平—再宽泛一点说，许多人生在战争、贫困和疾病的环境中，而有些人生来衣食无忧，这一样很不公平。

面对这些不公平和由此引发的困境，我们当然应该尝试寻找那些对人们“最好的”结果。可悲的是，我们往往无法知道到底什么才是最好的，有时是因为根本没有什么是最好的；即使有，即使我们知道它是什么，也还实现不了。

就像我们必须面对的许多道德难题，我们到底应该怎么选择呢？似乎，我们往往就是胡乱应付了一下。

2 我们只是在救自己

17世纪，英国博物学家约翰·奥布里曾说过一段话，用以描述伟大的政治哲学家托马斯·霍布斯。读过这段话的人们，总是会爱上霍布斯。

他（霍布斯）对那些真正的施舍对象是非常慷慨的，可以说是尽其所能。我记得，有一次在斯特兰，一个贫穷、虚弱的老人恳求施舍，他用怜悯的眼神看着老人，从口袋里拿出6便士递给他。旁边的牧师（雅斯帕·梅恩）问霍布斯："如果不是出于信仰，你会这么做吗？"霍布斯回答说："我会。""为什么？"牧师又问。"因为看到境况悲惨的老人，我很痛苦，希望我的施舍能给他一丝安慰，也能让我自己舒服一些。"他说。

一般这类故事给我们的启示是：我们只会做那些对自身有益（利己）的事。的确，有时我们看到别人受苦，帮助他们只是为了缓解自身的痛苦—我们的痛苦才是最初的动机。道德责任从来就不是我们做事的真正动机。

其实，这个故事真正的启示是：我们所有的行动，不管看起来多么自相矛盾，都是为了自身的利益，或者说出于自私。一位母亲跑进着火的房子去救她的孩子，是因为害怕—害怕她的孩子一旦死去，自己不知会遭受多大的痛苦。圣徒牺牲他们的生命，捍卫自身信仰，是

由于渴望上天堂而不是下地狱。那些无神论者，“出于责任”帮助流浪汉，其实只是为了自我感觉良好，可能只是想感动街坊四邻。

切记，为了挑战以上观点，我们最终要考虑的是这种观点的假设迁移，即“当我们实施任何行动时，必须怀有某种动机”—就是说，在某种意义上讲，我们想做这件事就会付出行动实现它。但是，如果我们做某事是为了满足自己的需要，那么我们就是出于自私做这件事。这是一种“一刀切”式的论证。然而，我们想要的往往可能不符合自身利益—我们经常会糊涂，不知道什么才是对自己最好的—所以，准确而言，这种推导需要先解释一个问题：我们如何判断我们的意愿和期待一定会符合切身利益，并总是依此行事呢？

有没有可能，在某些层面上我们的行为都不是出于自私？

对“这种说法是不是真的”这句话的不同看法，带来了许多哲学探讨。很诡异，在某些哲学研讨会上，哲学家和其他学者似乎很快就知道或理解一种说法是真的，而刚一走出研讨室就完全不认为它是真的。某些哲学家和其他学者很少反思，以至于他们认为，我们从来没有“真的”了解过某事，从来无法“真的”确定某事，我们并不是“真的”在自由生活着—虽然看起来，在生活中我们经常能肯定某人是否知道某事，是否确定某事，并且自由地做过某事。

我们该如何理解“我们‘真的’从来不是出于对别人的关心而行事”这句话呢？这可能是一种实证说法，是我们对现有证据做出的评估，但如果是这样，它看起来就不是真的—我们似乎可以认为，人们有时是纯粹出于对他人的关心而行动的。然而，“人人皆利己”的说法往往不允许任何辩驳。无论我们举出哪一种无私行为的例子，总会有人反驳：“如果她做了什么，一定是因为她真的想做，所以她终究是自私的。”仿佛无私之举和利他行为的可能已被排除在外—因为一个

人想做某事，就足够表明他不是无私的，而是自私的。

多年前，我看过英国前首相撒切尔夫人接受关于医疗危机的采访—当时正值英国护士罢工。撒切尔夫人说：“可是，护士不会罢工的。”记者目瞪口呆地指着电视屏幕上的照片，解释说“她们”聚集在特拉法尔加广场上挥舞横幅，宣布罢工。“噢！”撒切尔夫人说，“‘她们’不是真的护士。”“护士不会罢工”最初是一种用于描述世界的经验主义说法，而在撒切尔夫人的圆滑辞令中，却变成一句无论如何都为真的话—如果她们罢工，就不能算护士。

从有趣的实证说法，到通过定言令式转变成现实的说法—这种转变，在别人告诉我们“所有行为都是自私的”的时候，值得商榷。我们假设这句话是实证说法，再测试一下：火灾中的母亲真是因为害怕将来受苦才冲进去救孩子的吗？我们为什么这样认为？如果有人为了某项事业牺牲生命，他真的是出于自私才这样做的吗？我们为什么这样认为？如果有证据表明这些是真的，那请拿出证据来啊！但是，让我们避免用“所有行为都是自私的”这种无稽之谈（也不知哪儿来的）来为一切看似无私的行为下定论，千万别说这些行为（哪怕是不自觉行为）一定是自私的。

*　　*　　*

多年前，哲学家理查德·道金斯在《自私的基因》一书中总结了一种趋势，并由此而出名—他将自私的起源从“人性层面”转向了“基因层面”。基因当然不是一种自私的东西，因为它可以自我复制。就此而言，如果可以用一个更恰当的词来形容这种趋势，我想应该是“自负”吧。某些人会根据遗传因素说：利他主义“正是”基因的一种提高自我复制成功率的手段；利他主义“不过是”基因繁衍或人类的私心在起作用。这真是耸人听闻—不能因为人们表现出的各种行为特征之间存在因果联系（就基因而言，是复制和变异的结果），就断定没人会在利他思想指导下行动。正相反，这些因果联系恰好解释了真正的利他

行为的动机。

将一切人类行为绑架上同一条自私之船—归于基因遗传或无意识的动机—会忽略一些更有价值的区别，如帮助你而不求回报的人，和只为回报而帮助你的人的区别。现在，你更希望哪种人当你的朋友？—或者说，当你的车突然抛锚、不知所措时，你更希望哪种人在你身边？

如果你一定要坚持改变语言的游戏规则，认为“人都是自私的”，那我也无话可说，但是你仍应该区分那些有偿帮助你和无偿帮助你的人。

3 我被创造出来了，对不起

我遭受了不公正的对待。

我是谁？我是你们在几年前、一年前、几分钟前因为避孕而没能诞生的那个人。像我这样的人还有好几亿，我们都遭受了不公正的对待。

你们这些有幸存在的人，热烈讨论着人类生命的价值。你们努力维持人的生命。你们设置了法律制度、道德压力和制约体系，以防止人们被杀害。你们有医院、疫苗接种和筛选计划，还有安全保障、卫生条例、保健诊所，以帮助活着的人继续活下去。你们大多数人都对杀婴行为（谋杀儿童、婴儿）感到毛骨悚然，都对孕晚期堕胎嗤之以鼻。你们会说：新生儿和子宫里即将出生的胎儿，在道德上有什么区别呢？

你们中的一些人，已经在道德上将堕胎等同于谋杀。如果从道德层面看，在孕晚期进行堕胎与杀婴有着同等过错，那么堕掉稍早于此的胎儿又该怎么看呢？或者按日倒推，那些更早或再早一些的胎儿呢？16周的胎儿和比他再早一天的胎儿，还有比后者再早一天的胎儿，他们在道德上有什么区别呢？我们这样一直倒推下去，直到回到我们受孕那一刻。

受孕—这就是区别所在！在受孕前，没有任何个体能成为一个人。根本没有什么“潜在的人”。只有当卵子受精后，我们才可能成为拥有感情、智慧、爱与欲望的活生生的人。

我可以谴责你是数量主义者和空间主义者，甚至是“物质主义者”，但哲学家对于“物质”这个概念有特殊的理解。没错，在受孕前，卵子和精子间还有一段距离—它们之间有很大的结构差异或物质间隔—但是，为什么这种数量和空间上的事实，会扯上道德问题呢？精子和卵子的存在，并不代表它们是潜在的人。的确，我们无法预知哪个精子会让卵子受精—卵子将会发育成胚胎、胎儿、婴儿、儿童和成年人。毫无疑问，在受精之前一定有一颗特定的精子，暂且叫它贺姆（Herm），最终它将使某颗特定的卵子—暂且叫它艾格维娜（Eggwina）—受精。没有受精行为，就不会产生受精卵。在那一刻，任何避孕行为都会阻止贺姆和艾格维娜相结合，阻止受精卵产生，从而阻止人们如此珍视的胎儿、婴儿和成人的生命产生。

如果杀人有错，那不生孩子不也有错吗？

要解答这个问题，让我们先回到婴儿身上。毕竟，对于以上问题有一种快速省事的回答：我们活着的人通常并不想死，但那些还没有被生下来的人，却根本没有自己的想法—应该没有吧？

杀死婴儿有什么错？这不单单是个令人愤慨的问题，而且是个急需解决的问题。它要求我们找出使人们普遍认为这是道德错误的原因。准确而言，哲学家们提出的这个问题令人不安—有时他们提出问题，是因为本身心有不安。当然，他们也可能有哲学上的担忧，担心在某些情况下不该提出某些问题。这就把问题引向了自由表达的意义的话题（见第9节），而此处的问题是，我们必须在哲学语境下思考—杀死婴儿有什么错？

如果我们简单回答“我们失去了一条未来的宝贵生命”，那么堕胎当然是一种道德错误。这是因为，堕胎一旦发生，那么未来的生命（孩子、成人）都会逝去。如果我们采取有效的避孕措施阻止了胎儿的诞生，继而阻止了胎儿长成儿童和成人，那么未来的生命同样会逝去。再往前倒推，节欲自然也是错误的，这一样会阻止儿童和之后成人的诞生。

当然，怀上一个胎儿也会妨碍其他胎儿存在的可能，没有人会怀疑所有潜在生命的可能性。如果我们不能养活自己创造的生命，那么创造更多的生命也是不可取的。困惑在于，如果说避孕和堕胎有错，那就是会杀掉未来原本可以诞生的人，那么，不仅仅是避孕、节欲，其他类似的行为同样是错的。如果就“会扼杀原本可以存在的生命”而言，那么守贞行为和杀婴儿一样恶劣。然而，多数人都会觉得这个结论太疯狂了。这确实是个荒唐的结论，它把那些保持贞洁的修道士、修女，那些誓守贞节的人，都说成了杀人凶手。

* * *

所以，认为“杀人之错在于导致未来生命的丧失是一种错误”，这种想法也是错的。还有更合理的解释—杀人之错在于它使个体蒙受损失。想想《巴黎圣母院》里的埃斯梅拉达（Esmeralda），她只是个普通人（名字不太普通），她的内心有一种“自我延续感”。通过杀害她，我们挫败了她的这种欲望、目标和意图。而从根本上说，埃斯梅

拉达很想活下去。这就是为什么杀她是错误的—以及为什么杀真正求死的人就没有错；还有，为什么自愿安乐死和协助安乐死是被道德允许的。再说，如果一个人没有自我延续感和这种渴望，那么让他无痛地死去也没什么不好。当然，可能还有其他更好的理由可以解释协助安乐死也是错的，例如，这可能会给他们的至亲带来痛苦。

这样看来，节欲、避孕和堕胎的行为，对那些没能存活的个体并没有错。因为这些行为对拥有自我延续感的人没有造成直接伤害。没有人会真的认为卵子、精子、胎儿怀有什么欲望和意图。因此，刚出生的婴儿也没有这种自我延续的意识。然而，杀婴和某些堕胎行为仍然是错的，会给其他人带来痛苦，尤其是孩子的母亲。此外，如果我们仅仅用理性推导来减轻因孕晚期堕胎和杀婴所引起的心理不适或痛苦，就会引起一连串的负面效应。我们在这里绝对不是在呼吁杀婴。

以上论证试图证明：我们不必为那些没有被创造出来的人忧心忡忡。与这种论证相对应地，请思考一种道德原则—“道德黄金律”—“你希望别人怎样待你，你也要怎样待别人”。多数人都很高兴自己被创造出来了（他们都会这样说，尽管没准儿是自欺欺人）。如果你今晚准备造人，那么结果很可能就是生下孩子，而你做的这件事会让这个孩子觉得高兴，就像你为自己被父母生出来那样庆幸—有人把你创造出来了。

把一个人创造出来，就是为了他好吗？在我们没造人之前，这个人是不存在的，所以如果你什么都不做，那么肯定没有人会错失被创造出来的机会。尽管如此，如果你相信创造一个人对他有好处，那么你就知道今晚约会该怎么做了—但请小心再小心，可要想想后果哦。

4 应该拔掉小提琴家的管子吗

你在一个很普通的周一早晨醒来，却发现这一天非常不普通：有一根管子把你的身体连到不远处的一个陌生人身上了。原来，是一个小提琴家身上的管子插进了你的淋巴系统。

尽管这个故事很离奇，但它与现实生活有着很大联系。在把这个故事和现实联系起来之前，先让我们的思绪飞一会儿。

小提琴家是怎么连上你的身体的呢？好吧，也许你是在医院做些常规体检。正当你打盹儿的时候，这个小提琴家突然冲进了你的病房。医生知道，救他的唯一办法，就是把他的淋巴系统连上你的。你的淋巴系统拥有一种罕见特性，对维持他的生命至关重要，这对他来说是幸运的，但你可就倒霉了。小提琴家利用你的免疫系统不会危及你的健康；但是，当连着他的时候，你的生活就有些不便。你得带着他去任何地方，这很可能会让你在社交、隐私和感情生活中遭遇尴尬。

现在，小提琴家正坐在你的床边。只要跟你连着，他就不会有事。你用手指轻轻弹着连接你俩身体的管子解闷。他很清楚，你随时都能拔掉管子。你的一切状况都挺好，他的一切都很不好。他可能会死，也许会死得很痛苦。为了生存，他需要你。

可以理解，小提琴家请求你别拔掉他的管子。对他来说，这是关乎生死的大事，有直接利害关系—而对你来说却恰恰相反，这根本无足轻重。然而，还有其他原因：他无权使用你的身体。他有权吗？他当然有权活下去。拔掉他的管子，你难道没有侵犯他的生存权吗？毕竟你一定会导致他的死亡。

拔掉管子在你的权利范围之内吗？

有一种简单快速的回答是“在”，你认定他无权连着你的身体，你们事先没有达成任何协议。可以说，他是在侵犯你的身体自主权，所以你完全有权拔掉管子。没错，他会因为你拔掉管子而死，但那既不是你的目的，也不是你的错。这是你维护自己权利的不幸附带后果。如果他奇迹般地活下来，你也不该有意见，你一定会松一口气。因为在拔管子的时候，你的目的并不是杀他。

你们可能会对以上回答感到不安。你坚持优先考虑你的权利不受侵犯，这难道没有侵犯他的生存权吗？假设他只需借用你的身体一天，直到救命的药物送来。你仍坚持拔掉管子，这是否在你的权利范围之内？

以上观点引出了两个基本问题：一是我们的权利包含什么，二是道德的程度。

对于第一个问题，我们经常会说，人人都有活着的权利，但我们无法轻易地说：人人都有权利获得活着所需的一切。小提琴家有活着的权利，他需要利用你的身体存活，但他本无权利用你的身体。世界上有上百万人正在遭受营养不良和疾病的折磨，他们确实有活着的权利，但他们有获得你救济的权利吗—例如，你的慈善捐款？有些人迫切需要肾脏移植，可他们有权获得你的肾吗？毕竟你一个肾也能活。我们在奢侈品上花费惊人，前提是默认自己有权按自己的自由意愿去花费。让我们先假设：我们消费奢侈品的权利，先于那些有生存权的人维持生存的需求。

我们的这种权利比较廉价，保证他人权利所付出的代价却十分高昂。如果我们不顾他人只顾实现自己的权利，那么那些人就算有生存权也毫无意义。对饥饿人口来说，知道自己拥有生存权，但无权享受我们囤积的多余食物，这对他们起不到什么安慰作用。

在提出更多关于权利的想法之前，让我们先看看第二个问题—道

德的程度。即使你拔掉管子没有侵犯他的权利—虽然结果是造成他的死亡—但如果你真的拔掉管子，你不还是犯了道德错误吗？道德不仅包括权利，还包括信用、忠诚、善良、勇敢和宽容等品质。在小提琴家的例子里，坚持捍卫你的权利，结果肯定会很残忍。如果小提琴家只需要借用你的身体几个小时，最多几周，那么顺着他的意思，对你来说不就是件高风亮节的事了吗？

当然，道德的程度有高有低。如果你接受小提琴家下半辈子一直赖着你，你将会是一个非凡的大善人。当然，道德并不要求你做这种极端的自我牺牲。在这种情况下，小提琴家或许会认识到他给你的生活带来了负担，对你不公平，并且他勇敢地牺牲了自己。回想一下1912年，探险家奥茨（Oates）[1]船长与斯科特一起在灾难重重的南极探险。为了不变成伙伴的负担，奥茨从帐篷里爬出来，走进暴风雪，留下了那句著名的遗言：“我去外面走走，待会儿回来。”没人可以要求他做这种牺牲，但也许奥茨做了正确的事，尽管最终还是徒劳[2]。

小提琴家、奥茨船长和许多其他的例子都提醒我们，道德困境不是都会导致权利冲突。道德困境的缝隙可以从多方面得到填补，而这种填补会使道德问题变成一团乱麻。例如，你可能会认为小提琴家对他自己的价值很大，对人类社会的价值也很大。假如把小提琴家换成三流足球运动员，或颓废的瘾君子，你可能就不太愿意让他利用你的身体了，但他是技艺精湛的名家啊。如果这个小提琴家同时又是个窃贼或家暴男，或者是挽救许多生命的医生，再想想，你的态度会有怎样的变化？然而，我们挽救某些生命的道德准则，是否取决于这些生命对社会的贡献？

* * *

权利的触角无所不至，从最小的层面（比如我可以授权你用我的笔记本电脑），到关乎生死的重大层面。联合国似乎已经揭示了人类的普遍权利，它在赋予我们生存权外，又给了我们休产假的权利。[3]

这表明，“权利”话题稍一不留神就会有贬值的风险。某些基本道德原则，似乎证明了道德权利的合理性。我们通常认为，杀死一个人在根本上是错误的，而这一点恰恰成为维护“生存权”的直接论据。相形之下，我们却需要大把理由来证明休产假是一项重要的“权利”。

乐意讨论这种“权利”的人，把某些道德原则作为解决道德困境的王牌。然而，依然存在一些问题：这些原则从何而来（即青蛙和蝎子的难题，见第63节）？有些哲学家认为，我们有“自然赋予”的权利，即权利是自然而然产生的，也许是来自上帝的恩赐，也许是出于人类的本性。19世纪初的思想家杰里米·边沁（Jeremy Bentham）有一句绝妙的俏皮话，说这种人是“踩着高跷胡说八道”。边沁热心接受并推广了功利主义原则—我们应该“追求最多数人的最大幸福”。那么，他的这一原则是从大自然里突然冒出来的吗？如果它不是踩在上帝的高跷上胡说八道，那是踩在自然的高跷上喽？

假设让小提琴家活着，年复一年地连着你的身体，将会促进社会整体的幸福最大化。我们肯定还会怀疑：道德能否要求你这样为他牺牲，你该不该这么高风亮节？无论小提琴家的演奏技巧有多精湛。

5 你无视而过的乞丐

你知道这是怎么回事吗？你悠闲地走在路上，突然发现一个乞丐就坐在前面几步远的人行道旁，你会自动加快脚步，试图确保当你靠近时，其他人会插在你跟那个穷困潦倒的“他人”之间。或者你正好在过马路，因为上班要迟到了，都没空看一眼这个人。他可能是一个骗子或者一个赌棍，拿了钱夜里去花天酒地。好吧，总有这样那样的背

景故事。或者，他根本就是个瘾君子。在任何情况下，你都会想：反正国家会管他的。所以，你视而不见地经过了他。当你经过他的时候，会由衷地感到一种不安。

或者，事实可能完全不是这样……

正相反，你想要做一些改变，比如给他几个硬币—必须不多不少—那到底给多少才合适？你把目光移开了—确实，这挺尴尬的—但你还是让硬币滑进那双脏兮兮的手了。松了口气！至少你们没有身体接触，或者只碰了一下。所以，你赶紧拿出纸巾擦手，当然，是在走出一段距离以后。至少，你为他做了些什么，至少你没有被抠门儿的本性所支配，你发自肺腑地高兴。然而，你给的钱到底够不够，还是太多了？你是不是心里陡然觉得高他一等？于是，当你离开的时候，心里多少会有些不安。

*　　*　　*

乞丐的存在，会让很多人感到心有不安。也许以上两种场面都有些过于敏感了。但是，当我们面对这种情况时，究竟应该怎么做呢？如果我们没有意识到极端贫富差异所带来的令人难以忍受的痛苦，就不会面临这种两难的困境。当然，解决这些问题，应该依靠国家通过调整社会结构和税收制度。我们可能还会怀疑这些乞丐的悲惨是不是他们咎由自取：他们是运气太差，还是主观行为导致了自己的落魄？如果他们活该倒霉，我们为什么要在乎呢？这里让我们先假设：乞丐客观上确实不幸。



认为施舍乞丐是“好心”，这压根儿就错了？

嗟来之食会伤人。有人说，乞丐过于轻松地得到富人施舍，这是自取其辱，理应由国家来救济他们。如果我们心软施舍了，自己也会感到羞耻，最好根本不要施舍。更好的做法是：把乞讨归为违法行为。但是，这样就会好一点儿吗？

在真正的慈善行为中，我们把物品送给受助者，不期望什么报答。乞丐不光不会报答你，通常也没有能力报答你。相比之下，当你给朋友赠送礼物时，他们可能只是简单地说声谢谢，但是至少也算回报。

在这儿，回报并不需要同等的货币价值，而是相应的牵挂和关怀。当然，货币价值多多少少也有些关系。特别贵重的礼物，会让那

些无法给出同等回报的人心有不安，甚至感到被羞辱。真正的乞丐会强烈地感受到这种尴尬。

为了解决这个问题，有些乞丐会提供一些物品作为回报，但这也引出了这些物品的价值问题。我们假设：一方面，这些小东西毫无价值且毫无必要，那么这种把捐赠伪装成购买的做法，就是虚伪的，就会表现出对乞丐的不尊重；另一方面，如果这些东西确实有价值，而且是我们需要的，我们就不是在做慈善。我们可以毫不犹豫地选择购买或拒绝。仰赖提成的销售员有时会遇到一些顾客出于同情而买东西。销售员可能会感到被羞辱，或者，假如他们是故意操弄顾客的同情心，那被羞辱的就是顾客了，无论顾客是否知情。

想了解这种令人痛苦的羞辱，请看下面的例子：

一个年轻人装扮成图坦卡蒙4的样子站在博物馆门口。他戴着一副古埃及面具，浑身裹着金布，一动不动。在他面前的地上放着一个碗，博物馆的游客会把钱扔进碗里。每到这时，他就会动一动，鞠一躬。有些游客—尤其是孩子—就会扔更多的钱，看他反复地鞠躬。他可能会让你联想到摇尾乞怜的狗，流露出一种乞丐般的感激和卑微。

在这个例子里，也许大家给钱是想看他表演。让我们来看一个单纯乞讨的例子。在巴黎地铁上，有一个男人在跪着乞讨。他在车厢里跪着蹒跚而行。这个人明显是在羞辱、贬低自己。人与人之间的关系不该是这样的。然而，如果这个人是在表现一种讽刺的行为艺术，那么乘客就会感到被羞辱。请你想象自己就在车厢里，无论他是要真的乞讨还是要讽刺社会，请体会一下那种不舒服吧。

然而，乞讨双方的关系不该被看作一种羞辱和被羞辱的关系。让地铁上的乞丐站起来，直起身子，他就会成为我们的一分子，只不过运气不太好。诚然，他可能会迫于环境压力而屈服，选择站起来，但给予者和接受者这时可能会感受到一种共同的人性。共同的人性不一

定会带来羞辱，反而会引发我们的同情和慷慨。是的，乞丐确实很无助，但不必觉得大声求助是一种耻辱。大声地寻求帮助，远远好过饿死。正如一位犹太拉比5所说：“神与穷人一同站在门口。”而无神论人道主义者在表达时，用我所说的“共同的人性”替换了“神性”。

* * *

上述种种观点都不是在鼓励乞讨。想要分辨哪些乞讨者是为了博人眼球，哪些真正需要帮助，哪些最值得施舍—只能凭运气。为了救助更多无依无靠的人，当权者有充分的理由采取更多举措。鉴于许多人对待乞丐的方式依然很令人反感且应受谴责（而乞丐大多都是倒霉的可怜人，虽然有些比较好斗，有些精神不正常），很多乞丐的境遇依然悲惨，远不像劝跪着的人站起来享受温暖的共同人性那么简单。然而，尽管我说了这么多，尽量去帮助有困难的人，肯定比所谓的“招致羞辱的风险”更重要。

进一步思考羞辱关系的来源，我们还可能会因为人类的整体状况而蒙羞—我们依然忍受着生老病死，而且自顾不暇。也许将来我们无法独立改变现实，在这一点上，我们就像乞丐一样必须求助于人。而且，也因为这一点，为了避免遇到救济和招致羞辱的风险，有的人主张人类拥有____的权利（横线上可填的是一些基本必需品，从食物、饮料到教育、护理，还有其他福利）。当然，世界上没有挥一挥就能召唤一切资源的魔杖。因此，真心主张这些的人，往往需要通过税收来支撑社会运转，以确保必要资源的供应。

当然，羞辱有时是故意施加在不情愿的受害者身上的。那些在集中营里遭遇非人折磨的人，试图通过把折磨者看成丧失人性的野兽，来维护自己那仅有的人性尊严。非人为力量造成痛苦，似乎就不像人为力量造成的那么悲惨了。折磨者把受害者当成野兽或东西来看待，当然，受害者同样要保持人的身份，才能让羞辱成立，因为野兽是不会被羞辱的，你也无法羞辱石头、树或机器人。

在街角乞讨的穷困潦倒的人有权赢得尊重。当然，他们理应被当作人来对待。人性就是他们的本质。然而，这并不代表你因为害怕羞辱他们就拒绝帮助他们。拒绝帮助也会令我们自己蒙羞。乞丐具有的人性，应该会防止我们无视而过，或者至少，不会毫不犹豫地经过。

乞丐具有的人性，也可以防止我们看事物非黑即白，就像前面那样，我们觉得乞丐对自己的惨状负有或不负有主观责任。我们觉得他们要么在兜售商品或服务以换取施舍，要么就是在假模假式。人类拥有的各种个性、动机和命运，具有混杂性。这种混杂性，也会导致一些人陷入乞讨的悲惨境遇。在打发乞丐之前，了解这种混杂性，至少会让我们迟疑片刻。事实上，这种混杂性很多时候能阻止我们随便打发乞丐—至少不会让我们无视他们而过。

6 沙漠之歌与无辜的凶手

三个旅行歌手在沙漠中跋涉。由于喜好不同，他们有各自独立的帐篷、设施和给养。让我们给这两女一男分别取名为：莉娜（Lena）、波普伊（Poppy）和巴林顿（Barrington）。沙漠生活并不顺利，莉娜和波普伊比较合得来，她们组成了女高音二重唱。她们都不喜欢巴林顿的男中音，但莉娜和波普伊彼此都不知道对方有多么讨厌巴林顿，也没有交流过这个。她们越来越恨巴林顿，以至于分别暗自决定悄悄杀了他。

一天晚上，巴林顿睡着的时候，波普伊偷偷进入他的帐篷，把毒药倒进他的储水器。接着，投毒者波普伊回到自己的帐篷。不一会儿，莉娜蹑手蹑脚地来到巴林顿身边，她并不知道波普伊已经来过。

莉娜找到巴林顿的储水器，敲裂底部，让水漏出。接着，放水者莉娜也回到自己的帐篷。清晨，巴林顿还没醒来，姑娘们收拾好自己的东西，一起唱着歌儿上路了，只留下巴林顿一个人。巴林顿醒来时，发现储水器空了，只能唱起深沉悲怆的歌，最后渴死了。沙漠警察后来发现了他的尸体，我们的问题是：两个姑娘都杀了巴林顿吗？

波普伊辩解说："是，我巴不得巴林顿死，但你们不能判我谋杀罪。毒药没有碰到巴林顿的嘴唇，他醒的时候水都干了。他可没有因为中毒而死。"

莉娜也辩解说："是，我也希望巴林顿死，我本想把他渴死的。事实上，我放出了有毒的水，所以，不管怎么说，是我救了他，让他没有中毒。"

巴林顿确确实实是死了。他是被谋杀的，这不难理解。凶手一定是波普伊和莉娜吗？但她们不都是无辜的吗？说波普伊是凶手，至少因为她的行为导致了巴林顿的死亡，但她是对的，她只是往水里投了毒，但巴林顿没喝有毒的水。说莉娜是凶手，是因为至少她导致了巴林顿的死亡。但莉娜也是对的，她只是放掉了有毒的水，避免他因中毒而死。

无辜者是杀人凶手吗？

一些人会说，巴林顿因脱水而死，水是莉娜放掉的，所以她是凶手。但莉娜放出了有毒的水，而投毒也可能是导致脱水的一种因素，在这时，莉娜可能不是导致巴林顿脱水的元凶—无论如何，巴林顿都将死于脱水。事实上，这种毒药可能会使水无法饮用，或者让水凝固，所以即使莉娜没有放掉水，巴林顿也可能会死于脱水。尽管莉娜的行为显然是巴林顿死亡的原因，但这也让她在道德上变成了杀人凶

手吗？因为假如她不采取行动，巴林顿就会死于波普伊的投毒？当然，表象是莉娜在无意中阻止了波普伊的谋杀。她显然是在无意中让波普伊的投毒失败的。但表象往往可能带有欺骗性。

很明显，这个“沙漠之歌”的故事缺少的是一场共谋。如果两个姑娘是共同行动的，那么她们就可能共同获罪。假如她们共同的行动导致了巴林顿的死亡，这一结果就符合她们的动机。由于是单独行动，她们最多（或最少）都会因“谋杀未遂”而获罪，但是，可以说她们其实并没有犯谋杀罪。

做错事或违法的动机或意图，和这些动机引起的后果，很少被同等看待。如果我们仅仅因为怀有动机就该被起诉，那我们所有人应该都犯过罪，无论动机和最终后果相差多远。我们可以把这跟某些能让人崩溃的宗教教义比较一下，某些教义和行为后果之间的差异明显不算大，但它们更能引发某些行为后果。比如，美国前总统吉米·卡特信奉《新约》教义，他认为爱上妻子以外的女人在道德上等于通奸。最近，某些奇怪的极端女权主义者也声称，观看描写强奸的文字等同于强奸。

如果你们觉得这个“沙漠之歌”的举例有些牵强，请思考以下这个基于法庭案例的故事：

帮派成员菲利普想除掉他的手下丹尼尔。菲利普确实重击了丹尼尔，自以为把他打死了，就把他捆起来放在车的后备箱。菲利普决定把“尸体”处理掉，于是把车开到悬崖边，连人带车推下悬崖。后来警方发现，丹尼尔的死因并不是殴打，他当时只是暂时昏迷。他的直接死因是从悬崖上摔进乱石堆。菲利普这时犯了谋杀罪吗？

菲利普的辩护律师不这么认为。他的辩论过程如下：

谋杀是指主观上故意杀人。菲利普仅仅怀有谋杀的意图—杀丹尼尔的意图，目击了自己给他的非致命打击。实际上，丹尼尔的死因是

坠崖。当菲利普把车推下悬崖时，他并不是要杀丹尼尔，而是要毁尸灭迹。菲利普认为丹尼尔已经死了，他的这个行为显然不是为了杀丹尼尔。

法官没有被辩护律师的舌灿莲花所蒙蔽。法官裁定，菲利普的各种行为应被视为一个整体，这些单个或整体的行为都是由菲利普的意图产生的，并导致了丹尼尔的死亡。

以上这些故事引出了行为整体性和个体性的问题。行为就是我们所做的事，但行为全都等同于我们所做的事吗？昨晚，是你把邻居吵醒了。这种表达准确吗？你打开收音机，是音乐吵醒了邻居。这样表达一定对吗？你转动了一个旋钮，放大音量，引起墙壁的振动，振动吵醒了邻居。那么是你转动的旋钮吗？—或者，更准确地说，是你用手指让旋钮转动的吗？我们到底可以倒推到多远？是否存在一些由我们直接实施的“基础”行为，也就是说，不带有进一步因果联系的行为？请注意“有滑轮的男人”的例子（见第60节）。

除了行为整体性的问题之外，我们还要考虑实施者或主体的整体性。菲利普是单一的行为实施者。在杀死巴林顿这件事上，波普伊和莉娜并不是作为整体行动的，但当波普伊和莉娜合唱时，她们是作为整体在合唱。

在房间里搞清楚桌椅的数量很简单，但是你想搞清楚某一行为和实施人时，要明白，它们有时会单独出现，有时会整个儿出现。

7 女孩、笼子和猩猩

如果你愿意，请想象一种场景：一个四岁女孩被人关在笼子里。她被人抓住，大声尖叫，她看到自己的父母被绑匪殴打。她来回地晃动栏杆，明显露出恐惧和精神不稳定的迹象。我们不很清楚她在做什么，但她无疑在遭受身体上的疼痛。她的头发被剃掉了一部分，裸露的头皮上连着电线。尽管坏人也给她食物和水，但似乎往里面下了一些药。

也许我让你想象的是某个集中营里的场面；也许这样对待女孩是为了向她父母逼供；也许我让你想象的是一个被绑架的女孩；也许我在这儿提出了一个“想象有没有道德程度”之类的问题？

都不对。在我看来，你想象的是一个儿童演员在扮演被关在笼子里的女孩，拍摄由国际动物保护组织制作的《我的朋友是猩猩》的公益短片。很多人如果看到这样的片子，会把这些当作疯狂的动物解放主义者的幻想。一些科学家，比如从事动物实验的人，则会带着强烈的情绪控诉，他们会说实验中的动物被照顾得多么好，而且它们不会被野外的掠食者吃掉。许多人一想到把动物关在笼子里进行各种各样的实验，就感到震惊；还有些人认为，应该永远禁止动物实验；另一些人认为这些实验虽然让人不舒服，但也有助于开发药物以造福全人类，甚至能造福动物界。

我们的难题不在于挑战事实，而在于那些支持动物实验的人的言行是否有整体性。假设那些人是对的，觉得开发安全药物就必须对活体动物进行实验。假设这种实验确实无法避免痛苦，但跟最终的好处相比，动物的痛苦就没那么重要了，因为将未经检验的药物分发给成千上万的病人，是极不负责任的。请注意，这通常是那些一考虑后果就会感到震惊的人的思路。

根据刚才给出的假设，我们的问题就来了。在进化的早期阶段，人类的情感、智力意识和他们对世界的认知还不及某些动物，比如成年黑猩猩。有些人说，成年黑猩猩和四岁儿童有着同样的心智和情感

发展水平，这是那段短片明确强调的。然而，无论孩子年龄多大，无论和哪种动物相比，问题是—

为什么动物实验在道德上被允许，对孩子做实验就不行？

如果简单回答“因为孩子是人，黑猩猩不是人”，这种言论就会被指责为“物种歧视”。他们仅仅是根据物种内部的成员关系来区分生物的。这就好比因为种族或性别的差异而歧视某些人类。这种歧视是不公平的，除非该物种的某些特征、种族或性别，足以证明它们就该被这样区别对待。

我们为男性提供前列腺癌的筛查，而女性就不必，这不代表我们有性别歧视。很明显，男女的生理差异决定了不同的医疗措施。可以说，当我们拒绝杀人却无痛宰羊的时候，我们不是物种歧视者。（与杀人相比）在宰羊过程中，我们并不是在摧毁拥有未来、计划、希望和意图的人类。如果我们认为黑猩猩的痛苦不一定会减轻，以及如果我们知道人和黑猩猩大同小异，那么我们把痛苦施加给黑猩猩而非儿童时，我们就是物种歧视者。

对于这种推理的回应，要依靠揭示实验动物和人之间在道德上的差异，或者证明物种歧视是合理的。这些回答又引出了我们自身的难题。

当然有差异—人类儿童比黑猩猩、猴子和很多其他动物有着更丰富的生命潜力，这毫无疑问。为什么潜力会如此重要呢？受精卵也有成为人的潜力，但我们不把它们当人来看待，所以，许多人觉得堕胎在道德上可以接受。我们也应该怀疑“潜力”是否真的能解释人类这种看似物种歧视的态度，如果确实可以解释，那么抱持这种态度的理由到底是否充分？毕竟，这个孩子可能带有先天脑损伤，没有任何发展

的潜力。

我们假设：必须在使孩子和非人的动物摆脱暂时的痛苦之间做出选择，而这些痛苦对两者都不会造成长期的不良后果，那么大多数人会坚持说保护孩子是正确做法。然而，如果痛苦都是一样的，那么我们还有什么正当理由去歧视动物呢？如果我们认为对儿童施加痛苦是彻底错误的，且与造福人类的结果毫不相干，那么，为何这种态度不能适用于动物呢？当杰里米·边沁的功利主义关心人类整体的幸福时，他的道德疑问难道不应该是“人类会遭受痛苦吗”？当然这个问题也很重要，但它仅仅是唯一的问题吗？

让我们进一步排除性别主义、种族主义和物种主义，还有一种可选的因素是“家庭主义”。家庭主义在道德上也有错吗？母亲偏爱自己的孩子比别人多一些，这样对吗？那么“朋友主义”呢？对朋友的爱比对陌生人多，这在道德上有错吗？金发主义、美貌主义、音乐发烧主义、民族主义呢？这些古怪的名词提醒我们：基于不同的人的感受，我们会有很多偏好，假如没有这些偏好，我们可能就不再是人了。这些例子也提醒我们，如果想过上多姿多彩的生活，我们需要仔细评估这些偏好在什么时候合理，什么时候不合理。当然，一个女人在生活中对大胡子男人的偏好不该被社会谴责，但根据这种偏好判断一些事情时，比如在法庭上做证时，就明显应该抛弃它。

我们是物种主义者。矛盾的是，这恰好能证明我们不是物种主义者—作为物种主义者，我们看到孩子受苦比看到非人类的动物受苦感到更加难受，所以这本身从结果上就带来了道德上的差异对待。这个结论还能站得住脚吗？

*　　　*　　　*

一个四岁儿童、一头黑猩猩或一只兔子，并不知道自己发生了什么。我们可以得出结论，可以有更多理由不对儿童、黑猩猩或兔子进

行残酷实验—还不如用理性的成年人做实验。如果实验是为了造福人类，那么至少成年人能够理解这个目标的价值。此外，对孩子做实验，很可能会影响到他们以后的生活，或者导致他们夭折。这表明，也许我们的实验对象应该从孩子转向老年人。如果实验确实有必要，会不会有一些人，比如将死的人，自愿为他人牺牲？至少他们的痛苦会减轻一些，因为他们知道这些牺牲都是有意义的。

既然我们反感以上这种建议（对于这个话题，考虑到我这把年纪，我宣布我真的有兴趣被做实验），也许我们应该停止对动物实验的漠不关心。我们也应该坚决停止对其他伤害行为的熟视无睹，比如，许多生物由于各种可怕的农作方法而受到伤害。当然，这不应该使我们停止对千百万人的苦痛、不幸和悲伤的关切。为了减少人类的痛苦和苦难，我们还有很多事要做。我们既不能做完所有的“很多事”，也不能什么都不做。

8 对某些人来说是幸运的

我先为下一个令人费解的暴力故事道歉。这个难题出现在各种行为中，这些行为都容易受到道德谴责或褒扬，并获得社会的惩罚或奖励。这里的难题是：泛滥的暴力是否会给生活带来困惑。我们从一对恋人—杰克（Jack）和吉尔（Jill）讲起。

吉尔爱的是杰克的钱，不是他的人。她想杀了杰克，抢走他的钱，然后逃到一座梦幻之岛上。杰克对这个主意可不感冒，他逃走了。吉尔去找杰克，发现他躲在山顶上，于是把他绊倒，打昏了他，然后把他按在水桶里溺死了。真可怕，她是个现行杀人犯，被判了谋

杀罪。

如果吉尔没能成功绊倒杰克，或者桶里的水漏了，也许杰克就能活下来。吉尔会被判谋杀未遂罪，而没有因谋杀罪获得更长的刑期（或更短，比如死刑立刻执行）。这种结果差异，是由她控制之外的事情造成的。在这两种情况下，她都有道德缺陷，尽管在第二种情况下更残忍。这里，我们可能会问—就像可怜的巴林顿（见第6节）的故事那样—为什么在道德上相同的恶行，在法律上会有不同的惩罚？

人们是否应该不依赖意外、好运、厄运这些无法控制的因素而受到道德的赞扬或谴责？我们动机中的善意和恶意，无疑是最重要的影响因素。假设吉尔在山顶遇到杰克时，他碰巧被绊倒，脸朝下倒在水里溺死了，但吉尔没有救他，难道她不像前一种情况那样负有道德过错吗？这就引出了一个更大的难题—在杀一个人与放任他去死，在主动与被动之间，有没有道德上的差异？这个问题关系到某些晚期病人的治疗。

这里还有两个例子，可以解释我们在评估道德责任、道德褒扬和道德谴责时会遇到的混杂性。

开车时，你偶尔会不专心，可能是在摆弄你的口红、手机或音响，也可能是喝太多奇怪的饮料。很少有人会认为你的这些行为在道德上应予谴责；然而，如果有孩子突然跑到马路上，你反应慢了，撞死了他，你难道不该被严厉谴责吗？你很有可能会因为你的行为而自责。然而，你受到多大的道德谴责，取决于孩子当时的行为，这些超出了你的控制范围。

米勒（Miller）是个居家好男人，他住在就业机会不多的英国，只能当保安或煤气工。他性格随和，亲朋好友都很喜欢他。想象一下，还有一个跟他性格类似的居家男人穆勒（Müller[6]）。他住在纳粹德国，能找到的工作无非就是在奥斯维辛集中营当保安或煤气工。

他最终被他的工作卷入杀害成千上万名无辜的波兰人、俄国人和犹太人的事件中，被人痛斥："道德败坏的家伙！""怎么会有人愿意与恶魔为伍呢！"然而，难道不是外在环境（不受米勒和穆勒控制的情况）决定了他们被评价为道德高尚或道德败坏吗？我们多数人都很幸运，没有陷入穆勒的境地，也不会做他那样的事。

我们应该只为自己能控制的事接受道德评判吗？

康德的回答是"是"，早在两百多年前他就坚信：美好的意愿就像璀璨的星空，无论它们能否被实现。我也可以这样说：无论星空是否迷人，邪恶的意愿就像其中恐怖的黑洞。即使吉尔没能亲手杀死杰克，她的动机、意愿也会让人觉得她是不道德的。即使孩子没有受伤，我们肆无忌惮地开车，也一样要接受道德谴责。尽管米勒的生活平淡、温和，而一旦处在极端恶劣的环境下，他温和的性格可能也会让自己卷入杀戮，像穆勒那样参与恶行。

问题就在于：假如一切都不受我们控制，我们都不去做道德评判，人类就有可能完全丧失道德。我们再谈谈米勒和穆勒两人的性格。他们能控制自己的性格吗？他们是勇敢无畏还是意志薄弱，是有原则的人，还是善变的人呢？他们善于评估道德责任吗？

我们再来看贾斯敏（Jasmin），她是一个极为敏感的姑娘，她的言行容易受家人和朋友的影响。贾斯敏的选择和行为，在某种程度上取决于她周围的文化环境。在受过良好现代教育的环境下，长在无神论的家庭、社区环境中，她很可能宽容、随和，追求个性发展，支持民主投票。然而，假如让她每天念诵宗教典籍，被灌输"牺牲生命才能践行信仰"，她就可能变得偏执，甚至走向恐怖主义。当然，必须注意，非宗教的恐怖主义和某些披着宗教外衣的恐怖主义一样，都会导致伤亡。重点是，如果真有此类事情发生，不要去辩论这种杀戮在

什么情况下才算合理，而是要去评估宗教行为是否比非宗教行为更有破坏性。问题在于，如果道德价值取决于我们无法控制的因素，似乎就没有做道德评判的必要了。

*　　*　　*

我们平时做事情时往往会应付了事，把外因当成失败的借口，而有时却把外因一脚踢开。我们应该这样做吗？某些人通过思考哪些是自己能控制的事情，来摆脱这种困惑，他们会被告知—要振作起来，要勇敢，可一旦他们失败了，就会遭遇道德谴责，被斥为懦夫。

然而，他们能否振作，似乎取决于他们本身的个性，而对此他们无能为力；也可能取决于运气，也就是有没有人为他们加油打气—哪怕是骗骗他们、鼓励他们的运气。

在法律界我们往往也会敷衍了事。如果辩护律师成功证明了罪犯精神失常，他的行为不受他控制、不算他的行为，罪犯就可以获得减刑甚至撤诉。可是罪犯精神正常，却不被算作减刑因素。

一个小偷说：“抱歉，我小时候的成长环境不好，我控制不了我自己，我不该为我的偷窃行为负责。”女法官回答说：“我也很抱歉，但是考虑到我的成长经历，不得不多判你几年。”

9 令人伤感的面纱

当曼迪（Mandy）在海边漫步，有小混混朝她扔石子时，她受到了伤害。当扎希拉（Zahira）穿着遮面长袍走过公园，有小流氓对她

做鬼脸时，她同样受到了伤害。很多支持约翰·穆勒的人认为：只要不伤害别人，我们就应该按照自身意志自由地生活，除非那人同意被伤害。这就是穆勒的“伤害原则”，也称“自由原则”。那些小混混、小流氓，是在无正当理由、未经同意的情况下对人造成伤害的，他们压根儿不该这样做。但是，这里出现了一些难题。

扎希拉是个温和、保守的女教徒。当她在家换衣服时，有个叫汤姆的男人在窗外偷窥她，而她自己一无所知。她不认识汤姆，也不知道他喜欢偷窥，但她没受到伤害吗？她平时喜欢在院子里玩，夏天日晒时就会待在屋里拉上窗帘。而她的女邻居曼迪却喜欢在院子里裸着上身晒着太阳。扎希拉觉得她这种行为有些恶心，但扎希拉受到伤害了吗？在她看来，曼迪的生活不知羞耻，也不太虔诚。尽管拉着窗帘，扎希拉会不会因为知道了邻居的偷窥而受到伤害呢？

在一片公共海滩上，曼迪裸着上身晒着太阳，周围的人也有裸着上身的。在这里，她常常被周围的男人盯着看，这让她很不舒服，这时，她受到伤害了吗？有些激进主义者—比如扎希拉—与其他教徒一起在海滩上游行、抗议。他们挥舞标语牌，谴责无神论、裸露和性开放。这是对曼迪的一种更大的伤害吗？她由于这些人对她和家人咆哮着“下地狱吧”而感到不安，她很纳闷：“他们为什么要这样做？”

曼迪离开了海滩，扎希拉也停止了游行。她们乘坐同一列火车回家，而且在车厢里认出了彼此，场面十分尴尬。在车厢里，她们被漏音的MP3、手机铃声和其他更刺耳的噪声所围绕。在家里，她们无法躲避附近的工地白天施工的噪声；在某些夜晚，她们的思绪和睡眠会被汽车警报器和防盗器的噪声打扰，更何况还是误报。她们被这些事情伤害了吗？

第二天，又是一个阳光明媚的下午，曼迪在自家院子里晒太阳，却开始担心打扰到邻居。而她的邻居扎希拉，在房间里为自己谴责曼迪的行为心有不安。

伤害从何处而来，又在何处停止？

由于没有给出“伤害”的确切定义，约翰·穆勒饱受批评，但就算有确切定义也于事无补。就算提出一个确切定义，它一样会变得模糊、不确定，我们已经在前面关于“伤害”的案例中了解了这一点。最后，我们还要仔细思考以上的例子，一个接一个地仔细思考。

扎希拉完全不知晓汤姆的偷窥行为，当然，我们没必要为了受伤而去受伤。当一个人被打晕致死的时候，他受到了伤害，却没有意识到。被变态偷窥，确实不属于这一类伤害。有些人坚持认为，伤害行为只有在当事人意识到的时刻才会造成伤害，但这种说法站不住脚。只要扎希拉发现有人在偷窥，她就会很痛苦，因为她意识到自己被偷窥了。她没有立刻体会到这种伤害，为何还会觉得痛苦呢？因为对扎希拉而言，她的利益优先于她的体验。考虑到她在隐私问题上的敏感，不被偷窥恰恰符合她的利益。

还有个关于背叛的例子也比较可靠。假如有人背叛你，你自然会受到伤害—即使你未感受到这种背叛，它对你的生活也没有任何影响。当然，我们并不是说未体验到的伤害和已经体验到的伤害一样糟糕。通常来说，被子弹射中比被变态偷窥要严重得多。

扎希拉看到邻居汤姆令人反感的行为，此时她脑海中感受到的痛苦是什么呢？在偷窥发生时，尽管扎希拉没有体验到痛苦，但她被汤姆利用以满足某种私人乐趣。但是曼迪晒太阳的行为没有利用扎希拉。扎希拉的痛苦，是因为她觉得这样做是不道德的，她的道德观念让她背上了负担。也许我们应该忽视这些伤害，或至少看淡一些。即使这些事算是一种伤害，也仅仅针对那些秉持某种道德观或宗教信仰的人。由此看来，对于曼迪看到抗议标语时的痛苦—还有某些信徒对先锋戏剧和卡通漫画的反感，以及因为泰迪熊和先知重名7感到的痛

苦—我们都该看淡一些。

以上推理表明，侵犯隐私的行为不必引起过度关注，因为人们在被偷窥或者暴露隐私时可能会觉得痛苦的前提似乎是：受害者本人认为这种暴露是错误的。不过，我们应该牢记，侵犯隐私的行为暴露了那些人可耻的道德特征：未经受害人同意，为了自我满足而利用受害者。在第1节中，我们知道了康德强调尊重他人的道德意义，他强调，不能仅仅把他人当作实现我们目的的工具。然而，不易察觉的是，与被侵犯隐私的人不同，那些被标语、漫画和泰迪熊的名字困扰的受害者，正在被施暴者以某种可耻的方式利用着—当然，有时这可能原本就是施暴者的目的。

至于邻居的音乐或者其他干扰，我们或许应该大方点儿承认这些“喧闹者”（这个称呼源于他们的干扰）并不是故意惹恼曼迪和扎希拉的。如果他们是故意的，曼迪和扎希拉就会被利用，就像汤姆为了满足乐趣而偷窥扎希拉一样。也许这些喧闹者只是想过得开心，就像这两个姑娘只想自己过得开心。那么我们应该接受、原谅这些人吗？

曼迪的生活方式冒犯了扎希拉，但这只是因为后者怀有不同的信仰。喧闹者会因为信仰不同而影响曼迪和扎希拉吗？不会。无论是刺耳的噪声，还是细微而重复的声音—比如水龙头的滴答声—都会造成很多人的不适、压力和一种“边缘化的感觉”；事实上，心血管疾病的发病率，似乎在很大程度上与噪声污染有关。这种伤害似乎与信仰无关。但是，如果不功放音乐和手机铃声，这些喧闹者也一样会感到不安—假如他们选择压抑自己，没准儿也会受到一些生理伤害。

“就是生活方式的冲突。”我们只能得出这个结论了吗？或者说，再没有别的相关因素了吗？假设我们推论的起点是在一列从A地到B地的火车上，我们逐渐加入一些活动：曼迪在看书，这一般不会影响别人；她睡着了，这也不会影响别人；有些人可以调低音量，这还是不会影响别人。之所以会有伤害和争议，是因为喧闹本身。因为这是对

不想听到噪声的人而言的—噪声对他们是不必要的。

也许这在道德特征上可以表述为：单方面强加于人的身体伤害，违背了“道德黄金律”，按孔子的说法就是：“己所不欲，勿施于人。（不要对别人做你不喜欢的事。）”在第3节，我们提到过这句话的西方版本。即使我们认同这一高尚的原则，也不代表我们在道德思考中必须优先采用它。此外，道德黄金律也没有提到“对别人做同样的事”。有人会持有不同的看法：那些大声喧哗或对别人翻白眼的人，可能不介意别人对自己这么做。但我认为，那些伤害别人的人，至少不想自己也受到伤害。这样的确可以驳斥这种看法。不过，这又让我们对伤害的性质和程度产生困惑了。

* * *

前面举出了伤害在重大道德问题层面的相关因素，我想再补充两点。

第一，正如穆勒指出的，有些活动即便有害，也一样会被允许。开车会导致交通事故，但开车的便利性抵消了这些伤害。自由表达对社会的整体好处，可能远远凌驾于扎希拉和曼迪个人的痛苦。但我们还是要慎之又慎，不能随便说某些好处明显高于某些伤害。因此，某些特定的伤害方式却是正当的。其他类似的方法也需要考虑。这里再举一个例子：

毫无疑问，防盗是出于社会整体利益考量，但不代表用低效率的噪声警报来防盗有益于社会整体。因为明显还有更好的防盗手段，比如你可以在家门口放置LED招牌，闪烁“救命，我被盗了！”的字样。好，我严肃点儿，直接按报警按钮也行。我们还会质疑许多建筑工地的噪声是否合理，这些噪声给许多人造成了压力，降低了他们的生活质量—完全可以研发工地消音设备或无声焊接。一些人可能会立刻反弹：这些都投入过高、不切实际。他们忘了，几十年来，英国政府在

公共卫生服务支出、无铅汽油推广措施，还有在市区限行的规定上也一样投入过高、不切实际—我还可以举出更多的例子。正如他们所说的：“只要有心……”

第二，我们要时刻保持礼节和风度—时刻怀着良好意愿，重视其他人的感受。在世俗国家，主张在公共场合佩戴面纱的教徒，可能对这些国家的风俗习惯不太了解；他们可能会说，这是对他们信仰的不尊重（见第19节）。当人们陷入此类争论时，也许会引发令人不安的深刻矛盾。而其他的争论就简单多了。某些人坚持认为，他们应该率性而活，漏音的MP3、公交车座椅上的鞋印，都将这些人的粗鲁和恶意表露无遗—而酒吧老板和某些媒体，对酗酒和粗俗的生活方式推波助澜，可以说，很多做这些事的人，根本就不知道什么才是好的生活方式，或者，还有一种更悲哀的解释—他们不知道该做什么。

最后，谈论这些观点，是因为我老了，还是因为我有着社会默认的最低程度的敏感？人们会认真反思如何不伤害他人，并且认可这些观点吗？

10 刽子手的工作

在美国中西部的小石城，找工作不是件容易的事。所以，请想象一个老好人古德曼（Goodman）在当地保安官提供工作时有多么高兴。他真走运—他是这么想的，直到保安官说了一句话。

“听着，”保安官说，“我们需要的是一个真正专业的刽子手。你是我们的理想人选，因为你很会打绳结，我觉得你很快就能用好绞刑套

索。”

古德曼咽了一口唾沫。没错，他是想要一份工作，他有一大家子人要养活—但有别于小石城的部分居民，他个人反对绞刑。他是个坚持原则的人，至少在这件事上是这样。

“不，我真的不能接受这份工作，”古德曼说，“很遗憾，但我强烈反对死刑，就这么简单。”

“好吧，”保安官回答，“虽然我不支持你，可是我尊重你，但如果你不接受这份工作，我就得找别人了。还有人会乐意当刽子手，你拒绝了又能怎么样呢？”

“坚持原则。”古德曼悲伤地喃喃自语，他正在想着该如何跟家里交代他拒绝了如此高薪的工作。

“如果原则让你这么难过，那它就不是多么要紧的事。”保安官微笑着说，“无论如何，想想你的其他原则—比如责任，比如抚养孩子？”

“我懂，我懂。原则之间确实有冲突，但有些事我不能放纵自己。在每次镇上实施绞刑前后，我都会做噩梦，它们在警告我，这在道德上是多大的错误。”

“这只是你的心理问题，老好人。但你的责任是养家，而且如果你不接受这份工作，别人也会接受的。你站在道德的制高点，目空一切。其实私底下说，我真希望你能得到这份工作。第一，我知道你会善待那些死刑犯；第二，你的竞争者坏人巴德曼（Badman）会肆意嘲笑那些犯人，还会在死前尽量折磨他们。来吧，接受这份工作吧！”



古德曼应该违背原则接受这份工作吗？

“如果我不做，别人也会做”是一个借口，通常在我们做了自认为不该做的事情时，或者没做到自以为应该做的事情时，我们都会这么说。例如：我们正巧在赶时间，有位女士在火车站台上晕倒了。“反正别人会照顾她！”我们在匆忙中自言自语道。

我们给古德曼怎样的建议呢？这个难题，仅从结果来看待，应该考虑整体利益，古德曼似乎应该接受工作，这对养家帮助很大，而且会让那些犯人不那么痛苦。这些因素相加，应该抵消了甚至超越了他的不安。他还会感觉良好，他就像个殉道者，正在奋力抵抗自己的原则。

诚然，我们也可以考虑另一些让他不接受工作的理由，比如，巴德曼可能也要养一大家子人。

到这里为止，我们的推理都是针对可能出现的结果。此外，如果古德曼拒绝这份工作，将会导致镇上的人重新考虑是否支持死刑，并最终有助于废除死刑—如果废除死刑能让社会更加文明、繁荣—从结果论而言，他的拒绝依然是对的。但是，让我们假设，只看结果的话，古德曼接受这份工作会更好。关于让古德曼放弃这份工作，还有其他建议吗？

这是我们应该关注的焦点：古德曼想做什么样的人，以及如何在生活中贯彻自己的原则。如果古德曼允许自己（就像他了解的那样）弄脏自己的双手，他还能活得心安理得吗？他能够承受良心的责备吗？也许无论整体结果如何，忠于原则的行为，都有其本身的道德价值。

还有一种简单直接的回答：古德曼在拒绝工作时，将自己的道德优越感置于养家责任之上。但是，这种回应公平吗？道德要求他违背正直吗？他必须心安理得地活着才行啊。或许，选择养家的责任也能让古德曼的生活改善一些，但这只是更细微的结果论者要考虑的因素，而更重要的，依然是古德曼的正直。

* * *

以上这种结果论的道德观，是基于一种相对独立的观点，即独立于古德曼的特殊情况之外。这一观点寻求的是客观性，考虑到了古德曼、死刑犯、巴德曼等各方面行为所产生的影响。在这种情况下，古德曼会觉得他排除了一些多余的情感—他开始不受家人的左右，对犯人受刑的惨状也熟视无睹—但是他的决定和最终行动，似乎仍要依赖人的实际感受、担忧和关切的情感。那么，问题来了—通常被认为完全独立于事外的道德，是否能为我们提供这些必要的“情感”。此外，

有人认为，道德还要关注古德曼具有的其他附加特征—他的忠诚、家庭关系还有生命中最珍贵的东西。

古德曼不单单是在选择工作，同时也是在塑造自己。他的动机，可能源于自认为一个坚决反对死刑的人，或一个忠于家庭的人，不惜为家人牺牲某些原则。可一旦接受了这份工作，他就会觉得自己是个虚伪的懦夫，没有坚守自己的原则。

驱使古德曼和我们所有人的动机，是我们的事业，以及我们眼中为生活赋予道德意义的东西。“如果我不做，别人也会做”，这种想法在我们考虑怎么过日子的时候就无足轻重了—嗯，一般是这样的。

类似地，“别人这么做，我也要这么做”也一样无足轻重了。想想某些父母，为了让孩子上更好的学校编造民族成分和出身，他们会说：“别人都是这么做的。”投保人在向保险公司索赔时，也会编造类似的理由。别人做的事，不足以成为我们免受谴责或获得褒扬的借口，因为我们仍选择像别人一样做事。

* * *

经过讨论，你们如何看待古德曼和这份工作？我们可以找古德曼聊聊，也可以把注意力放在一些被忽视的因素上。当然，最终决定权还是在他。他必须接受自己的选择。他不该像个傀儡一样被道德绑架，或者在某个置身事外的理论指导下行动。傀儡不是任何人的代理人，也根本不是人。当然，他也能选择老实做个傀儡，但这还是他个人的选择。

当人们遇到重大的道德困境（比如古德曼的困境）时，有些人会举出D.　H.　劳伦斯8的那句话：“找到你内心深处的冲动，并且追随它。”这句劝告提醒我们，要经常反思我们的内心和内心最深处的冲动。但也有很多人不建议这样做。

我鼓励人们认识自我，忠于自己的信仰、观念和事业。似乎，那种“面面俱到”的答案，有时并非最好的答案。事实上，压根儿就不好。某些内心最深处的欲望和承诺，其实不应该被实现。反思现在的许多恐怖事件—无数生命被践踏、摧毁—这些恐怖后果，是怀着深刻观念的恐怖组织领袖造成的，站在他们的角度，确实忠于自己的观念、信仰和事业。对于观念、事业和信仰的具体内容，需要仔细评估，因为其中只有一部分值得推广。于是我们又遇到了一个普遍的难题：哪一部分值得推广呢？

第二章 政治与社会：为什么要遵守法律

反对民主的最好的论据是与普通选民的五分钟谈话。

——温斯顿·丘吉尔

我们的生活都受到国家、政府、法律的约束。一旦违法，结果通常是罚款、监禁和道德谴责。那么，什么才是一个国家行使权力的正当理由呢？

今天，多数西方国家都在疯狂炫耀自己的民主资历。他们说，他们的权力源自选民的投票，这体现了“人民的意志”。然而，对于民主近乎普遍一致的推崇，是近代才有的现象，详见“柏拉图和争吵不休的水手”那一节。

民主国家在应对如何操纵选举程序、如何保障某些权利的问题上，经常会耍花样。毕竟，多数选票可能会导致某些可怕的后果，例如压迫或驱赶少数民族。除了关于权利、自由和言论自由的难题，司法领域本身也要面对一些难题，比如平等待遇和公平分配。这是我接下来讨论危害健康问题时要举出的例子。

这里的难题属于政治哲学范畴，本质而言是伦理学的一部分。我们应该记住，道德和法律是截然不同的。在某些时候，违反法律反而是正当行为。我们见识过违法的抗议最终为妇女争取到了选票。仅仅在几十年前，美国人见证了公民权利的斗争，以及最近它们对某些警察行为的抗议，大力抨击了种族主义和不平等现象。事实上，我们英国人也见证了法律是如何对待违法之人的。这些人仅仅因为绝望而触犯法律就被当作罪犯，他们可能只是千里迢迢来寻求庇护，或者，他们本来就是无家可归的穷苦英国人。

今天，我们也不该忘记某些政府对敢于直言的抗议者报以酷刑、种族灭绝和压迫。我们也不该忘记某些国家的政府既谴责这种野蛮行径，又支持那些参与其中的人—通过签署贸易和防务协议，以及欢迎压迫政权的领导人及其家属在伦敦和其他地方买房置业。言辞干净，并不代表他们双手干净。

11 我们凭什么关心暴徒

我想介绍一个为非作歹的人，以下都可以叫他“暴徒”。他是一个彻头彻尾的野蛮人，沉湎于纯粹的暴力，对手无寸铁的人使用暴力。他由于糟蹋了几个姑娘并弃之不理，正要接受法庭审判。尽管她们都侥幸活了下来，但身心都受到了永久的创伤。暴徒不但恐吓邻居、殴打退休老人，而且以此为乐。他站在被告席上，不带有一丝悔恨和愧疚，只带着一种嘲弄、挑衅的表情望着法官、陪审团以及幸存的受害者。

让我们先忽略现实中如何量刑的问题，要相信法律这种保护社会的良好工具。相反，让我们想想，如果我们关心暴徒是为了他好，那我们凭什么要关心他？毕竟，很多人会为他的人权辩护，关心他的幸福。总而言之：

我们凭什么关心暴徒？

一些人立刻坚持说，我们不应该关心他；另一些人则强调人性，为我们可以帮助暴徒、改良暴徒，让他认识到自己的错误而辩护。我们可以从两个不同的角度出发来解决这个难题—他是一个无法控制自己行为的人，或者是一个可以自控的人。也就是说，他对自己的行为和态度应该负责任，还是不应该负责任？

第一，假设他对自己的行为不负有责任。他无法控制自己的行为，无法控制自己反社会的态度，比如他的暴行和嘲笑。在某种程度

上，他是不受控制的自己的受害者。这是有可能的。

我们知道脑损伤、药物和某些未知因素会影响人们的语言和行为。暴徒并不像一个按照自由意志行动的人，而更像是风中摇摆的树木、被风暴侵袭的船只，或者被气味和颜色所吸引的昆虫。在这种情况下，我们可能认为暴徒需要治疗，也应该得到治疗，而不是接受惩罚。他应该获得救助而非折磨。

如果他确实不负有责任，那么他也可以说是一头发疯的公牛或一只疯狗，因此，何不制服他呢？“但这样太不人道了，”有的人说，“虽然他表现得像个不受控制的动物，但他仍然拥有人权。他有机会做一个负责任的自由人，他能当好一个人，而不是一头野兽。”

但是，假设我们无法治愈暴徒，假设他没有做好人的潜力。接着怎样呢？也许我们正在坚持自己也无法确定的想法。或者，也许关心他的动机不够理性，在某些意义上还有些功利。社会已经花费资源培养他，我们不愿意放弃我们的投资，尽管我们应该放弃。也许，我们只是情不自禁地为他感到惋惜；在某种程度上，我们发自内心地同情他，心想，我们要是处在他的位置、有他那种性格，会是多么悲惨。

第二，他对自己的行为确实负有责任。他欣然接受自己的一切可怕行为，除此以外，没有任何精神失常的迹象。他自诩一个纯粹的暴徒。在这种情况下，我们凭什么要关心他呢？这里又有了两种观点：首先从他说起，其次说说我们自己。

首先说说暴徒。许多教徒坚持认为：我们所有人心中都有善良的火光，至少是有神圣潜能的火花。如果我们能点亮暴徒的火花，他就能痛改前非。即使我们不能引导他，他也和我们一样是按照上帝的形象被塑造的—这就是我们应该关心他的原因。这种观点并不仅限于宗教。无神论的人道主义者也可能持类似的观点，不是神圣的火花，而是人性的火花。有人可能认为在他内心深处，肯定有好的一面，或者

拥有向善的可能。鉴于暴徒的所作所为，以及他后来的态度，我们可能会说：我们凭什么要相信他有好的一面？

当谈到“二战”中上百万人被屠杀的骇人事件—犹太人大屠杀—有些教徒会质问：“上帝何在？”而非教徒则会质问：“人性何在？”这两个问题带来一种惊人的绝望感—某些人在与其他人或群体相处时，没有流露出任何的神性和人性，真令人绝望。这些人也没有看到后者—那些拥有“错误的”相貌、信仰和出身的人—具有的人性。

有时，我们对暴徒的关心，仅仅出于一些简单的想法，比如“每个人都是独一无二的，是有价值的”。但暴徒的价值在哪里呢？每颗卵石都是独一无二的，但并不代表每颗卵石都有价值。因此，关注暴徒本身，并不能充分说明我们为什么在乎他。因此，接下来，就像我刚才所说，重点应该放在我们自己身上。

其次说说我们自己，搞清楚我们凭什么关心暴徒—我们或许会冒出一种可怕的感觉：我们也会做出跟暴徒一样的事。我们发现自己有可能伤害他人，因为不友善的、极度野蛮的行为都是蓄意和自发的。我们回想一下生命中那些成长与机遇，我们有多么幸运没有误入歧途。通常情况下，会有人真的想成为暴徒吗？那压根儿不是一种生活的选择，除了那些在成长过程中遇到挫折的人，或者被环境压垮的人。我们可能都不会遭遇如此绝望、无助、误入歧途的情况，所以我们绝不会变成暴徒，真的？想想看，当人群被煽动时，会一瞬间变得多么粗暴和残忍。想想在肯尼亚、卢旺达、中东还有欧洲的许多地方，由于政治危机硝烟四起，连邻居之间都会互相残害。想想看，美国对关押在关塔那摩、伊拉克和阿富汗的战俘做了什么，还有极端分子给无辜记者和“异教徒”带来的恐惧。可悲的是，从古罗马到十字军东征，再到20世纪70年代的智利，历史上还有许多这样将苦难强加于人的例子。

直接回到我们对暴徒的感受吧，不管是满腔愤怒的信徒，还是侥

幸没有生活在狂热与骚动中的非信徒，大概都会说：“若无上帝保佑，我也无法幸免于罪。”

*　　*　　*

我之前刻意忽略了一点：惩罚暴徒是为了维持社会安全。因此，让我们不要把惩罚看作威慑他人的正当行为，那是另一个问题。为了暴徒的幸福，我仍然有兴趣关心他。矛盾在于，有时他是一个自由人，对他的关心是试图惩罚他的正当理由。

可以说，惩罚是有必要的，因为此时，我们把暴徒当作一个对自己行为负责的人来尊重。这是一种以暴制暴的做法，重点是，他要为自己的行为遭受惩罚。如果说他配得到什么，肯定不会是金色海滩和海边的五星级酒店，还是有人全天侍候的那种。但我们如何确定他的行为是正确的呢？在很多情况下“以牙还牙”无济于事，还可能会导致一些违背道德的惩罚。正义之士在思考这件事的时候，是否真的想以暴制暴呢？

我想，我们可以接受暴徒忏悔他所做的事、表达由衷的歉意，并做出一些补偿。这是现实中的忏悔。我们甚至会赞许一种想法：他勇于认错和悔改的心意如此真诚，甚至愿意以死谢罪。那些反对折磨罪犯的人应该意识到：我们希望暴徒真诚地悔改，悔不当初，甚至自我惩罚。毕竟悔恨不是一件多快乐的事。

假设暴徒没有忏悔。囚禁他、折磨他、处决他—不管我们做什么，假设一切都无法让他认识到自己的罪恶，那么我们就无计可施了。暴徒一直在对我们散发出一种神秘的能量，让我们良心不安，动摇我们的人性，以及我们根深蒂固的信仰—“我们是按上帝的形象被

塑造出来的”。我们很想抵抗、消除、中和这种神秘的能量。如果可以从人性的价值出发，打破关心暴徒的道德障碍就好了；如果能让他重新做人、诚心道歉就好了；如果……就好了。

这些就是我们关心暴徒的理由吗？

12 正义能被仁慈干预吗

想象一下，在决斗当天，珀西（Percy）爵士挑战沃辛厄姆（Walsingham）勋爵（简称沃勋爵）。这是两人之间的一场生死决斗。他们约好在黎明时分相见，各自准备了手枪。按照约定，手帕落地，他们就开始面对面前进。尊贵的沃勋爵紧张了，迅速开了两枪—太快了，他没射中。而珀西爵士的枪管在冉冉升起的太阳下闪闪发亮。他盯着沃勋爵的眼睛，这个人勾引了他的妻子，令他无比痛苦。此刻，勋爵的命运掌握在他手中。

支持珀西爵士的人称赞他的仁慈，虽然他是个优秀的枪手，但他的子弹仅仅擦伤了对方。珀西爵士没有把沃勋爵置于死地，但依然挽回了声誉。然而，讨厌珀西爵士的人窃窃私语，说他根本是个伪善者，他假装仁慈，是希望欠他人情的沃勋爵在社会上帮他一把。

仁慈行为是指那些在原则或假设前提下不太严苛的行为。为表现出适当的仁慈，这些行为建立在对被同情者的同情上。塞涅卡说：“惩罚过错，本身就是一种过错。”

当受到伤害的人对伤害实施者表现仁慈时，他可以宽恕实施者，这可能会平息他的憎恨和愤怒。尽管如此，宽恕和仁慈彼此是相对独

立的。有些女受害者可能会原谅强奸犯，但她们很少会表现仁慈，即使有宽恕之心，她们也会在法庭上反对仁慈的判决。即使珀西爵士对勋爵展现出真正的仁慈，他也可能永远不会原谅他。

“怜悯的人有福了。”无论是不是教徒，我们都会把仁慈或宽恕看成一种美德。然而，仁慈无法强求，所以我们祈求他人的仁慈。仁慈是权力主体可以主动授予的礼物，无论这个权力主体是合法放贷的债权人，还是非法夺取受害者生命的绑匪。

正义能够用仁慈进行调和，这是一种普遍观念。然而，对正义进行调和，就等同于干预正义—这似乎就破坏了正义的公正性。

仁慈总是违背正义的吗？

这个困惑基于两个前提。第一，尽管我们鼓励仁慈，但仁慈不是必要的，它是我们可以主动选择给予别人的东西。第二，正义是必要的，是所有人应得的。

我们来思考两个案例，关系到两种表面上相似的罪行和罪犯。一名法官，仁慈法官，展现出了仁慈，宣布减刑；另一名法官，严厉法官，宣布不减刑。仁慈在这里似乎违背了正义。这种量刑结果的差异似乎也不够公正。为了更细致地观察，也许我们应该把适用正义的领域同其他领域区别看待。

法官应该依照法律判断，而非依照自己的同情和仁慈。如果犯人有可以减罪的情况，法官可能会宽大处理。其实，仁慈法官和严厉法官在量刑上的差异，可能取决于某些因素。也许比起严厉法官面对的罪犯，仁慈法官面对的罪犯内心充满悔恨或是被人教唆犯罪。量刑结果的不同，是因为仁慈法官更加细致地分析了各种情况。如果是这样，仁慈法官就是被误会为仁慈，他同样是严格依照法律来判断的。

仁慈法官的宽容不是赠予他人的礼物，而是法律上的义务。

因此，在以上的案例中，赦免和减刑并没有体现出仁慈，而是体现了对各种情况仔细审查后的正义。如果严格的审查没有为减刑提供正当理由，就不应当给予减刑。在应该公正的领域里，没有仁慈的位置。

在这里需要恰当理解：如果仁慈在司法中没有位置，那么它在其他机构和人际关系中地位如何？老师有时会改变主意，取消让学生留校察看的处罚。家长可能会后悔没有阻止孩子的不当行为，却不会反对老师的提议，相反，还会感到抱歉，请老师继续处罚。也许老师的宽容，只源于小小的怜悯或同情，还配不上“仁慈”的赞美。

海盗、劫机犯和绑匪有时也会显露仁慈。假如一再要求提高赎金，他们可能会被击毙。所以他们平安释放了人质—却不是为了能够减刑。然而，这些较为极端的恶行，是由于受到威胁而不得不放弃；而人质和其他相关人等此时已经负有道德义务，不能再继续威胁他们。因此，坏人们并没有赠予他人仁慈—准确地说，他们根本没有显露仁慈。

似乎，我们只剩下一些琐碎的论据，比如老师和家长。然而，表象往往都是错误的。

在决斗故事的背景下，假设珀西和沃辛厄姆都认可他们彼此之间有一种关乎生死的利益联系，这时就有了显露仁慈的可能。举个著名的《威尼斯商人》的例子：当夏洛克把钱借给安东尼奥时，要求安东尼奥以1磅肉来偿还。不过，就像鲍西娅所恳求的，夏洛克可以放弃他的债权。如果我违背了偿还10万元的承诺，债主就会把我告上法庭，这将会导致我的家庭破裂，我会终日借酒浇愁。然而，债主也可以为情所动，显露仁慈而放弃讨债。因此，可以这样说：债主可以主动放弃债权，这既没有违背正义，也不是在逃避责任。

综上所述，在严格、正式的司法案件中，在应该施以正义的地方，容不得半点仁慈；在与正义无关的领域，仁慈才能起到作用。这似乎就是正确答案了。

仁慈的难题似乎解决了，不过方法有些简单粗暴。让我们再回到珀西爵士和他对沃勋爵表现出的仁慈。我们可以褒扬他的举动，但就像我前面说的：珀西爵士并没有放他一马的义务。

但是，请假设珀西在另一场决斗中面对另一个对手，比如威林厄姆（Willingham）绅士，他们之间发生了类似的丑闻，而后者也有与沃勋爵相似的弱点。在这场决斗中，珀西爵士不再显露仁慈，这时他的行为是违背公正吗？他对沃辛厄姆表现出了仁慈，对威林厄姆却没有。公正起见，他对这两人应该一视同仁。此外，如果珀西能仁慈地对待沃辛厄姆，那么在相同情况下，他对其他人不也该显露仁慈吗？

再一次，就像我们对仁慈法官和严厉法官的讨论，仁慈正在逐渐失去“自愿赠予”的味道。如果仁慈在一个案例中合理，那么公正原则就要求它适用于其他类似的案例。到那时，仁慈就不再是赠予他人的礼物，而是对道德品质的要求。矛盾在于，仁慈这时也就变了味道。

我们是人，有时会率性而为，因为我们向往特立独行；我们同时也鼓励对某些人释放更多的善意，尽管这偶尔会违背公正，却也是一种仁慈。在生活中，我们有时会应付了事，这可以理解。毕竟我们都是人，都太有“人性”了。

13 柏拉图和争吵不休的水手

当你病情严重时，最好去看医生、心理咨询师或护士；当你的鞋坏了，理性建议你最好交给技术精湛的鞋匠；当你想学弹曼陀林[9]，去请教曼陀林乐手才是理性的选择。咨询电话应该打给专家。理性的人不会向不懂解剖的外科医生寻求建议，或者让外行为自己的钢琴调音。至于如何解决数学、医学和音乐上的问题，我们不会用“民主方式”解决，我们不会投票来决定。相反，我们会向知识寻求答案。这么做，是因为我们知道，多数票决是不可靠的解决手段，无法找到应该用技术和知识解决的手段。所以，为什么寻求良好的治理社会的手段，非要求助于民主投票呢？就像丘吉尔所说的：“与普通选民的五分钟交谈，就能彻底粉碎民主的观念。”

借林肯的话来说，民主是“民有”“民治”“民享”的政府的有力例证，但具体到每个国家，关于什么是“人民”，什么是“有”“治”和“享”的原则，都有自己的一套标准。“民治”代表由成年人治理，少数人明智，多数人被误导，投票给代表或全民投票。某些人投票是出于自身利益，另一些人投票是为了支持他们自以为对整体有利的东西。民治规则可能是通过“票多者得”来实现的。从大小各异的选区中，根据“票多者得”原则，或根据一定比例确定人选。无论选择哪种手段，我们都没有充分的理由相信由此产生的政府和政策会是更好的、最好的，甚至代表了某种神秘的“民意”。

判断什么政策对社会是有益的，需要从经济、道德和社会学方面进行评估，包括犯罪、感情亲疏和疾病因素，还有税收水平、核能和绿色环保的社会经济后果。没有人会真的以为，大多数选民或者少数掌权者对这些问题了然于胸。诚然，专家意见不一致的情况下，我们当然会遵循多数专家的意见。然而，民主不是要投票给专家，而是要投给所有人。而“所有人”一词，很容易使少数具备专业知识的人陷入困境。

柏拉图的提醒

上述反对民主的思考，出自柏拉图的对话录《理想国》，写于两千多年前。柏拉图提醒我们：在航行中，我们应该选择专业领航员，而不要听信爱争吵的水手—即使你是水手，也别相信聒噪的水手对天气状况和潜在危险的判断。

柏拉图所说的争吵不休的水手，指的就是“暴民”—由暴民统治的制度，就是暴民政体，在古代，暴民政体与民主政体是截然对立的。在柏拉图那个时代，“民主”仅仅适用于具有某种地位的公民的统治。它可以是一种直接民主：有一定地位的公民聚集在城市广场上公开辩论，直接对提议进行投票。基于这种对古代民主的理解，美国国父之一詹姆斯·麦迪逊（James Madison）将美国描述为一个“共和国”，而非“民主国家”。

今天的民主政体和古代的民主制度截然不同。如今的选举通常面向的是职业政客，他们为当上民意的代表而多拉选票。投票机制最后会选择具有说服力和魅力的候选人，如果还有商业赞助就更好当选了。这也是为什么在一些古代的民主国家，领袖会通过抽签来产生—这避免了“万人迷”和普通人在选举上的不平等。

柏拉图的论点有什么问题？柏拉图关于船的隐喻，恰好可以用来反驳他本人的观点。柏拉图说的领航员，不是一般的领航员，不是把乘客带到他们指定的目的地，而是自己帮乘客选择路线和目的地。就像某些餐馆的服务员，不仅为你点餐、上菜，还告诉你应该吃什么。实话跟您说，英国的某些餐馆就是这样的。

上述对柏拉图的批评，也有其内在的缺陷。这种批评观点认为，重大的政治决策应该由人们的偶发需求来决定。在餐馆里，我今天可能想吃羊肉、不想吃鲑鱼。然而，社会问题就远没有这么简单。即使在餐馆里，一想到我的心血管状况或动物的权利，也该斟酌一下到底

要吃什么。公民们可能会误以为个人和社会的利益最大化应该通过对富人多征税来实现。

这种针对柏拉图的批评，也可能带来一种片面的观点—在价值观层面，所有人的意见和选择都同样是好的，似乎所有这些事实都涉及是非判断。柏拉图（略带夸张地）提醒我们—我们常常会忘记自己最初的路线和目标，忘记自己要追求什么，社会应该崇尚什么价值观。他可能在暗示一种过于理想主义的、狭隘的直接民主，即仅仅允许有智慧、有道德的人参政议政。然而，就算所有选民都是善人，也不能保证他们都能明智地为社会找到最佳方案，或者在寻求最佳方案和目的时达成一致。例如，深度思考和道德意识会引导善良之人重视社会公平，但在税收、薪资水平、高考录取率和福利待遇等方面，我们仍会怀疑，到底怎样才算公平。比如优先权的冲突。

*　　*　　*

民主投票是一种提供决策的机制，而且无论这个决策是什么，选民至少参与了。这可能会促进某些因共识而产生的政府、法律的产生。毕竟你作为选民参与了，但是，假如投票机制与你的投票意愿背道而驰—你是少数派—投票结果可能会排斥你，甚至侵犯你的自由。比如，你想投票给自愿安乐死、妓院合法化和征收高额遗产税，但政府的立法倾向与此相悖。这样一来，你就无法认同这个社会的价值观。

选民仍然是民主选举中的重要组成部分，即使他们的选择会受到严格限制，且常常会失效。因此，选民的普遍参与只是一种虚幻的优越感。不过政治家们还是需要尽力争取选民，尽可能拉拢更广泛的人群来投票。但他们的竞选口号往往瞄准的是选民的一些短期利益。

也许，究其根本，民主是有一些价值的，毕竟它推动了平等和自由的实现。除了儿童、精神病人和某些群体以外，绝大多数成年人拥

有选举权。因此，选民是自治的，他们是自己的代言人，而不是接受别人的命令。但这种表达同样很有误导性。因为，正如前面说的，少数选民可能会被与他们的期望相悖的法律伤害。西方民主就是这样的，即使是多数选民，也很少会支持执政党和他们通过的法律。

也许民主之所以有价值，是因为它强调尊重人民的权利。说它有价值，并不是因为投票权本身，而是因为投票者拥有对他人行为的否决权。否决权保护了我们每个人免受暴政的侵害，无论这些暴政是服务于大多数人、保守主义者、强权政府，服务于某些宗教权威，还是服务于少数大权在握的独裁者。

柏拉图用船的隐喻提醒我们：民主需要一台强大的导航仪，引领我们远离暴政，不被投票的结果所左右。当然，一个长久以来的问题是：我们为事情制定的目标，往往是自相矛盾和混乱不堪的。在最低限度上，民主制允许通过言论自由来表达不同的声音，正是这些不同的意见，保证了社会多样性和批评的自由。民主制没有为不同声音提供充足的空间，却为我们提供了多元化的生活方式—宗教的或世俗的、严肃的或娱乐的、横向的或纵向的。民主制本着民主的精神，既不允许多数人，也不允许少数人强迫所有人齐唱同一首赞歌。

因此，正如E. M. 福斯特10在几十年前所说—尽管民主充满幻想、效率低下、危险重重，但它还是值得我们“欢呼几声”。

14 投票好还是逗猫好

假设今天是选举投票的日子，你是个民主国家的热心选民，要在

几个政党及其候选人之间做出选择。你当然清楚你希望谁当选，所以，你马上就要去投票了。但是，何必去投票呢？

“我想帮帮我支持的政党，帮它取得成功。通过投票，我会尽自己的一份力量。”

在某些特定场合，这可能是个不错的理由，但我敢打赌，在这里不太合适。我敢打赌，你住在一个热门选区，当选人不会因为多那么一两票就能获胜。在这种情况下，你的一票对你们选区的选举结果没有任何影响。即使真有影响，你也应该好好想想：你支持的政党能否上台，取决于你支持的候选人能否当选，而你的影响能有多大？

“我这一票肯定会对结果产生一些影响。”

假设你确实投了票，又能有多大影响呢？假设你支持的候选人赢了，那他就会比原来多一票；假设他输了，他就会比原来少一票。

“嗯，这就是影响呀。”

但这对谁赢谁输没有什么影响。你这一票，对获胜所需的票数规模产生的影响是可以忽略不计的。没有人会真的以为，获得了29547张选票的候选人，会敏感到因为再多一张就欢呼雀跃。没有人会真的以为，其他选民会因为你给候选人多投了一票就更加注意你。与其投票，还不如去熨衣服、逗猫或者去看望孤寡邻居。

“可是，如果所有投票的人都这么想，那该怎么办？”

我猜你的衣服会很快熨完，你的猫可能会被吓着，你的邻居也会措手不及。

“别傻了。我是说，如果人人都不投票了怎么办？”

如果人人都按着我的推理继续，就会产生他们不想要的结果。但

是，并不是人人都会按我的方式去推理、思考的。所以，这种“如果人人都……那该怎么办？”的假设是多余的。

为什么要投票？

我们做的一些事，在结果上会产生非常细微的影响—也许我们根本无法察觉，但终归还是有影响的。如果其他人也加入制造细微差别的大军，我们就会创造一个整体、巨大的影响。在水资源短缺时，我一个人节约用水，不太会引起注意，但这确实对社会整体的节约有所帮助。在拔河比赛时，也许我对本队的贡献是微不足道的，队伍在没有我的情况下仍可能会赢，但由于我的参与，我正在对获胜的结果产生帮助，其他队友也不用那么费劲。

投票可就不一样了。请先假设我不去投票。如果我的候选人输了不止一票，那么就算我投了一票，我仍然无法帮他获胜；如果我的候选人获胜，那么就算我投了一票，对他获胜的事实也不会产生什么实质影响。

有些投票的理由或许令人信服，你可能会觉得投票是公民的义务。注意，这是一种古怪的责任感，毫无意义。你可能只是喜欢参与，或喜欢扮演投票者。进入怀疑模式，我们可能会支持马克·吐温的观点：“假如投票真能改变什么，他们就不会让我们投票。”再容我补充一点：“如果你喜欢，可以参加任何毫无意义的活动，但如果你去看望一下孤寡邻居，或者把家里的衣服熨好，岂不更有意义？”

“如果人人都这样想，那该怎么办？”这种老掉牙的论调吸引了很多粉丝，包括一些道德哲学家。他们的观点是：道德应该泛化。我们不该去问：“如果我不去投票，我可能去草地上散步，或者去摘一朵花，结果会有什么不同？”毕竟没有人会在乎这些。我的问题是：“如

果每个人都做同样的事情，这些行为会带来什么影响？”这就是一种道德泛化测试。

让我们来挑战一下这个测试。假设我真应该考虑“如果人人都……那该怎么办？”这个问题。如果人人都觉得，反正很多人会去投票，因此决定自己不投票，转而去做些更有意义的事情，那又该怎么办？这里就产生了一个难题：如何接纳或排除这种“很多人会去投票”的认识。也许，我应该忽略其他人投票的事实，假设我是唯一的选民。此时，我的投票就变得非常、非常重要，选举结果完全取决于我这一票。要是这样，我就应该拼死去投这一票。但这是不对的—因为我肯定不会真的以为我的票有那么重要。

我们必须回到现实，而不要总是去问那么多“如果……怎么办”。别人做的事，确实会被我们的一些行为所影响。前提是，如果你是总理的竞选搭档、偶像团体的成员，或是性感模特，那么当你宣布不投票才有可能影响到其他人。而我们中的大多数人都没有这样的影响力。所以，在下一次选举时，我们的任务好像应该是熨衣服、逗猫或者看望邻居。

不过，提醒一下：我强烈建议你别随便传播这一点。

15 做人还是做羊

托马斯·霍布斯（前面讨论利己时讲到过）曾写道：“人的一生是孤独、贫穷、肮脏、野蛮且短暂的。”有人立刻回应说，托马斯本人的人生可能就是孤独、贫穷、肮脏、野蛮且漫长的。

霍布斯描述的是在国家、政府和法律诞生之前的人类生活。人类天生好竞争，缺乏相互信任的理由，除非有一个强大的权威来制定法律、惩罚违法者。在自然状态下，人总是处在冲突中，或者至少总是在警惕、不安的状态下，时刻准备战斗。自然状态，即政府出现之前的生活状态，是一种持续的临战状态。由于自然状态如此吓人，以至于人类明显想要一个更好的环境。根据霍布斯的说法，人们会聚集在一起，同意由一个统治者、绝对权威来代表他们，统治他们，给他们以安全感，让他们能够过上舒适的生活。

我们会遇到许多霍布斯这样的谜题，尤其是为何自然状态下的人会甘冒风险相互信任，以达成某种协议。不过，我们先别管政府是如何产生的，让我们先假设：我们生活在同一个国家里，有一个由民主方式选举出来的政府。无论民主的程度如何，这里的法律都是强加给我们的，限制着我们的行为。出于某些道德或宗教的因素，我们可能不同意某些法律；我们也可能不同意另一些法律，仅仅因为它们阻止我们获得自己想要的。我们普遍关注的问题是：一个政府是凭借何种权力正当、合法地统治我们的？

我们为什么要守法？

我可以用更实际的例子来回答：我们遵守法律，是因为我们害怕不服从它的后果，不愿冒着被罚款和监禁的风险。为了尽可能地继续好好生活，更理智的做法就是服从。当被问到愿意做人还是做老鼠时，很多人往往会选择“吱吱叫、吃奶酪”。当被法律和警察约束的时候，我们大多数人都会“吱吱叫”。事实上，我们这群老鼠，也许更像一群羊，在共同的服从下怯懦地随大流。然而，我们的难题在于：是什么东西（假如它确实存在）让我们理所当然地服从法律？即使我们不服从，明显也可以选择远走他乡。

我们中的多数人由于国家的存在而受益：我们受到国家的保护，以纳税来换取国家的教育和医疗服务。我们的法律，肯定比没有法律要好。因此，作为回报，我们有义务遵守满足我们利益的法律。有种直接的反对声音说，这种服从法律的正当性，不适用于那些总体上没有受益的人。很多流浪汉依然过得很糟糕，露宿街头，无法享受社会福利，还被富人看不起。他们为什么要服从法律呢？此外，一些富人可能会争辩说，他们付出的比自己得到的要多—也许他们忘了，因为社会的稳定和社会不公平的存在，使他们获得了更多的保障，而且往往他们的财富还会被继承下去。

即使总体上我们确实从国家存在这件事上受益，也不代表我们对法律负有任何义务。我们是否签署过协议，同意我们接受福利作为服从法律的回报？如果有人问都没问就给我们买了杯饮料，我们有没有义务再买一杯回赠他？

“签约”让我们走上了另一条路，通往“社会契约”的道路。使国家和我们的服从成为合理的前提是我们同意这样的设置。一些哲学家，比如约翰·洛克（17世纪最伟大的政治哲学家之一）说，过去曾有一部分人订立了契约，选择由一个为他们的利益服务的权威所统治，社会就是这样产生的。当然，我们不相信历史传说，就算真的发生过，对今天的我们能有什么意义？我们又不是几百年前的人，没有签署过任何交易契约。

对于最后这种观点的回应，我们在生活中偶尔会发现可能会签署协议的迹象。我们都在使用国家的服务。洛克说，我们在英国的国王公路（现在叫女王公路）上自由开车旅行。这表明我们默许着国家的存在—难道这是真的？我们住在这个国家，使用它的基础设施，并不见得我们就认可它啊—不过，我们还有其他选择？我们多数人能随便移民吗？其他国家的法律允许外人随便入境吗？18世纪的哲学家兼历史学家大卫·休谟指出：这就像我们突然发现自己在大海中央的一艘船上，船长说，假如我们不服从他的命令，可以随时滚下船。

我们常常抛出理性来解救自己。的确，我们没有签署任何最初的社会契约；诚然，我们和社会上其他人很难达成一致。假设我们都是理性的，而且还没有形成社会，我们就必须创造一些社会的基本原则。假设我们不知道自己的性别、种族、能力，还有我们在社会中可能达到的地位，无论是通过偶然还是天赋获得的地位。处在这样一个原始的位置，站在“无知之幕”[11]背后，我们之间的一切条件都是公平的；即使我们仍是个体，我们的思想也不会被一种违背他人利益的利己主义所扭曲。更重要的是，我们的共同理性和共同利益，必将引导我们去看待、接受构成所有公平法则、利益和权利的东西。在无知之幕背后，我们认可了一个容许基本自由的社会，不以无谓的理由歧视个人，并在个人遇到困难时提供救济。这似乎是理性的选择。毕竟，站在无知之幕背后，我们不知道自己会不会沦为少数群体或者陷入困难。如果我们今天的社会拥有了这些特征，那么站在幕布之后的认可行为就是理性的，那么，我们今天的服从就是通过认可这种假设而证明的，由此，这种认可就能被看作一种假设的契约。

对于这种观点，有一种嘲讽般的回应是：这种“假设的”契约，不配形成明文的法律，假设的认可不等于真的认可。然而，这种回应却忽略了一点：合理的理由恰恰有可能包含假设的理由。

“你为什么要跟他打架，不顾他的抗议，把他从悬崖上推下去？”

“因为，假如他是清醒的，就会反抗我，避免坠崖而死。”

我们寻求了无知之幕、理性和假设认可的帮助，即使是这种假设也会遇到内在的难题—这种幕布背后的理性到底是什么？例如，将自由建立在高税收带来的高福利之上，这是不是理性的？此外，假设你在生活中坚信“侍奉上帝能得永生”，那么拒绝幕布背后那些吸引人的自由原则，对你来说一样是理性的。

无论我们如何解释全体无条件服从法律这一点，在某些时候，站

在道德角度，我们也可以选择不服从。也许是在多数人出于人道主义而违背法律的时候，某些政府制定的恶政、暴政才得以避免。也许是在多数人敞开同情的心扉，不再像老鼠、羊群一样盲从的时候……

请注意，我说着、你读着，这都很容易，因为我们多半是正襟危坐地读着这本书，不需要站起来被数人头，也不必忍饥挨饿，在绝望的环境中挣扎求生。回想一下第8节的米勒比起穆勒有多幸运吧。我们中的很多人都是幸运的—凭着运气，我们成了少数的幸运儿，活在世界上大多数可怜人中间。再想想霍布斯在本节开头说的话，这些可怜人的一生，当然是肮脏、野蛮且短暂的。

16 保安官、土匪与因果链

在阻止土匪班迪抢劫某个偏远牧场的战斗中，保安官身负重伤。他伏在一匹忠实的老马身上，老马把他驮回了小石城（忠诚的马都会这样）。而土匪头子班迪回到了他山里的土匪窝“班迪之家”，对手下炫耀说：“我打死了保安官。”然后他把抢来的财物摆成一排，开起了庆祝派对。受人爱戴的保安官回到小石城，由城里的医生照料。城里有一群喜欢私刑的暴民，他们则开始寻找那些土匪。保安官是执法者，明确表示反对私刑—“我只是被打中，我还没有死。”虽然他让他们把土匪活着抓回来，但他（确实）害怕发生更糟的事情—不仅是对土匪更糟，对法律的尊严来说也更糟。

土匪们在班迪的庆祝派对上喧闹不已，喝得酩酊大醉，而暴民们骑了几天的马，不费什么功夫就找到了他们。班迪被他们抓起来就地绞死了。暴民们回到小石城，医生仍在努力抢救保安官。医生竭尽所

能，但依然徒劳（肯定因为医生喝多了）。几周后，保安官死于伤口感染，死前仍然对暴民们动私刑耿耿于怀。请注意，我们已经遇到了问题：由于医生自我放纵、沉迷酒精，是否应该由医生—而非班迪—对保安官的死承担直接责任？我们先把这放在一边。假设医生高度尽职、滴酒不沾，很明显是班迪杀了保安官，保安官的直接死因是枪伤。

班迪什么时候杀了保安官？这个问题真令人费解，他是开枪打中保安官时杀死保安官的吗？难以置信，因为在枪击发生几周后保安官还活着，所以他不可能是在枪击瞬间被打死的；而在枪击后的一段时间，保安官明显还活着。在他死的时候是班迪杀了他吗？这似乎也不对，因为保安官去世的时候，班迪已经被暴民们处死许久了。死人怎么能杀人呢？又不是说班迪的尸首在绞刑架上来回摇荡，恰好踢死了保安官。

枪杀发生的地点也让我们摸不着头脑。枪击发生在牧场，但保安官没有死在牧场，而是死在小石城；但班迪却从来没有到过小石城。当保安官最终死在小石城时，班迪已经在山里凉透了。

保安官的死发生在何时何地？

这可不单单是学术问题，也是法律问题，法律必须对这些事实做出清晰的判定。假设班迪的杀人行为是刻意的（其他的条件也都满足了），那么保安官就是死于一场谋杀—但谋杀发生在何地？是何时发生的？而案发地点可能与判决密切相关，因为这通常会影响量刑结果。在某些国家，谋杀罪会被判有期徒刑（一种比较短的“无期徒刑”，比如十年），在另一些国家，杀人犯会被直接判死刑（一种瞬间的“无期徒刑”）。而案发时间也是密切相关的因素，因为要根据犯罪时间和罪犯的年龄来依法判决。

要正确看待这个问题，只需记得：法律会对一切事实做出判决。考虑到对现实的影响，我们在这儿只要做出决定就好了。有一种错误的观点认为：我们通过调查一切，就能准确地推断谋杀恰好发生的时间、地点。错误的根本在于，当我们需要精确的时间、地点的时候就一定能找到。

例如，1892年，在弗吉尼亚州发生了一起谋杀案，但“弗吉尼亚州”和“1892年”都是比较大的概念。毫无疑问，我们还可以更精确地描述谋杀案，而不该随便假设。原则上讲，为满足条件的高度特异性，我们总是要精确找出谋杀案的时间和地点。而“谋杀”的概念，既不需要限制在某一特定时刻，也不需要精确的地点，不会像“某时某地最先响起了警报声”那样精确。

再回到保安官和土匪的故事，故事里给出了正确的描述。保安官被枪打中了，这才是他的死因，因为几周后在另一个地方，保安官死于伤口感染。法律工作者应该决定什么情况下适用哪些法律，而且，基于公正原则，他们需要确保事件的前后一致性。这就是我们可以讨论的地方。

*　　　*　　　*

或者，我们还能多讨论一些。在生活中很多情况下，我们还没有遇到应该运用哪些规则、法规、法律做决定的需求。想象一下，有一场足球比赛，一名球员在被射杀前踢了一脚球，几秒钟后，球滚进了球门。死去的球员进了一球，比赛规则允许这样吗？我不是踢足球的，不太清楚，但在比赛中发生这样的事是有可能的，可是没有特定的规则来处理这种极个别的意外。或者，想象一下，有个国际象棋手走了一步棋，突然心脏病发作，当场猝死；他的对手研究棋盘，逐渐意识到自己陷入僵局，决定投降认输。这个棋手在他死后赢了，规则允许这样吗？

我们不应该感到意外，现实中，关于某些人的规则，是在他们死后才开始适用的。有些人故意服毒，效果很缓慢，但只有当他死后，预谋自杀才算成功，而不是服毒的那一刻—但在这种情况下，关于他何时自杀并没有一个明确的答案。班迪在死后才变为谋杀保安官的凶手，这不奇怪，就像一个住在纽约的女人，会因为上海的一场意外变成寡妇，比如她的丈夫死了；她也可能突然当了姥姥，因为她女儿在千里之外的伦敦生了孩子。假如依据这样的事实，就断定纽约女人本身会因为上海和伦敦的变故而发生变化，这也是错的。17世纪的德国哲学家莱布尼茨就犯了这个错误，他倒是用自己的一生证明了一个道理：一个人真实情况的改变，并不一定能改变这个人本身。

莱布尼茨一生争名夺利，死前却幡然醒悟，只有他的秘书出席了他的葬礼。他最后被葬在一座无名坟墓里。后人研究了他的大量著作（还有许多未公开的研究），并对他做出了重新评价。他是一位伟大非凡的哲学家与数学家，他的智慧理应受人敬仰；当然，尽管出现了一些小插曲，他的名声却没有丝毫动摇，这是由于他的成就在几百年当中传播的因果链的作用。

我们平常所做的一些事，也和因果链息息相关。我们的注意力往往只集中在眼前的事情上，却没有关注几百年后的影响。

这里还有个例子：萨曼莎（Samantha）倒出了一桶汽油，扔了一根点着的火柴，火柴点燃了汽油，烧着了窗帘，导致木地板被烧光，再导致房倒屋塌、火灾蔓延，再导致周围的人惊恐尖叫……“房子是不是被萨曼莎烧毁的？”这个问题要看在最初的倒汽油和扔火柴之后的一段时间里发生了什么。但是她最初的那个“行为”不是持续了好几年。

人类冷冻精子、卵子和胚胎技术的发展，也会引发更多的问题—在这一领域，会遇到“我们何时何地当上父母”的问题。奥斯卡（Oscar）的精子和奥利维亚（Olivia）的卵子是在2007年被提取

的，2011年人工授精，2014年受精卵被植入子宫，2015年孩子出生。问题是，奥斯卡和奥利维亚是什么时候当上父母的？假如他们在提取精子和卵子时都死了，比如，先后死于2008年、2012年，该如何判断？生活中，有些渣男自豪地说“我稀里糊涂就当了爹”，在未来的某一天，可能无论男女都能这么说，甚至躺在坟墓里也能这么说。

坟墓或许是个“美丽、安详”的地方，但即使在那里面，我们已经安详地死去—死了很久—还是有可能当上父母的。

17 比较有钱是我的错吗

毫无疑问，我们生活在一个不平等的社会里。许多人，并非由于他们自己的错，只能靠微薄的工资度日；或者根本没有收入，勉强活着，还异想天开地渴望国家的救济。穷人的生活条件恶劣，身体不健康，毫无改善的机会，他们的孩子会发现自己也是穷人。我猜，这些“穷人”一部分是骗救济的，根本不穷，但这并不代表我们应该忽略真正的穷人。社会应该更加平等，人们理应享受更大的平等，提高生活水平，获得医疗和教育的机会，也理应享有更多的机会平等。继而，还有全球贫困问题……

女议员波莉·蒂希安（Polly Titian）在议会大厦附近的酒吧里兴致勃勃地接受采访。出门时，她把一枚1元硬币扔进了乞丐的帽子，坐着私人司机开的劳斯莱斯飞奔回到富人区的家里。她要去接她的孩子们，他们刚从一所著名的私立学校放学，接着她会带他们赶去她停泊在圣特罗佩兹港附近的游艇，然后去度假。在度假期间，她的孩子们会享受额外的私人辅导，波莉希望他们在学校考个好成绩。

波莉—准确地说，蒂希安夫人—是贫富矛盾中的极端个案。她和许多政治家一样主张废除私立学校，但还是把自己的孩子送去私立学校；她和那些鼓吹、布道的宗教领袖一样，为无数无家可归的人搓手哀叹，但却坐在悬挂着伟大艺术品、装饰精美的教堂里侃侃而谈。她和各国领导人、企业家、政客、名流一样，在晚宴上一边讨论全球饥饿，一边享受美酒佳肴。其实，她可能和我们中的很多人一样，都认为世上存在不公平、不公正等现象，但对此毫无作为。

我们可以把波莉的这些行为简单解释成虚伪。她知道自己该做什么—捐更多的钱—但她是自私的。也许她不是意志坚强的人，而是意志薄弱的人，即使是从她自己的角度来看。让我们不要止步于这种答案，我们暂且假设她是真诚地想要改善社会的。

假如知道自己富有，你还真诚地渴望更平等的社会吗？

我们很容易联想到“香槟社会主义者”12这个词，但许多非社会主义政治家也致力于寻求更广泛的平等。相信有些人—比如波莉—确实是真诚的，这可以接受。她能意识到某种帮助他人的义务：她拿出小额捐款，还为争取更广泛平等的候选人拉票。然而，她在不降低自己生活标准的前提下，依然可以付出更多。她可以捐得更多、更多，却仍旧过得舒适，哪怕没有私人司机开着劳斯莱斯，没有游艇和孩子们的私人辅导。

她或许会为自己的行为找找借口。她会承认无法放弃财富，尽管她心里知道应该放弃。我们可能会认为她不够理性，昧着良心撒谎。但我更想知道的是，尽管她寻求更广泛的平等，可她是否能够拒绝帮助更多的人？考虑到她确实为人们提供了一些帮助，所以她不是那种事不关己高高挂起的人。那么，她的这种立场合理吗？

无论她做什么，社会都不会发生太大改变，仍然会从根本上产生贫富差异。所以刚才的立场是不合理的：她拿出了小额捐款，那为什么不多捐一些呢？确实，如果她只关心穷人的相对贫困，那么她捐得再多也是一样。但是，说她的捐款无法根本改变某些穷人的状况，这也是不对的。改变某些穷人的命运，往往是寻求更广泛平等的动力，而如果波莉捐得再多一些，至少可以改善少数穷人的生活。

也许她觉得自己没有义务去纠正这些社会上的不公平，比如收入不平等，因为这不是她的错。然而，她心里觉得，在这些事情上她确实负有某种义务，例如应该推动实现更平等的社会："请选民见证我的工作。"看起来，波莉似乎正闭眼沉思，思考自己还应该做些什么。

* * *

波莉如何看待自己的富有和地位，是一个重要的影响因素。我们假设她是合法取得财富的，但她可能会同意，考虑到周围许多穷人的状况，她没资格独占这么多的财富。或许她在股市上赚了一笔，又或许她继承了一大笔遗产。我好奇的是，某些人鼓吹机会平等和多劳多得，同时却又强烈反对征收遗产税—就好像他们继承的财产应该与世隔绝，被排除在价值平等和机会平等问题之外。遗产在人们眼里通常是"不劳而获"，就像社会福利那样。注意，如果我们把父母和孩子看成一个利益整体，那么遗产税就相当于把左口袋的钱放进右口袋。然而，我们有充分的理由先不考虑父母和孩子这个问题。

也许波莉的财富来自她过人的商业手段，承受的商业风险。即便如此，她当然本应该更好地帮助自己的员工，而且事实上，她的商业成功正是发生在不公平的社会里，无疑是从中受益的。她也庆幸自己具有这些商业手段。

认为应该有更平等的社会，跟你觉得自己应该帮助实现它，此二

者是有本质区别的。如果提高税收，福利分配也会发生相应的变化，波莉的财富会大幅缩水，她觉得这根本不用担心，因为她很清楚其他富人的财产也一样缩水了。然而，如果她通过慈善捐赠减少了财富，那么与那些一毛不拔的富人一比就得不偿失了。她也会背上这种负担，而且这其实是因为她决定了帮助一部分穷人—这还能算公平吗？此外，她可能会宣称，凭借她目前的财力足够影响政府部长的意见，从实质上推动后者落实改善贫困的政策（而且会马上补充，她的贵族头衔可不是靠财富获得的）。她说的这些影响力我们无法证实，它们是否真的那么强大，强大到足以证明她不给贫困者、赤贫者提供大量捐赠是合情合理的，这很值得怀疑。

波莉会坚持认为，慈善捐赠让穷人产生依赖心理，我们最好还是活在一个人人能够体面地工作赚钱的社会里。当然，通过慈善改善穷人的生活，比不做慈善和不提高生活水平始终要好得多。

一些人会赞成“财富是点滴积累的”这类口号—巨大的不平等总有一天会让所有穷人受益。这句话根本站不住脚，请记住，即使这句话有点道理，它也不是富人置身事外，不帮助穷人的借口。富人确实应该做些什么，无论是通过捐赠，还是纳更多的税，至少不要偷税漏税。我们能让蒂希安夫人的财富与她对社会平等的承诺保持一致吗？“比较有钱”，这不正是为那些忧心忡忡的富人准备的行动理由吗？

18 男女真的平等吗

男女平等在哪里？女人与男人不同，普通女人不同于普通男人，

女性个体亦不同于男性个体。两者从生物学角度看区别很大，在基因层面也是这样，当然，在生殖特征和预期寿命上同样有区别。的确，男人和女人是有些共同特征，至少他们都属于人类。的确，尽管女性和男性在身高、体重和鞋码上都有差异，但在哭点、性倾向和购物欲望等方面，一些女性和男性是平等的。从生物学角度看，女性和男性在许多方面，比如在情感、智力和直觉上都有所不同，这不奇怪。在很多方面，女性和男性内部的个体之间也有差异，女性个体与男性个体的差异就更多了。

性别平等通常是一种简称，或者说简明表达，意思是说：女性和男性应该被平等对待—并且这种平等对待是正当合理的。平等对待男女，与平等对待健康与不健康的人，道理是一样的。双腿受伤的人需要治疗，而没受伤的人不需要治疗；如果有必要他还会需要一种特殊治疗—心理辅导。为男性筛查宫颈癌或为女性筛查前列腺癌，都是荒唐的行为，都只是在提醒我们：对不同性别的人区别对待是合情合理的。

这里的难题是：到底是什么促成了性别平等的需求？到底什么才是合理的平等需求？或者，我们换种问法，换成一个普遍问题和一个特殊问题：

男女之间的哪些差别应当被保留？为平衡男女的平均预期寿命，是否应该优待男性？

呼吁男女平等，可能是号召对男女双方，以及他们在社会中的作用予以平等关注。这种对平等的关注，往往只限于某种机会平等，而不是结果平等，但有时两者却纠缠在一起。

一般而言，没有什么好的理由能决定一种性别的生命优于另一种

性别的生命—尽管偶尔确实会有。在社会人口减少的情况下，鼓励女性生育孩子可能是政府优先考虑的问题，这表明女性比男性拥有更多生育资源。如果夫妻双方都不愿意生育，那么政府就有充分的理由鼓励生育。这些并不是呼吁男女平等的例子，这些例子是为证明：不平等的待遇是由于某种价值产生的，诸如为了社会延续，或者必须有足够的适龄工作人口来维持社会运转。此外，这些例子也不一定对女性有益，反而可能会对一些喜欢丁克生活的女性造成心理压力。而在某些国家，生育则受到限制，这又产生了一种相反的压力。

这里有个简单的观点：性别平等—无论是何种平等—总是值得优先考虑。此外，我们关心这个问题，并不意味着生命能以同样的方式得到平等的发展。有些男性想要孩子，有些不想；同样，有些女性想要孩子，有些不想。假如我们想要的不是不分性别地对生命予以同等关注的模糊表达，那么我们仍未找到“性别平等”这一需求的核心。

有时，对于平等的需求源于性别比例，但当同一职业、同一专业里的男女数量极不对等时，就另当别论了。很多具有女权主义思想的人会抱怨说：比起男人，有更多的女人在家里带孩子，没有带薪。然而，为什么说假设男女数量对等是我们讨论的必要前提呢？或许生物学家可以为我们解释这种数量差异，或者，这种数量上的差异没有过错。

这种差异或许没有过错，但它可能还是有问题。这种在男女数量上的差异，可能不是来自生物学的原因，而是来自社会不平等或强迫。

先看不平等问题。无论两性在生物学上有什么差异，我们都无法断定一个性别可以投票，另一个不能投票。然而，议会、国会和参议院里该不该男女数量平等，又另当别论了。如果代表机构理应代表选民的意志，我们难道不应该保证哲学家、同性恋者、芭蕾舞爱好者甚至罪犯的代表在议会里占一定比例，无论投票结果如何？在议会中要

求两性平等的呼吁，表明女性和男性作为不同的群体，存在差异明显的平等需求。矛盾的是，这种对两性平等的特定需求，可能正是由某些重大的性别不平等或不必消除的不平等所导致的。

再回到就业问题。如果女性面试被拒绝，仅仅是由于她们的性别，这往往就是不公平的。相比之下，如果一个剧组只想招男演员，那就不算不公平了。如果美容院老板意识到客户更喜欢女性的触摸，或至少是为店面形象考虑，更喜欢雇用女性，这对男性来说也不算不公平。当然，女性和男性应该同工同酬。然而，假如（仅仅是假如）在这方面有某些习俗甚至法律规定，那么女性比男性更有可能放弃工作来养育子女，因此雇主当然倾向于选择同样能干却没有这种风险的雇员。这显然不能算不公平，或者确实不公平？

如果女性被迫生孩子或被期望生孩子，这种歧视性的做法可能不太公平。如果仅仅因为“她们是女人”，就说她们必然想要孩子，进而辞退她们，这种做法可能也不公平。还是，这些做法是公平的，或许能说得过去？然而，至少在表面上，许多女性和男性不需要强迫，本身就有生育的意愿。此外，从生物学角度看，女性因产假离岗的时间往往比男性更长，假如没有特殊条款，这可能会影响女性的职业发展。因此，许多人认为在这种情况下，公平原则要求我们为这类女性提供优待。

一旦我们要合理解释这些优待—我们必然会走到这一步—就很难找到坚实的立足点。这里有个愚蠢的例子：有些人可能确实想当消防员，但完全没有相应的体力和耐力。可以假设，没人会真的认为这种人应该被特殊照顾，比如给他们特殊的训练和药物，或者降低对他们的岗位要求。某些人确实比较体弱多病，相比于未来的消防员，我们经常会给这样的人许多优待。我们这里的难题是，生活中有哪些优待是合理的？

“强迫！”我们来到了第二个影响性别平等的重要因素，能支持特

殊优待的因素。有一种对女性的形容是“温驯的主妇”—她被洗脑了，被驯服了，变得更喜欢顾家。但是这不是她真正想要的。她就像奴隶一样，在奴隶制度下长大，对外界一无所知。在一些传统社会里，妇女显然不能自由产生个体意识，被剥夺了受教育的权利，被迫戴上面纱，甚至过得更糟。在自由社会里，社会压力和习俗仍然会限制各种自由选择。这里又引出了一个难题：哪些限制更加重要呢？毕竟，我们似乎不该为了“银行禁止男员工穿裙子”而烦恼。（其他关于“豁免权”的内容请见下节。）

当我们能自由选择时，却还是出现男女数量差异的结果，我们依然觉得哪里有问题，这是为什么？一些人认为，两性之间的数量差异—如公司董事会、数学家和国会议员里的男性更多—确实表明了女性自由的缺失。教育不当或文化上的压力肯定可以解释这一点。因此，对于那些遭受不公正的人，应该给予特殊照顾。但是，我们怎么知道这种压力一定可以解释差异呢？确实，在很多情况下，在一些国家的许多场合，我们会明显感受到对女性的有形的强迫和压力。但是，假如没看到明显的强迫，就认定男女数量差异源于某些不易察觉的强迫，这也是一种既不合理又很诡异的结论。

有一种看似假设的假设更让我好奇，即如果男女数量差异是由“自然”“生物学”的原因造成的，这种差异就可以接受。这就好比有人相信抚养后代和文化传承并不是源于自然天性，不然它们还能从哪儿来呢？进一步说，为什么在判断事物发展的时候，我们总是喜欢谈所谓“先天、后天”因素的差异？的确，我们总是想干涉大自然。

这些论点，不该让我们对世界上数百万因性别而遭受不平等对待的女性视而不见。这个可怕的事实又提醒我们应该重视另一个事实—还有数百万的男女因战争、宗教不宽容、政府腐败和他人的冷漠，正在遭受不平等的待遇。

* * *

生活可真不容易。以下是哲学家亚瑟·叔本华所说的一段话：

女人最适合护士和幼教工作，很简单，她们自己就很幼稚、愚蠢、目光短浅。总之，她们一辈子都像个大孩子……你可以想象一个年轻女孩每天和孩子一起玩玩具、跳舞、唱歌的场景，但你想象不出有哪个男人会怀着世间最美好的意愿去代替她。

毫不意外，叔本华遭到了女士们的口诛笔伐。他还能希望我们怎么评价他？他又是怎么推导出这种结论的？然而，就算我们该痛斥叔本华，也不该抛弃所有证据，坚持说女性和男性在观念和情感上毫无差异。女性和男性的自由选择，可能会导致他们在生活方式上的巨大差异，以及不同职业中的性别比例差异—而且，在某些情况下，自由选择似乎仅仅会导致生活方式的差异和男女比例的差异。

可以说，我们追求的终极理想应当是人类的共同繁荣。对两性平等的呼吁，使我们更加认识到不同的女性对美好生活的向往。也有越来越多的人意识到为人父母的重要性。有些国家一般通过提供产假和陪产假来鼓励生育—在这些国家，人们并不担心（至少不明显担心）人口显著减少。下一个问题是：相较于不愿生育的男女，是否应该优先为生育子女的人提供特殊照顾？不愿生育的人，如果希望社会繁荣，就不该因为旅行、志愿活动中断自己的工作，至少不该为了喝香槟中断工作。

人类的繁荣有各种各样的呈现方式，而不同群体出于不同原因，往往会获得较多的机会，进而比其他群体更加繁荣。社会优先选择了一些群体来带动其他群体的发展，然后就放着不管了。可是，哪个群体更值得优先发展呢？哪些歧视是公平的呢？哪些平等是更值得追求的—性别平等、教育平等，还是关乎生活质量的收入平等和结果平等呢？

多数人认为，最低限度而言，合理的预期寿命是人类繁荣的核心

要素。就此而言，在许多国家里，男性比女性的寿命更短，就像与贫富差距那么明显。提高男性的平均预期寿命，通常会使男女双方都受益。那么，在这种情况下，社会资源应该被用来促进性别平等吗？也许答案是“应该”。也许，男性应该有比女性更低的退休年龄或额外的医疗保健，或更多的休假。这总该是要优先考虑的吧？我们应该在这里讨论一下？

关于性别平等，那些令人纠结的核心问题依然存在—有哪些性别不平等属于性别主义（毫无理由地歧视一种性别）呢？我们应该或者不应该推动哪些性别平等呢？毕竟，对女性美容师的需求比对男性美容师的需求要大得多，那么这一现实需要改变吗？

19 医生、良心和豁免权

有时，在某些国家，男女纷纷应征入伍，为国家和国王而战，为独裁者或民主而战。然而，在另一些国家，在某些时候，某些人是可以免除服役的，理由是他们有着根深蒂固的信仰。出于良心拒服兵役的人会真诚地认为：“从良心上讲”，他们应该免除兵役。

至少在英国，天主教医生、护士和外科医生可以直接拒绝参与堕胎手术。他们深信堕胎等同于杀人，至少是杀了潜在的人，因此他们有理由拒绝需要医疗救助的女性。在理想情况下，天主教的福利机构只可能接受已婚的、异性的夫妇来领养孩子。天主教徒深信同性恋夫妻无法提供合适的家庭环境。而在现实中，英国的此类机构没有排除同性恋人群作为收养父母。这种理想和现实的差异会不会令人困惑？

至于锡克教徒，由于他们敬奉包头巾，可以有权不戴安全帽。雇主们会按照一定需求修改企业的着装规范，以便让信徒可以选择穿戴亚莫克[13]、尼卡布、罩袍、十字架上班。但是绝地教（Jediism）[14]的创始人被禁止穿戴连帽斗篷，尽管他说这身打扮对他创立宗教至关重要；在伦敦市议会开会时，男人通常不能穿裙子，女人也不能穿比基尼。这都不难理解：人们当然会怀疑绝地武士信仰的真实性，也会怀疑男人穿裙子和女人穿比基尼在讨论公共议题时的必要性。

令人费解的是，为了推动就业和生活方式的平等，有时也需要少量的不平等。无论是在法律上还是在现实中，之所以会有这些例外和豁免，一般都是为了照顾某些教徒。那么，允许某些特定的豁免，不允许其他豁免，其中存在哪些道德上的标准呢？如果医生可以拒绝堕胎，那收养机构为何不能拒绝同性恋夫妻当收养人呢？如果某些女教徒在工作中可以穿戴罩袍和面纱，那么爱开玩笑的无神论者为何不能穿印着先知头像的T恤呢？

我想从法律规定、工作职责、社会职责和义务中寻找一些合理解释，但这些通常是我们无法免除的，这就让我转向寻求道德。

人们常常认为，深刻的观念都源于某些宗教基础。这个观点颇值得怀疑。宗教确实给人以深刻的观念，但主要的非宗教运动也一样可以（例如，生态保护运动）。当然，后者有时也会带来坏处，就像某些不靠谱的政治运动口号。

怀着深刻信仰的人会发自内心地说：如果做了某些事，我就无法原谅我自己。他们可能会面对良心的审判，可谁知道良心在挣扎什么呢？如果良心或深刻的信仰能够证明那些豁免是合理的，那么坚定的种族主义者就可以用这些豁免来抵制反种族主义的法律；而不喜欢女性的雇主，则会给女员工较低的工资。我们必须考虑得更多，最起码深刻的信仰、良心的挣扎，这些在道德上绝不该受到谴责。某些东西即使是错的，也应予理解，因为这些对教徒们来说至关重要。有时的

确是如此。

即使是狂热崇拜战争的人，也可能会尊重那些在道义上对战争进行评判的人。即使是最坚定的女权主义者也会认识到，堕胎会造成真正的道德困境。关于战争和堕胎的豁免理由，对我们如何尊重他人的生命提出了明确的道德呼吁。在这种情况下，我们至少应该接受豁免的可能性。那些根深蒂固的观念，显然是“关乎他人的”，最初是为了保护他人。当然，这不能解决关于豁免的难题，无论是关于他人的，还是仅仅关于个人的，它们都应该得到允许。

例如，遇到现实的极端的情况—士兵不够，医生太少，无法给他们相应的豁免权。然而，考虑现实情况，确实可以促进一些豁免的实现。和平主义运动的成员不太可能是好的士兵，但他们可能会给予战争伤员很好的救助。无可避免的是，人们必须权衡这种矛盾和现实的因素。当然，假如没有豁免，某些信徒可能仍会拒绝做他们反对的事情—比如通过辞职—但是，事实上，现实中的不利条件往往会导致“根深蒂固的信仰”变得不再坚定。他们往往会妥协，继而随心所欲地篡改原则。

在讨论不同信仰的人如何和平相处的时候，难免会遇到一些灰色地带—当权者和大众都需要慢慢适应和调整。

我们再谈谈收养机构。天主教会的担心确实考虑到了他人：他们想要的是他们觉得对孩子最好的收养条件，而同性恋夫妇可能只看到了他们的同性恋恐慌症。我们应该如何看待这个问题？假设有足够多的非宗教收养机构，假如有一个允许孩子受到宗教熏陶和教育（颇有争议的教育）的社会，教导孩子某种性行为是不道德的，那么行为整体性的原则，就要求我们体谅天主教会的那种担忧。

最后，豁免取决于一些现实的、混杂的因素。这可能会让某些读者感到失望，但如果谁认为有一种标准能快速准确地判断在什么场合

应该做什么，这种观点通常也有问题。

有时，战争狂人也会站在法庭上争辩说“我只是尽我的职责”，假如法律都这么糟糕了，那么能否获得对某一义务、职责的豁免也都无所谓了—这时候需要的就是不服从，要站起来公开表明立场，或者像“核裁军运动”15成员那样，坐下来表明立场。但是请记住：那些古老、神圣的经典，不能仅仅因为带有“神圣”的光环，就能成为我们“站起来”或“坐下来”的可靠依据。

20 一切都是相对的吗

在某个传统国家里，通奸的女人会被处以石刑—一种缓慢、痛苦和耻辱的死亡。在今天的英国，对通奸没有明确的法律制裁。有些英国人认为女人通奸是不道德的；其他人，包括女人的丈夫，可能会觉得这没什么。在欧洲、美国和其他地方，多数人都认为石刑是一种惨无人道、大错特错的行为。有人会说，这表明这种事情都是相对的。相对于她所在的国家，她的行为是错误的；而相对于现代文明国家，她的行为并不算错，或者没有那么离谱。基于她所在的国家的道德和法律，她受到了应得的惩罚。

许多年前，在一场学校辩论赛中，我对“打倒迷你裙运动”表示赞同。我支持这一运动，我能用“打倒”（down　with）16这个幽默的双关语来参与男生话题。当时迷你裙很流行，可没过几年它就过时了。时尚总是来匆匆、去匆匆，那些用以表达时尚的形容词“时髦”“酷”“流行”“新潮”“超棒”“时兴”也一样来去匆匆。我们认为有吸引力的、大胆的、能接受或被冒犯的东西，都是针对于它们所在的当下情境而言

的。据说，男人曾经会因为瞥见女人露出脚踝而神魂颠倒。回想一下，你年少时初尝红酒的味道（是不是很难喝？）和你现在品尝红酒的味道；对比一下，韩国人和英国人对“奶汁炖狗肉”这道菜的反应；对比一下古希腊的“美少年之恋”与当今西方的类似关系；再对比一下苏格兰人对风笛的感受和英格兰人觉得这是噪声（抱歉，是声音）的感受。

文化相对主义者，通常将这种相对性推展到了道德层面。他们声称，道德上的对错与社会密切相关。这些“广义的相对主义者”（我是这样称呼的）进一步将相对性扩展到了所有真理上。例如，他们说，“上帝存在”对信徒而言是真理，但对非信徒来说，就是错误；或者“地球是平的”对于中世纪的多数人而言是常识，但对我们来说就是谎言。他们可能会说：“当我说某件事情绝对正确—不是相对—的时候，不过是在表达我的观念。我无法跳出个人局限去寻找事情的真相。”一些相对主义者觉得，根本就没有所谓的“绝对”，一切事情都是相对的。

一切价值和真理都是相对的吗？

可以说，当表面上的真理关系到道德问题—道德上该做或不该做某事—而非现实问题时，相对主义似乎更占优势。道德相对主义获得了许多世俗主义者的支持。想想看前面讨论的石刑，道德相对主义者有时会错误地推断出：我们干涉别国习俗的行为是错误的。如果这一结论来自一个绝对主义者—这种干涉行为是“绝对”错误的—那么它就和相对主义者所说的“所有道德判断都是相对的”产生了矛盾。这些相对主义者不能坚持自己的立场。这是我们驳斥这种相对主义观点的可靠依据。

道德相对主义者或许会认为：相对于某一群体的（他们自己的）

价值观，干涉别国的（相对的）价值观是错误的。如果他们真的这样想，我会觉得很逗，因为这只是一个“相对的”问题，无法说服我接受他们的观点。

尽管相对主义似乎天然倾向于支持自由、宽容（尽可能地不要干涉他人），但没有任何充分的理由说明他们为何这样选择，相对主义者不能坚定地告诉国家、教派或个人：当他们把自己的价值观强加于人时，是“绝对”错误的。这些国家、教派或个人很可能竭力传播的他们（相对的）价值观。“所有的道德判断都是相对的”，并不能证明我们的某些结论—身处本国的我们，即使从相对的角度而言，也不该干涉别国的做法—绝对正确，就像它无法证明“我们应该干涉别国做法”的结论是正确的。

一旦道德被认为是相对的道德，就会产生下面这个问题：道德相对于什么正确？相对于我们生活的社会？相对于教派、政党、工会、俱乐部这些我们归属的群体？相对于其他权威？相对于我们自己？无论答案如何，我们都应该去问问相对主义者：你的答案是否仅仅是“相对正确”？也就是说，你的答案仅仅对你或你的群体而言是正确的？假如他们回答“是”，那我们干吗要接受它？如果他们回答“不是”，那他们就不是真的相对主义者。

我的学生偶尔也会信奉相对主义。当我指出假如他们是对的，他们就不应该抱怨我给他们打低分是错的，这时他们才会正视自己的愚蠢。“我们的论文写得很好。”他们肯定地说。“当然，”我说，“但因为没有绝对的非相对价值观，相对于我此刻的感受，你们的论文就应该得低分。”

许多左翼分子也会选择道德相对主义，因为他们希望人们尊重他人的文化身份。这使得他们陷入了矛盾的境地，因为他们的相对主义倾向与他们的（必然正确的）判断很难保持一致，比如他们认为妇女不该被强迫戴面纱、行割礼，或者被人处以石刑。当然，让我赶紧补

充一点，如今西方社会有许多弊病，比如女性常常因为有老公、孩子感到压力，甚至因为单身感到压力。如今在英国，无论男女都会有挫败感，或许是工作不顺利，或许是供不起房子，或许是养不起车。

文化和传统值得尊重，不等于所有文化和传统都值得尊重。这确实等同于承认某些尊重行为是绝对的，而不是相对的。令人费解的是，我们如何划出一条界限，或者说，我们怎样能找到自己划出的界限。

* * *

古希腊的诡辩家普罗泰戈拉（Protagoras）被公认为广义相对主义的鼻祖，他有一句名言："人是万物之尺。"大意是，真理永远是某一个人的真理，没有所谓的"绝对真理"。对此，有种快速且正确的回应是：我们应该质疑他这句话的价值，也应该质疑所有支持相对主义的观点的价值。"一切真理都是相对的。"这句话是相对的，还是绝对的？假如是后者，那么这句话就是自相矛盾，我们就该抵制它。如果是前者，假如这句话的意思是"对我普罗泰戈拉而言，所有真理都是相对的"，我们就该回答："你说得很对，普罗泰戈拉先生，但我们凭什么要相信你所说的？毕竟，你只是在谈论你个人对事情的感受，而非事情的本质啊。"

普罗泰戈拉跳起来大吼道："可是，我是伟大的普罗泰戈拉啊！我思考过这些事情，也看见过……"讲到这里他犹豫了—他无法继续畅所欲言影响我们，因为他必须得说出自己的观点确实比别人的好，而不仅仅对个人来说好。他应该打算说："我看见过……呃……真理。"我们就此打住吧。

让一个道德相对主义者站在一个受着折磨、惨叫着的无辜儿童面前，问他是否仍然认为这样做只是相对错误。

让一个广义相对主义者站在有高铁飞驰而来的轨道上，问他是否

真的认为他要死了这件事只是相对正确。

21 名为健康的风险

假设你是个外科医生，也是个哲学家，你是某个一流的器官移植专家团队的主任，有多次手术成功的优秀记录。在你的等候者名单上有四个年轻病人，他们都病入膏肓，迫切需要器官移植，否则很快就会死。安德里亚（Andrea）需要换肝脏，巴里（Barry）需要换心脏，克拉丽莎（Clarissa）需要换胰腺，还有唐纳德（Donald）需要换肺。你手头没有可用的捐赠器官，因此陷入了绝望。你不是为了赚钱才学的医：你只是想帮助病人，改善他们的生活，但你却愣在这儿，眼睁睁地看着四条生命逝去。这些人没有做错什么，如果不是由于生病，他们本来会过着长寿、幸福的生活。只有找到可用的器官，情况才会好起来—因为你早已攻克了组织匹配和排斥等技术难题。

当你正要告诉你的病人毫无希望时，你注意到了医院新来的接待员—小伙子埃里克（Eric）。你从他的医疗记录中得知他身体倍儿棒。你的眼神突然恢复了光彩。你邀请埃里克陪你进手术室，带他到处参观，当然，你此时的心理过程如下：

我想帮助更多的病人。如果杀了埃里克，我可以把他的器官分配给安德里亚、巴里、克拉丽莎和唐纳德，挽救他们的生命。的确，世上不再有埃里克这个人，但又有了另外四个人。四换一可是一笔好买卖。

在法律上，杀埃里克是违法的，而在道德上我们如何做才是对

的？鉴于四个人的器官状况，杀死安德里亚或其他三人来摘取器官，这毫无帮助。如果我们什么都不做，就会眼睁睁失去四条人命，但是，确实埃里克能继续活着。如果我们牺牲了埃里克，用他的命换回四条人命。就生命的价值（人际关系、对社会的贡献）而言，所有人都是相同的，所以，道德问题似乎取决于数量问题。然而，诡异的是，许多人都对杀一救多的观点感到震惊。

从道德上说，你不能为了救人而杀人吗？

正如上一节的难题所指出的：我们多数人在生命重要性的观点上非常不一致（顺便说一句，假设我们这里只讨论人类生命）。在战争中，许多人欣然接受杀死无辜平民以确保他人的安全的做法。或者，让我们把焦点对准英国，许多人会过早去世，就是因为政府让纳税人满足较低的税收水平，而缩减医疗保健支出；此外他们还把一些税收用在了艺术、热门体育项目和娱乐项目上。如果这些钱用在更好的地方，就可以改善老年人和穷人的保健条件，降低每年死亡的人数。当前的英国就是这样的，许多人的生命仅仅是为了提高别人的生活质量而白白丧失了。

而你，身为外科医生，正在打算杀埃里克来救另外四个人的命，而不仅仅是提高他们的生活质量。因此，我们应该支持你的想法？如果我们支持你，就是在某种程度上草率地遵从名为“功利主义”的道德学说，它要求我们必须寻求（或尽可能寻求）最多数人的最大幸福。这就是我们应该追求的吗？多数人会对这个理论说“不”，坚持认为：“没有人有权违背我的意愿使用我的器官。”

* * *

许多人宣称，我们完全有权拥有自己—自主权，任何人假如违背

我们的意愿，侵犯我们，夺走我们的器官或杀死我们，在道德上就是错误的，除非我们甘愿被侵犯。有人会进一步说："我们对自己的劳动和劳动成果也有自主权，所以大多数税收对我们而言就是盗窃。"正是以上这些权利构成了道德的基石，而这种道德，使我们人人都能做自己的国王。大概就是这个意思。

假如每个人都是国王，那么用无辜者的死来挽救其他事情的手段，无论多么有价值（比如拯救其他四条人命），都是不道德的。尽管埃里克的死是其他人活下来的必要前提。当然，有时杀戮是在道德正确的前提下发生的，即使能预见结果，它们仍是无意而为之的。比如，杀害无辜平民通常不是战争的目的，相反是（据某些人说是）一种不幸的附带伤害。在许多相关争论中，有人认为这种非故意杀害平民的行为在"正义的战争"中是正当的，并且在道德上有别于某些恐怖分子和敌对国故意屠杀平民。这种论调越来越摇摇欲坠了。

有别于让每个人成为国王、非故意附带伤害和故意造成死亡等观点，功利主义的理想任务是寻求最多数人的最大幸福。无论死亡是由于附带伤害还是故意为之，只要结果相同，在功利主义者看来就没有任何道德上的区别。比方说，假设结果相同，战争和恐怖主义行为在道德上就没有区别。在功利主义被修正之前，这是辨别功利主义的最基本的标准。

即使我们选择了功利主义立场，也可能会谴责外科医生的观点。假如绑架和杀害健康的人并使用他们的器官落实为一项政策，那么健康的人就会有极度的不安全感（就等于面对无差别的恐怖袭击）。别忘了，那些从治疗中获益的人，也可能会变成这种政策的受害者。由于有这种危险的政策，有这种外科医生的社会会给社会总体幸福投下一些阴影，当然，仅仅是在当人们知道有这种政策在实施的时候。假设这种政策是保密的，这就是为什么盲目遵从功利主义可能会损害我们的健康—还会损害我们的社会政治（见第67节）。

想要健康？最好别去器官移植医院附近瞎转悠。

第三章 逻辑：道理也太多了吧

我自相矛盾？很好，我就是自相矛盾，我广博宏大，我包罗众生。

——沃尔特·惠特曼

逻辑在我们眼里往往是可怕的东西，而究其本质，它只是强调正确的推理，并且要避免矛盾—例如，拒绝接受某件事“既对又错”这种论断。“如果苏格拉底是个人，而所有人都会死，那么在逻辑上，苏格拉底就会死。”这是一则有效推论。如果它的前提是正确的，我们就应该接受这个结论。相反，“苏格拉底不会死”的结论，就会与前提产生矛盾。

某些小谜题同样包含着简单逻辑。有三个逻辑学家走进酒吧，女招待问道：“你们喝点什么？”“我不知道。”第一个逻辑学家回答。“我不知道。”第二个也回答。第三个逻辑学家只说：“是的。”第三个人不知道前两个人是否想要，但准确推断出第一个人和第二个人肯定想“喝点什么”；而不管是第一个还是第二个人，都不知道三个人是否都要—不过，他们现在意识到了“三个人都要”这一事实，因为他们知道自己需要喝两杯提提神。

以上简单的论点尚可接受，如果我们想询问所有陈述是真还是假，想知道是否想清楚我们所知的事和想做的事，就总能避免矛盾，想了解别人如何推理我们的推理可就难了。请注意“小鸡游戏”中的悖论（第24节）！

本章包含了一些（让我们陷入矛盾的）著名悖论—说谎者悖论、罗素悖论和希尔伯特旅馆悖论。这些悖论向来让哲学家们神魂颠倒，也让他们越发忧心忡忡。因此下面这个故事很重要，它来自优秀的哲学家约翰·威兹德姆（John Wisdom），他深受维特根斯坦的影响。

当某个偏远的孤立社区某一天接入了电话线，居民们在表达用电话线传输的信息时用的词是“电极信息”（message on poles）。后来，等他们用上无线网络，无线传输的信息就顺势被命名为“没有电极的电极信息”（message on poles without poles）。只要解释清楚，看似矛盾的东西就不再矛盾了。

在这一章，我们先从一个好玩的难题讲起—“如何不赢得公主垂青”，令人困惑的是，它又是关于核武器这种严肃话题的；接着是一个绝妙的难题（如果难题可以用“绝妙的”来形容）。但我要老实告诉你我最喜欢的难题—“出老千的骆驼卡梅尔”，请问你们如何理解那个难题的推理过程？

22 如何不赢得公主垂青

设想我们身处某个王国，那里有国王和王后，有小丑、王子和公主，还有恶龙、梦想和被困的少女。在这个王国里，有一位美丽的公主，她是国王和王后的掌上明珠。然而，我们遇到了一个难题：哪个小伙子可以赢得公主垂青？国王希望女儿嫁给聪明（Clever）王子，他确实聪明，但是既不英俊，也不强壮，还缺少王子应有的魅力。而王后中意另一个小伙子—欠聪明（Not So Clever）王子，他没有那么聪明，但长相英俊、英伟不凡。两个小伙子都为公主所倾倒。可是，公主的选择呢？公主冰雪聪明，故意让大家以为她选谁都行，毕竟她不想跟父母作对。这就是那时候的爱情，这就是父母之命。

“我们必须给求婚者布置一个任务，”王后提议，“看谁能对我们的女儿表现出最大的忠诚。”

“好主意，”国王表示赞成，“让他们做道数学难题，就一道。”

“当然不行。”王后坚决反对，她知道欠聪明王子肯定赢不了，“他们必须杀死条恶龙。第一个顺利屠龙归来的求婚者，可以赢得我们女儿的垂青。”

好吧，听起来是个不可能的任务。但这也是一个有很多龙的世界，没什么不可能的。虽然两位王子对这个提议不是很满意—毕竟屠龙是项艰苦的工作，很有可能丢掉小命—但如果非做不可，为了赢得公主的垂青，还是得拼一把。国王对此也不甚满意，他支持的王子很可能赢不了。



国王和王后争执不下，直到公主出了个主意：“你们其中一个人只需要‘打算’杀死一条龙，而另一个人必须‘确实’杀死一条龙就可以了。”这时，聪明王子立刻抢先选了前者，这明显比屠龙要付出的各种艰苦努力容易得多。欠聪明王子叹了口气，无奈接受了自己的愚蠢导致自己要去屠龙这个事实。

王后大吼道：“这毫无意义，太蠢了！”然后喃喃自语：“欠聪明王子肯定做不到。”—聪明王子要做的“打算”，比真的屠龙要容易得多。公主用脚轻轻踢了下母亲—当然是有礼貌地提醒，请母亲不要说了。

这就是女儿的权威。

于是就这么决定了，从第二天日出开始，最先完成任务的人将会赢得公主垂青，不管是只打算（当然，得认真打算）屠龙的，还是确实要屠龙的。读者请别担心，宫廷里有一个读心术士可以轻松感知内心意图，如果这还不可靠，我们可以把这个王国设定在未来，有台大脑扫描仪，可以轻易检测心理状态，比如打算屠龙。现在，问题是：

谁更有可能赢得公主的垂青？

这个难题以理性为中心，关系到我们的日常生活。在这个问题中，我们增加了“更有可能”的提示以防读者困惑。会有读者正确地指出，我并没有提到当地的龙有多强大，也不知道王子到底有多聪明，他们能不能记清楚自己的任务……假设除了故事本身很荒唐，其他发展都是套路，那么你们可能已经猜到了结果：欠聪明王子赢了。他完成了任务，确实杀死了龙，迎娶了公主。然而，聪明王子到底哪里出了问题？

当然，聪明王子急于接受只要“打算”屠龙就足以赢得公主垂青。正如女王所想的，仅仅打算做某事，似乎比实际做到某事容易得多。其实，我们有可能真诚地打算完成某项任务，但最后失败了。聪明王子是这么想的：

“我只需要打算杀一条龙，”他说，“真的杀龙是一项艰苦的任务，所以日出之后，任何杀龙行为都是愚蠢的，我已经打算杀……啊，但这意味着我不是真心想杀龙—既然我知道自己不用费力杀它。”

聪明王子又想：“啊，我还是去杀龙吧。”他痛苦地想了想，然后犹豫了一下。“等等，那样太疯狂了，我没必要那样做，我只需在日出后保持一个真诚的屠龙意愿就行了。然而，如果我意识到了自己没

有必要真的杀龙，那我就无法产生自己需要的真诚意图了。好吧，我最好去杀—但是，等会儿……”

就这样，聪明王子的推理扭成一团乱麻—太阳升起，他发现自己仍然无法形成一个真诚的打算。每当他说“我打算”并试图表示清楚时，他的推理就提醒他，他不用去做他打算做的事—他有充分的理由不那样做，直到太阳下山。当然，欠聪明王子可没有这些烦恼，他径直跑去屠龙。顺便说一句，那只是条小龙。

就这样，欠聪明王子最后娶到了公主。公主表面假装惊讶，心底却露出一丝笑容。在那个年代，公主就是这样冰雪聪明。

* * *

如果让欠聪明王子选择只需“打算”屠龙，他可能还是会赢。由于不聪明，他可能不会沉浸在聪明王子那种玄妙的推理中。之所以会遇到这种难题，是因为有时，本来看似理性的行为，到后来却成了非理性行为。在反思这个问题时，我们会看到自己是如何“理性”地失去了非理性行为的动机的，一旦有了“后来”，就违背了我们完成任务的初衷。

如果聪明王子再聪明一点，也许他能告诉自己，公主其实是想让他真的杀龙，而不是只打算杀。假如他产生了这种“错误的观念”，结果可能会好得多。也许他本可以做出非理性行为。

非理性行为有一个特例：拥有核武器的国家同时持有所谓“确保互毁”政策。“如果你们先发动攻击，我们将会反击，彻底毁灭人类。”现在，我们可能得让人相信这是我们的打算，但我们（和他们）可能怀疑我们坚持这种打算的合理性。因此，我们真打算造成大规模伤亡吗？也许我们只需要说服敌人我们足够不理性，能实现这个打算。在其他方面，我们或许也不够理性。我们在第24节将会探讨更多相关问题。

这里的困惑在于：我们把自己和未来绑定在了一起。聪明王子要约束自己以实现杀龙的意图，就要拒绝那些提醒他只要一打算杀龙，就不用杀龙的干扰。在更多的日常场景中，情况会稍有不同。理性的推理告诉我们，我们应该留意周围的环境，以防屈从于未来的诱惑。矛盾的是，我们同样也清楚，一旦面对可能的诱惑，我们就会预见不同的结果，彻底对未来屈服。

还有一个古希腊的故事。奥德修斯知道，当听到女海妖那美妙诱人的歌声时，一旦稍有放松，他就会对其屈服。因此，他逼迫水手们把他绑在桅杆上，用蜂蜡堵住他们的耳朵，确保他们既不会听到女海妖的歌声，也不会听到他被歌声诱惑时发出的错误命令。所以，矛盾在于：奥德修斯故意让自己不去做他未来想做的事。

今天，我们是没机会遇到歌声美妙的海妖了。乏味的是，我们只会意识到自己今晚会吃太多巧克力或多喝两杯—这是意志薄弱的体现（在第四章我们会审视奶油面包的诱惑）—所以，我们会刻意避免在下班路上买这些产生快乐的商品，但我们也知道自己很快就会后悔。或者这样表达：过去的我们有权阻止现在的我们享受美酒和巧克力的夜晚吗？

在我们思索这个难题的同时，可能更急于知道超市关门没有。或者，等等，家里不是还有珍藏的威士忌吗？

23 我的钱是怎么没的

“你们这儿有哪些口味？”露辛达（Lucinda）盯着菜单上的冰淇

淋问道。

“有巧克力、樱桃和咖啡味。”服务生答道。

露辛达犹豫了好一会儿，明显对这几个有限的选择不甚满意。“要咖啡味的吧。”她决定了。

服务生为她下了单，但是正当他转身要走时，突然想起来：“啊，我们还有李子、桃子和百香果口味。”

“棒极啦！”露辛达喊道，“那我要樱桃味的。”

* * *

我们通常都会有不同的偏好—我们的偏好依赖于环境和既有的选项。现在，露辛达的故事让我们既困惑又好笑：当她得知有李子、桃子和百香果口味后，她的偏好怎么会从咖啡变成了樱桃？这好像有点儿矛盾。

确实矛盾，但是我可以再讲一个故事，这样矛盾就消失了。我们假设露辛达起初对于樱桃味的选项并不满意，只因为它似乎是唯一可选的水果味。“也许这家店不擅长用水果做冰淇淋。”她思索着。在得知有其他水果味可选时，露辛达对于店家的水果味产品制作能力突然有了信心。因此她可以选择自己最喜欢的口味，也就是樱桃味—但只有在有其他水果味可选的情况下。当只有一种水果味可选时，她对咖啡的偏爱就会占上风。她所处的环境影响了她在咖啡味和樱桃味之间的偏好选择。

有了这个背景，让我们来看这是否有助于理解某些偏好悖论。首先，我来介绍偏好的“可传递性”。

如果我喜欢苹果胜过香蕉，喜欢香蕉胜过橘子，那么我一定喜欢苹果胜过橘子。这说明，偏好之间有一种可传递的关系。如果梅纳德

（Maynard）比内奥米（Naomi）高，内奥米比奥斯卡（Oscar）高，那梅纳德就比奥斯卡高。相较于这样的关系，“吻”是不可传递的。如果梅纳德吻了内奥米，而内奥米吻了奥斯卡，那不等于梅纳德吻了奥斯卡—绝对不等于。虽然梅纳德喜欢吻内奥米，而内奥米喜欢吻奥斯卡，但这并不代表梅纳德喜欢吻奥斯卡。

如果你是理性的，你的偏好应该是可传递的—或至少表面上是这样。这个经典的偏好悖论挑战了一切表象。我们假设如下：

我更喜欢和露西（Lucy）一起看歌剧，胜过独自参加研讨会；同时我更喜欢独自参加投资研讨会，胜过和锡德（Sid）一起看球赛。这就可以完整地理解为：我喜欢的是歌剧和露西的陪伴。相反，我不爱看球，而且觉得锡德不好相处。比起和锡德一起看球，我应该更喜欢和露西去看歌剧，这显然比较合理。但事实真是这样吗？即“比起和露西去看歌剧，我可能更喜欢和锡德一起看球”，而这可能恰恰是一种理性的选择，这样就产生了悖论。这又是怎么一回事呢？我们把问题精简一下：

如果我喜欢和露西看歌剧，胜过参加研讨会，喜欢参加研讨会胜过跟锡德一起看球，那我喜欢和锡德看球胜过和露西看歌剧，这是否合理？

如果答案为“合理”，我们可以具体情况具体分析，这样一来，偏好似乎是不可传递的。假设我必须忍受锡德说我是精英主义的偏见，再假设锡德已经知道我是在“和露西看歌剧”以及“和他看球”之间做了选择。一旦选择了露西，我就成了锡德所说的“显露优越感的人”。因此，我选择了和锡德去看球赛，即使我喜欢和露西去看歌剧胜过去研讨会，喜欢去研讨会胜过和锡德去看球赛。这样看来，理性的偏好不必有可传递性。

也许这个悖论根本就不是悖论？也许偏好并不比“喜欢”“爱”和“舔”更具有传递性？一旦你承认这种结论，就有可能遭遇破产。更准确地说，如果你的这种偏好是不可传递的，从理论上讲，你的钱很有可能被人抽走，你变得身无分文，而且得不到任何回报。如果你承认这种结论，你就不会是理性的，这就是所谓的“钱泵效应”。

总之，我喜欢歌剧胜过研讨会，喜欢研讨会胜过足球，但是由于偏好不可传递，我喜欢足球胜过歌剧。欣赏歌剧、参加研讨会和看球都得花钱—让我们假设它们的花费是一样的吧。假设我有一张球票，而你有研讨会和歌剧的票。因为我喜欢研讨会胜过足球，我一定会用我的球票换取你的研讨会门票—并付钱给你，比如100元，参加研讨会对我来说比球赛更有价值。交易完成后，你就获得了100元和球票。你仍然保有歌剧票，而我有了研讨会票。然后，我们进入下个阶段。

我喜欢歌剧胜过研讨会，所以我应该愿意给你研讨会票，再加点钱，比如100元，以获得我更爱的歌剧票。我就是这么做的。现在，我有了歌剧票，但损失了200元。现在你有了球票、研讨会票和200元。接着，我们进入最后的阶段。

由于我的偏好是不可传递的，我喜欢足球胜过歌剧，所以我愿意用我的歌剧票加100元来换你一开始从我这儿得到的球票。结果是，我回到了起点，手里还拿着球票，却失去了300元—这可不太好。你得到了研讨会和歌剧的票、300元现金，还有满心欢喜。由于你有了我喜欢的门票，你应该从头开始交易，从我这儿赚到更多的钱—直到我一分不剩，或者直到我清醒过来，中止交易，或者我放弃这种不可传递的偏好。

钱泵的例子演示了偏好不可传递的不合理性，除非拥有偏好的人享受钱被抽走的快感。当然，拥有不可传递偏好的人可能在别的方面很理性，能避免破产，应该会拒绝交易。我们必须怀疑他们拒绝交易

的理由，因为偏好也为同意交易提供了充足理由。假设理性确实需要具备可传递性，我们就又掉进了“偏好悖论”。

让我们回想一下露辛达和她的冰淇淋偏好。我们起初认为露辛达不够理性，突然从咖啡换到樱桃，直到我们了解到她所处背景下的水果味之间的联系。在露西和锡德的故事中，一旦涉及偏好的背景，就能把“我”从不可传递的困境和“钱泵”的威胁中解救出来。一旦偏好被详细描述出来，就没有矛盾了。这里列举一些偏好：

1.和露西一起看歌剧，不对锡德显露优越感。

2.独自参加研讨会，不对锡德显露优越感。

但如果这些偏好都行不通，我可能会被迫选择：

3.和锡德一起看球，不对锡德显露优越感。

更糟糕的选项是：和露西看歌剧，并对锡德显露优越感；与锡德一起看球，而仍以某种方式显露优越感。我能否保留我的第一种偏好，取决于提供的选择是与锡德一起看球还是与露西一起看歌剧。如果它们就是我的可选项，而且锡德心里也清楚，那么，我最终的选择将会是糟糕的3—但对我而言，那比婉拒锡德、显露优越感，然后和露西一起看歌剧要好得多。

* * *

在以上这些例子中，我们把理性偏好与传递性联系起来。令人纠结的是，当我们将个人理性与偏好联系起来，甚至在个体间传递时，又遇到了新的难题。我用选举投票偏好来举例。

阿贝（Abe）支持减税胜过增加海外援助，支持增加海外援助胜过增加艺术补贴。

本（Ben）支持增加海外援助胜过增加艺术补贴，支持增加艺术补贴胜过减税。

克莱姆（Clem）支持增加艺术补贴胜过减税，支持减税胜过增加海外援助。

分析三个选民的偏好，我们看到减税以2:1打败了增加海外援助；增加海外援助也以2:1打败了增加艺术补贴。所以，考虑到可传递性，减税一定会以2:1打败增加艺术补贴—然而，事实正好相反：增加艺术补贴以2:1打败了减税。

矛盾的是，即使小组成员分别在他们的偏好上保持一致，也没有一种公平、理性的方式来把这些偏好组合起来，以保证小组整体偏好保持一致。但是这不难理解吧？尽管个体偏好可能是一致的，却无法保证个体偏好的总和是一致的。

个体（人）通常拥有某些混杂的观念，比如目标和记忆、渴望、希望和焦虑，有些会显露出来，其他的则会被淹没。进一步而言，当遇到狐狸和刺猬的难题（第62节）时，有些人希望自己的生活井井有条，一切必须整合起来，而另一些人的生活则是一团乱麻。有些人，家里很整洁，所有东西都在其正确的位置；另一些人，家里堆满了报纸、画册和杂物。也许，我们很难在这两种生活中做出选择。值得反思的是，井井有条有时会太过乏味，而某种程度的无序和混乱，至少是有趣的。

24 谁会变成小鸡

“小鸡”（Chicken）17游戏是一种需要蛮力和毅力的游戏，而且，这个游戏只能由简单粗暴的人来参与。这次的玩家是两个硬汉——安杰洛（Angelo）和贝尔托（Berto），两人都是摩托车手，裸露的胸膛都戴着大金链子；他们都偏爱转速和轰鸣，喜欢大热天穿着皮衣，令姑娘们印象深刻，还爱面子，是真正的男子汉。

这个游戏很简单。在一段修长笔直的公路两端，两人面对面骑车加速行驶，他们自负的胸膛起起伏伏，长发在风中飞扬（头盔？男子汉才不戴）。他们沿着道路正中间的白线行驶，快速冲向对方，慢慢逼近，直到即将相撞。不管是出于恐惧或者理性思考，最先偏离白线回到正确车道（英国是靠左）的人就要当“小鸡”。更糟的结果是，失败者早早放弃、临阵脱逃。我们最好先忽略这种懦弱的结果。

对安杰洛而言，最好的结果是贝尔托改道，自己呼啸向前，让对方当小鸡，自己成为英雄，赢得姑娘们的奖励。对他而言，最坏的结果是自己驶离道路，把路让给贝尔托。而对两人而言，稍逊的结果是在碰撞前同时放弃，回到正确的道路上。有人可能会说，这样他们都会当小鸡，但更聪明的看法是：由于他们的勇气、冷静判断和最后的理智，他们都值得祝贺。而其他可能的结果就是一场可怕的车祸了——这对谁都不好，但是在那种大男人的世界里，也比当小鸡要好。

除了相撞的风险，他们还能获得什么？答案是“理性”，尽管这很矛盾。是的，理性与直觉是相对立的，我们就是想让安杰洛和贝尔托变成理性的人，让游戏的参与者都尽可能变得理性。

安杰洛的思路是：贝尔托可能会退出，也可能不会。如果我保持冷静，他可能会退缩，要是他这样，我就赢了。但是，假设贝尔托没有退出，那就变成我当小鸡这种最糟的结果。我的男子气概会让我一头撞上去。所以，不管贝尔托怎么选，我都会鼓足勇气一往无前。

贝尔托的思路也差不多。从这些思路可以看出他们都是一根筋，

都会导致最糟糕的（也是唯一的）结局—进医院或太平间。但是，还有一种双赢的选择：两人在碰撞前同时转向。为什么不呢？假如安杰洛觉得对方会这么做，那他会继续前进以求获胜；但贝尔托也一样，他也会认为安杰洛会转向。

如果他们提前私下商量好，彼此承诺到时会及时转向呢？如果安杰洛确信贝尔托会信守承诺，那他自己为什么还要信守承诺呢？男子汉会羞于当小鸡，却不觉得说谎可耻？当然，安杰洛也会意识到对方同样会这样想他，那么贝尔托也不用信守承诺了。就算游戏的参与者都是理性的，似乎仍无法避免碰撞的结果。

合作是一种理性选择吗？

以上绝不是什么愚蠢的游戏。请假设：安道尔和百慕大在军备竞赛中是对阵的两方，拥有同等的常规武器。安道尔想在军事上压过百慕大，它计划发展核武器。对安道尔来说，最好的结果是自己拥有核武器，而百慕大没有。而对百慕大来说，这是最糟的选项，它想要的恰恰相反。对两者来说，另一种好的选择是双方都不发展核武器：核武器花费巨大，如果双方都耗在核武器上，那就都得不偿失。双方都拥有核武器，比双方都没有核武器更糟糕。合作是出于双方共同利益，它们应该同意不发展核武器。但是，为什么双方都必须遵守协议呢？从安道尔的角度来看，如果百慕大坚持这项协议，那么安道尔将可以更好地暗中违背协议，偷偷发展核武器并获得理想的优势。如果百慕大也偷偷违背协议，那么安道尔就更需要打破协议来发展核武器了。

以上案例都属于著名的“囚徒困境”的应用，这样称呼，是因为它通常是用囚犯来举例的。我们可以称两个囚犯为阿尔（Al）和贝尔（Belle）。阿尔和贝尔正在被警方单独审问，警方需要他们供述共同

的犯罪行为。阿尔和贝尔事先没有通气，都得独自决定是否坦白。如果两人都不坦白，他们将被判处两到三年监禁；如果有一方坦白，另一方保持沉默，坦白者将会被释放，而保持沉默者被判十年；如果两人都坦白，那每人都会被判五年。一旦失去了对彼此的信任，他们都会坦白，并最终在监狱中度过五年—就像在失去信任的前提下，两个摩托车手最终会迎来碰撞，两个国家最终会盲目地发展核武器。

如果在双方合作中，有一方有不合作的风险，就会引发一个问题—如何获得合作的共同优势。这种风险是真正的风险吗？无论对方怎么做，我们也能选择做一些表面上符合自身利益的事。然而，这并不会为我们带来最好的结果。

B

	保持中间 发展核武器 认罪	驶离路线 不发展核武器 保持沉默
保持中间 发展核武器 认罪	相撞 无益花费 五年监禁	对 A 最佳 对 B 最糟
驶离 不发展核武器 保持沉默	对 A 最糟 对 B 最佳	理智的选择 对两者都是第二好

A

A= 安杰洛 / 安道尔 / 阿尔　　B= 贝尔托 / 百慕大 / 贝尔

*　　*　　*

这些都只是理论上的讨论，在这些案例中，参与者通过寻求个人

的最好结果而不是双赢的结果来寻求理性。然而，这样简单地通过利己主义的理性来理解，并不能解释我们大部分的社会行为，即使仍然是核心问题：利己。我们了解人类，也能预测人类在一系列情况下的反应。因此我们经常会认为别人是可信的，应该合作。注意，我们往往会发现：如果不主动合作或者违背承诺，我们就更不可能在必要时从别人那里赢得合作。反复思考囚徒困境的可能性，就会促使我们选择合作，这在这些案例当中是较为明智的第二选择。

然而，反复思考案例中的可能性，并不能为这种困境提供完美的解决方案。有时，尽管我们很清楚未来不会发生这样的情况，知晓未来还会有更多的其他的不确定性，但我们仍然选择承担风险，即“决定双方合作并相信他人”。然而，许多人发现，自己确实承担了合作的风险。尽管从纯粹利己主义角度来看，这样还是有些不理性，但结果对我们始终是有利的—它至少避免了安杰洛和贝尔托两位理性的摩托车手激情碰撞的结局。

25 别看这个告示

个别不爱思考的学生经常在课堂上问我：“我能问个问题吗？”比较聪明、便捷的回答是“太晚了，要下课了。”或者“你问的就是这种问题？”

如果“别看这个告示”里的告示指的是它本身，那么这个警告就太晚了。就好像有一块写着“别进入这个蓝色房间”的警告牌挂在蓝色房间里面，而不是门外。这些想法，也许可以帮我们解决一些关于矛盾的经典案例。

在西西里岛的阿尔卡拉村（Alcala）有一个理发师，关于他有一则著名的流言，说他给村里所有那些不自己刮胡子的人刮胡子，还说他绝不给其他人刮，只给这种人刮胡子。讲到这里，似乎都没什么问题，直到有人问了一句：“那么，理发师给自己刮胡子吗？”

要么是，要么不是。假如他给自己刮胡子，那他就不是一个不刮胡子的人。但是，我们知道理发师只给那些不刮胡子的人刮，所以他不是自己刮胡子的。所以，从他给自己刮胡子的假设中可以得出结论：他自己不刮胡子—这就是一个悖论。“悖论？！”我们可能会感到惊讶。那么，理发师大概没有给自己刮胡子吧，这种情况也要考虑进去。如果他不给自己刮胡子，那他就成了那些不给自己刮胡子的人中的一员，但是我们被告知，理发师确实给所有这种人刮胡子，因此他肯定给自己刮胡子了。“这就是悖—论！”

怎么办？一个理发师要同时自己刮胡子也不刮胡子，这不太可能。当我们说“理发师要么给自己刮，要么不给自己刮”的时候，我们就要假设真的有这样的理发师。但结果是，根本没有这样的理发师。那么这个假设的前提就是错的。

我们先来聊一个毫不相干的问题—真的毫不相干吗？下面这个问题最早源于欧布里德（Eubulides），但比他早几百年的埃庇米尼得（Epimenides）就提出过类似的问题。他俩都是古希腊哲学家。

假如有人说“我在说谎”—除此之外什么也没说18。当人们说这句话时，他们通常是指自己说的别的话是谎话，但在这种情况下，说话者仅仅是指“他说的这句话是谎话”。

说“我在说谎”的人说的是真话吗？

和理发师问题一样，让我们思考两种选项：他在说真话，或者在

说谎。假设他说的是真话，那么他的确说谎了；但假如他说谎了，他就没有说真话。我们发现了矛盾所在。假设他没说真话，那么我们假设他知道自己在做什么—他在说谎，正如他所说，他在说谎，那么他终究说的是真话。“这就是悖论！”

关于理发师的故事，我们刚才说了没有这样的理发师。而说谎者呢？声称自己在说谎的说话者，他既存在，也说了这句“我在说谎”。但我们可以合理怀疑这种假设，看他所说的到底是真的还是假的。就像理发师的悖论会把我们引向一个结论：没有这样一个理发师。说谎者的悖论也可能会把我们引向一个结论：说话者并没有表达任何有关真或假的东西。

这个结论并没有触及问题的实质，因为我们可以扩展这个悖论—依说话者所说，他说的并不是真的。难道他不是在表达“我所说的不是真相”这个意思吗？如果是，就会产生新的悖论。说到这里，我们应该已经意识到了：在某些方面，我们应该诉诸更强力的主张，比如，当说话者这样表达“我此刻所说的并不是真的”，这根本就没有表达任何意思—尽管这些词组成了一个连贯的句子。

我们需要谨慎对待以上推论。我们对自己要“表达的意思”的把握有多少，是否多到我们能看出这样说话的人根本就没有表达任何意思？有时说话的人想表达的意思，明显比沉默寡言或胡说八道的人更多。这个问题以后再探讨。

* * *

告示，可以明确指示人们别再看其他的通知，就像蓝色房间里的那块警告牌更应该挂在门外。告示中一旦包含了“自我指涉”（self-reference）的成分，就会失去效力。阿尔卡拉的理发师可以任性地只给隔壁巴尔卡拉村（Balcala）所有自己不刮胡子的人刮胡子。假如理发师搬到了巴尔卡拉，悖论也会紧随其后。就像他刚走出一团迷雾，

却又掉进了一团剃须泡沫。准确地说，如果这个理发师从阿尔卡拉搬到巴尔卡拉，那么他只为老主顾刮胡子的事实，就不再是事实了。

说谎者可能会说别人在说谎，当他这么说，就不存在悖论；但当他说自己在说谎的时候，就会出现悖论。是的，他可能真诚地认为他表达了某些东西，但是他仅仅是说出了句子，却没有表达出一个完整的想法。以此类推，如果一个女人说出“blibble”这个无意义的词，你问她什么意思，而她只跟你说“blibble”的意思就是“blib-ble”，那么她等于就没告诉你真正的意思，因为即使是上帝也说不清楚“blibble”是什么意思（见第71节）。

告示或表达，往往需要远离它们自身。但我们还需要提防“镜像反射”效应，警惕所说的话被反射回来，间接产生自我指涉。请看这两句话：

1.我下一句表达的是真的。

2.我上一句表达的不是真的。

第一句告诉我们第二句表达了什么，而第二句把我们带回了第一句，产生了自相矛盾的结果—除非我们再次坚持，无论如何这两句话都等于什么都没说。

自我指涉继续给予哲学家们一丝安慰。某些自我指涉，表面看起来没什么矛盾，例如“这个句子是用黑色印刷的”，我们用这句话表达了一个事实，但我们可能会质疑这句话是否包含自我指涉。这句话所传达的信息是“我所用的这个句子是印刷的”，而不是眼前这句话本身要表达的意思。可以表达的东西，不是那种“可以上色”的东西。一个字可以用黑色印刷，但一个字的意思完全无法被印刷。德国人和法国人有时会表达相同的想法，但从他们嘴里说出来的话会截然不同—英国人和美国人也是这样，更别说格拉斯哥人和其他苏格兰人会用天差地别的口音表达一样的意思了。

当说话者宣布“我现在说的不是真的”，那么他所说的就确实不是真的了？他说的“我现在说的”，是指“所有他所说的”—但“他所说的”又是指什么？我们关心的不是这几个词，而是由词所表达的意思—那么这几个词表达了什么呢？看起来，我们是掉进了“blibble”那样的模糊状态里：这些词不包含任何意思。我们总算能搞清楚了，使用这种自我指涉的句子是毫无意义的。事实上，说话者在说那句话时并没有表达任何东西。虽说“说”和“是真的”的概念被表达出来了—但它们终究没有表达任何东西。

* * *

古希腊哲学家科斯的菲勒图（Philetus of Cos）19约死于公元前300年，他的墓志铭如下：

我是科斯的菲勒图，

说谎者亲手葬送了我，

就此长眠于寂静黑夜。

“说谎者悖论”让许多哲学家在无眠的夜晚—也可能是熟睡的夜晚—继续挣扎。尽管在今天，这种令人头疼的悖论不太会逼死人，却导致著名学术期刊上涌现越来越多的类似论文。逻辑的纺车不停地转啊—转啊—

26 当“是”意味着“否”

人类总是追求得不到的东西—这是一种值得称赞的顽强品质，还

是一种反常的行为？杰克热情迷恋着吉尔，但吉尔始终冷淡，她认为吊着杰克才能让他保持热情。如果吉尔答应了杰克的求婚，后者的欲望就会消散。我们可以总结说：杰克想得到吉尔，前提是她并不想得到他，也就是说，不答应他的求婚。这里不存在悖论，只有我们人类这种不正常的本性所导致的不幸。

现在，我来补充一些背景：吉尔是个聪明且浪漫的女人。假设，仅仅是假设，杰克想得到她时，她会说“好”。现在，如果她说“不行”，那么杰克就想要她；所以，接下来她应该说“好”，杰克就会不想得到她—结果是，她不想得到杰克，而这又让杰克回到她身边想得到她—这样就会无限循环。将这一推理不断重复，就引出了普罗泰戈拉的法庭悖论。他是我们在抵制相对主义的时候提到过的古希腊相对主义者（见第20节）。

普罗泰戈拉收了个贫困学生欧提勒（Euathlus），教他法律，条件是：一旦欧提勒打赢第一场官司，普罗泰戈拉将收取学费。欧提勒毕业之后，没有从事法律工作而决定去从政。普罗泰戈拉担心收不到那笔学费，但欧提勒指出，除非自己赢了一场官司，否则不用付学费。所以，普罗泰戈拉因为学费把欧提勒告上了法庭—同时也让我们陷入了逻辑的泥潭。

应该付给普罗泰戈拉学费吗？

普罗泰戈拉认为：无论自己是赢了还是输了这场官司，无论哪一种，欧提勒都必须付学费。如果普罗泰戈拉为争取学费打赢了官司，显然这意味着对方应该付给他学费。但如果普罗泰戈拉打输了官司，那么欧提勒就赢得了他的第一场官司—因此，按照合同，普罗泰戈拉应该收到学费。这样一来，普罗泰戈拉无论如何都不会输。那为什么还要费心去打这场官司呢？当然，律师们可能对此有些意见。

欧提勒采取的是另一种思路："如果我输了官司，我就没有赢得第一场官司，很显然我不该付学费。但是如果我赢了官司，那么法院就会裁决说我不该付学费。无论哪一种，我都不应该付学费。为什么还要那么费心去打这场官司呢？"当然，律师们又不高兴了。

我们注意到，欧提勒在为自己辩护。如果是别人来替他辩护，那他们就会赢得或者输掉这场官司。所以，假如普罗泰戈拉输了这场官司，欧提勒本人就没有赢得他的第一场官司—所以不必付学费。看起来普罗泰戈拉无论如何都会输。

普罗泰戈拉和欧提勒采用的两种不同的方法，在结论上产生了矛盾，所以肯定哪儿出错了—到底是哪儿呢？也许合同本身是矛盾的，因此无法执行。它就好像在说：如果普罗泰戈拉赢了，那么他就输了；同样，如果普罗泰戈拉输了，那么他就赢了。欧提勒也是一样。然而，这种反驳意见本身就应该被反驳。合同具体约定了如果欧提勒赢得官司会发生什么，却丝毫没有提到假如欧提勒输了法院该如何判。我们可以让合同明确一些。我们认定只有当欧提勒赢了官司，才应该向普罗泰戈拉付学费。下面，让我们专注于这份明确的合同。

比如，假如欧提勒赢了这场官司，法院判定他不该付学费，在这种情况下会发生什么？这就是一种矛盾的情况，他看起来像是赢了，其实却没有赢；他不应该付学费，却应该付学费。假如他输了官司，并且法院判他应该付学费，也会产生类似的悖论。法官们可以预见：无论自己选择哪种判决，都会产生悖论，他们最好想出第三种方案：不要做出任何判决。然而，我们不是该寻找一种折中的办法吗？

我们应该关注的是这件事中的时间因素。法官们被问到欧提勒用不用付学费。而他们回答：直到他赢得一场官司才应该付学费。因此，法官们可以推断他还没有赢过，直到他们做出判决。因此，他们在他还没赢过一场官司的前提下做出判决，判决就对他有利了—他就赢了。普罗泰戈拉就又可以把欧提勒告上法庭了。所有条件都将有利

于普罗泰戈拉。他现在成功证明了欧提勒确实赢了第一场官司，所以后者必须立刻付学费。如果法官判欧提勒永远不用付学费，一切都不会变得更好，但他们没有足够的理由这样判决。

* * *

这个悖论有点儿类似于“说谎者悖论”（见第25节）—但有一个关键的区别。我们回忆一下那个说谎者：有人真诚地宣布“我在说谎”，意思是他正在说谎，仅限于他说他在说谎的时候。对此有各种观点认为，如果他说的是真的，那他就没有说谎—这就产生了矛盾。如果他说谎了，那他就是没说真话，但因为他说他在说谎，这又成了真话—再次产生矛盾。对说谎者而言，无法找到一条从悖论中轻松逃脱的时间绳索。这一点与法庭悖论截然不同。

演员格劳乔·马克斯（Groucho　Marx）20不会加入一个早已把他列为会员的俱乐部。女人可能会渴望男人，想让他们来求婚，可一旦求婚成功，男人就会失去欲望。我们经常追求得不到的东西。得不到的，有时是由于现实问题而得不到，但有时是因为，它们偏离了我们的欲望。

当我看见一件精致的天鹅绒夹克正在打折时，我开始犹豫：颜色是不是太深了？会不会太紧了？太贵了吧？一旦夹克被人买走，我的天平就倾斜了，我好想要它，我后悔自己的犹豫。然而，当结果仍有希望时，犹豫又会找上门来—如果有机会，我不想要夹克；如果没有机会，我又想要夹克。

我们经常从事各种活动，追求各种成就—比如登山，比如追看小说的结局，比如满足热切的渴望—然而，我们也害怕看到结局，因为一旦结局到来，接着就会有低潮、悲伤和空虚。如果能永远保持激情，勇攀高峰，如果小说还有下一卷，如果热情能永远持续……那该多好！那么，我在写本节的结语时，会有完成一件事的乐趣，但也会

有某种失落、悲伤，某种写完一节的忧郁—哦，这都是作者的烦恼，你们读者感觉不到。

27 醒美人

本节的“睡美人悖论”，比任何我前面提到的所有悖论都要复杂，但姑且还是看看吧—接着继续挑战更多的悖论。睡美人在这个故事里有打酱油的时候，更准确地说是她睡着的时候，因为在接下来的故事中，她的任务仅仅是—睡觉，然后醒来。

今天是周日，美人被如实告知她将会很快睡着。她很清楚，接下来会发生什么完全取决于一枚硬币的随机抛投结果。抛硬币一般是公平的。如果正面向上，那么在接下来5天中的任意一天，她将会在早上6点被叫醒一次，只醒10分钟，然后接着睡，直到游戏结束。如果反面向上，她将在游戏的每天早上6点被叫醒10分钟，接着很快又睡着，她每天醒来以后都不记得之前醒过。游戏在周六结束，当她被叫醒时，她的记忆全部恢复。在周六醒来之前，无论她何时醒来，她都会记得一切有关游戏的详细规则，但她没有被告知抛硬币的结果。此外，就像我刚才所说，她不会记得自己之前醒过。

所以，如果硬币正面向上，她会醒来一次—显然不记得先前醒来的事情。如果硬币反面向上，她会醒来5次，每天早上一次，但是不记得其他醒来时候的事。大致而言，反面时她总有可能会醒来，正面时几乎没有醒过。

难题在于：当她在游戏中醒来，对于硬币正面向上，或者反面向

上，她应该如何判断？就现有证据来看，这是一个对她来说“相信什么才是合理”的问题。



当美人醒来时她应该相信什么？

一些人认为，这明显是概率一半对一半的事件。当她醒来时，没有掌握新的信息，只有游戏一开始所给的信息。在游戏的开头，她知道正面和反面的可能性一样。她也知道自己一定会醒来，无论是正面还是反面。所以，现在她醒了，她怎样能得出这样的结论：一定是反面的可能性更大？她没有获得新的信息，足以让她继续进行游戏。

另一些人认为，她应该更相信是反面向上，如果她每次醒来都赌反面，那么，经过这一系列游戏后，她更有可能获胜。假设，这个游戏要进行12次，每周一次，她有可能会赌6次反面而全败，因为平均

而言她会醒来6次，这是在12周里6次正面向上的结果。在其他反面向上的6周里，她一共会有30次赌反面，这能让她赢30次。也就是说，平均而言，在12周里应该有6场游戏出现反面，这6场中她每场有5次机会醒来—因此，事实是当出现反面时，她一共会有30次赌反面。

这种思路会引导一些人得出结论：无论何时，当睡美人在游戏中醒来的时候，有理由相信她更可能是因为反面向上而醒来的。然而，这个结论值得怀疑，我们至少要讨论一下她应该相信什么才是合理的。

我有一条切入难题的捷径。假设，我是一个旅行者，走在一条又长又弯的路上。这条路共有1000个岔路口，每个岔路口栽有一棵树，但是每次我只能看见一棵树—注意，我没有主动去留意这些树。我知道，我要么选了一条路（最长路线），路边有1000只山羊，每只都被拴在树下；或者一条差不多的路（最短路线），但只有一只山羊被拴在树旁，跟我接下来的选择无关。在最短路线上，一定会有一只山羊在树旁，但它只有千分之一的概率被拴在那里。换句话说，最短路线只提供了一个很不确定的特征—就像彩票能保证产生一个中大奖的人，但对于任何一个参与者来说，中大奖的概率只有百万分之一。

我选择哪条路完全是随机的，也许是通过公平的抛硬币。我在路上碰巧注意到了一棵树，有一只山羊拴在树旁。我认为：可以肯定的是，最短路线有某棵树拴着山羊，但不太可能是我碰巧看到的那棵。至于最长路线，可以肯定的是，不论我何时看到一棵树，旁边都会有一只山羊。因此，我应该可以判断，我极有可能是走在最长路线上，而不是在最短路线上。

但是，假如我特别喜欢山羊，以至于无论何时我经过一棵树，如果，仅仅是如果，旁边拴着一只山羊，那我一定会注意到它，也许是山羊那独特的膻味吸引了我。那么，无论我走哪条路，我看到的第一只山羊，对于判断最短路线和最长路线来说帮助是一样的。如果我看

见第二只山羊，那么我就肯定是在最长路线上。但如果我总是彻底忘记自己有没有看到山羊，我就不知道看到的那只山羊是后一只还是第一只；所以，我就又无法理性地判断自己更可能走在哪条路上。

在这个旅行者的案例中，我们提到了两个可能同时出现的判断特征：我是否看到一棵树和树旁是否拴着山羊。如果我只是碰巧看到一只山羊，那么我所知道的一切就是：我也许会看见它，也许不会，这两种都有可能。在我判断应该走哪条路时，帮助我判断的是相关的特征。假如山羊的膻味引起了我的注意，那么不管我走哪条路，顺着注意力很容易就能看见一只山羊。所以，我不能把"看见一只山羊"作为判断路线的依据。

至于睡美人，当她醒来时，这两种特征的碰巧一道出现就不奇怪了，比如"注意到一棵树，同时看见一只山羊"。或许睡美人醒来和意识到自己醒来同时出现，并非巧合。不论硬币哪一面向上，她肯定会带有醒来的记忆。而且，由于记忆被抹去，她每次醒来看起来都像是第一次醒来。所以，在游戏中任何一次醒来时，她没有理由改变最初的判断。她会继续相信：她身在反面向上情况中的概率，不比处在正面向上情况中的概率更高。

对于睡美人，不论她何时在游戏中醒来，选择反面向上都是更理性的判断。证据呢？可能有人会给出更详细的概率分析，但是—注意我此处的犹豫—这个难题或许向我们展示了，如何区别看待理性的博弈论和理性的观念。当睡美人每次醒来，她没理由相信硬币是反面向上而非正面向上。但是，前面说过，如果因为反面向上她才醒来，那她就有5次机会继续赌反面，并且赌赢。如果因为正面向上她才醒来，那她只有1次机会继续赌正面，并且赌赢。因此，不论何时醒来下注，她都应该继续赌反面。这不是因为反面比正面的概率更高，而是因为反面的结果比正面的结果带给她更多的下注机会。

我们也许会陷入沉思：假设无论美人何时醒来，她都相信自己处

在反面向上的情况中，那么相比于相信正面向上，她将会在这一系列的游戏中拥有更正确的观念，但这不能证明她的观念更有可能成真。这些证据，既不能证明她处在反面向上的情况中，也不能证明她更有可能处于反面向上的情况。如果睡美人想增加她觉得真实的可能性的次数，并且如果她能够时刻保持自己的观念（其实不可能）—第45节正体现了这种不可能—那么她就应该相信她是在反面向上的情况中，但这不代表她认为更有可能反面向上的想法是理性的。

睡美人悖论源自哲学家阿诺德·祖博夫（Arnold Zuboff）的研究，这使得他—显然，还有我们所有人—进入了神奇的形而上学世界，在这里，所有的经历都是我的经历，我们都是一个人，而且是同一个人。祖博夫大概会爱上第56节的思想实验吧，虽然它的结论令人无法接受—说艾西（Issie）和奥西（Aussie）和艾萨克·牛顿（Isaac Newton）是同一个人。在你读下一节之前，请先摇摇头，对某些哲学家的疯狂行为表示遗憾，然后思考下面的内容。

我的存在，根据通常观点，需要两个特定的精子和卵子相结合。它们的存在，又取决于一系列高度偶然事件的排列组合，这些事件可以追溯到无数代人之前，充斥着神秘的进化论谜团。一个喷嚏、一趟延误的班车、一次错误的脚步，可以说，一百多年前—举个例子，我的曾祖父母原本不会出生，因此我原本不该出生。从通常观点来看，我存在所必需的极其特殊的条件，居然产生了，这难道不是惊人的巧合吗？

当然—这听起来有些矛盾—不可能的事情很可能会发生，比如，中彩票头奖。从通常观点来看，我们没有理由认为："我的存在"这种具有不可能性的事情有可能发生。如果我是一个不同于他人的人，我的存在的可能性就相当于不可能性，相当于在最短路线上，我随机看到一棵拴着山羊的树—但是那里有几万亿棵树，却只有一只山羊—的可能性。一个更合理的假设是，根据祖博夫的观点，我的存在出现在由意识创造的最长路线中。无论何时出现的经历，都是我的经历。事

实上，能让某次经历成为我的经历的唯一决定因素，是这次经历的第一人称特性，每次经历都具有这种特性。如果这是对的，就代表我们所有人的意识，其实都是一个人的意识—但别去想，因为在某种程度上，意识是被分割的。

哲学思辨会令人头晕目眩。在这里，思辨要求我们思考的是不可能性。“同一个”的观点，被一种看似极不可能的巧合所动摇，那就是：我存在所需的条件就是我产生的条件。但如果刚好存在一种极不可能的巧合，我们就可以这样表达：本书存在所需的条件，就是它产生的条件。这代表世上真的有这样一本书吗？答案是“没有”，除非这本书是有意识的。如果这本书是有意识的，那么它的存在就是一种巧合。所以，“同一个人”很大程度上依赖于我的存在对我来说是个巧合；但就不可能性而言，“对我来说”有什么特别的吗？考虑一下，彩票一定会有人中奖，假如中奖者本人不知道自己中奖，那他成为中奖者的可能性依然很小。我们可能也想知道，“同一个人”理论是如何适用于现实的，好像不太可能。比如当我写下这段文字时，这些经历只是我个人的经历，不是祖博夫的经历。

这里说的“我”—还有“你”—到底指的是什么？这个恼人的问题以更传统的样貌出现在第六章。然而，在这一节，我们最后应该思考的是：我们的存在，虽然往往可能性非常低，但它仍比某种看似合理的同一个人的观点可能性更高。“谁知道呢？”在这句话里，我们对“谁”和“知道”显露的本质，一样存有许多困惑。

28 瞪羚、树懒和鸡的赛跑

这一节里有些混乱的逻辑—至少是一些由逻辑产生的混乱思维—但我们会通过骗几只动物参加赛跑来走近这些逻辑。我有充分的理由这样做。这些动物是一头瞪羚、一只树懒和一只鸡。所以，这里有两种哺乳动物和一种鸟，的确，这个比赛不太现实。但是请注意，这一节里的逻辑将无懈可击。

比赛很公平，动物们状态良好，没有服用兴奋剂。现在，我们很有理由认为瞪羚会赢。我们有足够的理由认为树懒将会垫底—她就跟自己的名字一样懒—然后，鸡会排第二。接着，让我们更明确地解释我们的想法。

我们坚信瞪羚会赢。我们知道瞪羚是哺乳动物；所以，一次简单的推理就会让我们相信一只哺乳动物会赢。如果我们赌瞪羚赢，那么—下注的人会不会就只抓住“一只哺乳动物会赢”这点来下注—我们应该赌哺乳动物赢。如果我们确信瞪羚会赢，一定也会确信哺乳动物会赢。

鸡是一种鸟，而非哺乳动物，于是我们因为相信一只哺乳动物会赢，所以当然不相信一只鸡会赢。现在，请思考：

前提1：假如一只哺乳动物赢了，如果获胜者不是瞪羚，那么获胜者将是树懒。

我们肯定会坚持这种观点。假设—仅仅是假设—一只哺乳动物赢了，如果不是瞪羚获胜，那么就一定是树懒。毕竟鸡不属于哺乳动物。再说了，我们坚信：

前提2：哺乳动物会赢。

所以，我们应该相信：

结论：如果获胜者不是瞪羚，那获胜者就是树懒。

然而，这个获胜的结论是我们之前不相信的。我们相信如果瞪羚由于一些原因没有获胜，那么获胜者就会是鸡—而树懒落后了一大段，还在迟缓地移动。

这个简单推理有什么问题？

我们以上的小推理运用了取拒式推理（modus ponendo ponens）21，简称“取式推理”。它通过肯定“如果”作为第一前提来肯定结论。如果被迫采用取式推理却无法奏效，那会是一场悲剧，因为它是我们推理的基础。这里还有个运用取式推理的例子，通过肯定第二前提来肯定结论：

前提：如果有闪电，就会有雷鸣。

前提：有闪电。

结论：所以，会有雷鸣。

结论是根据前提得出的。如果前提为真，那么结论也为真。这里还有另一个无可挑剔的推理的例子：

前提：如果没有提供雨伞，那么一旦下雨，客人就会被淋湿。

前提：没有提供雨伞。

结论：所以一旦下雨，客人就会被淋湿。

我们的问题在于，使用了相似的、看似无懈可击的关于物种的推理，我们得出了矛盾的结论—如果获胜者不是瞪羚，那就是树懒。这太诡异了。

有一种解决方法是，在前提1和前提2中归纳出一个抽象的概

念“哺乳动物”来进行表达。这种表达也就是说，某一种哺乳动物或别的哺乳动物，说白了，任意哺乳动物。然而，这种表达也意味着某一种特定的哺乳动物，或某一类哺乳动物—在这个例子中，就是瞪羚。我们认为，前提2可以被理解为“一种特定的哺乳动物，即瞪羚会获胜，而不是任何哺乳动物或其他动物会赢”。但前提1如果被理解为“假如是一种特定的哺乳动物，即瞪羚（不是任何哺乳动物或其他动物）获胜，那么假如获胜者不是瞪羚，就会是树懒”。它简直把我们绕晕了，我们无法接受这个推论。

可以说，上述方法并没有解决这一悖论。我们认为瞪羚会赢的观点，支持了一种更普遍的观点，那就是相信哺乳动物—某一种哺乳动物或别的哺乳动物—会赢。如果我相信埃德加（Edgar）吻了伊莲（Elaine），并且我知道伊莲是个黑发女人，那么，我自然应该相信埃德加吻了一个黑发女人。后一种想法很可能是正确的，即使理由很糟糕，因为我把伊莲当成塞尔达（Zelda）了。塞尔达也是黑发女子—其实埃德加吻的是塞尔达。

为了解决这个悖论，我们也许需要分辨论证的前提，和我们所接受、相信的那些前提。是的，如果前提1和前提2是真的—如果这两个命题是真的—那么关于获胜的结论就是正确的。这的确是一种直接的取式推理，但是，我们能否直接接受前提1？

前提1：假如一只哺乳动物赢了，如果获胜者不是瞪羚，那么获胜者将是树懒。

我们相信—并且接受—一只哺乳动物会赢，只是因为我们相信瞪羚会赢。所以，假设一只哺乳动物赢了，如果我们假设胜者不是瞪羚，我们就会假设“如果我们不相信哺乳动物会赢”。如果这种假设是从普遍适用于所有推理的前提中得到的，我们就没有充分的理由相信前提2所说的“一只哺乳动物会赢”。因此，虽然获胜的结论来自两个前提—而且推理过程有效—它依然不能证明我们接受结论是正确的做

法。

这是一个明显能揭示问题所在的极端案例。我们坚信瞪羚会赢，那么如果瞪羚输了，会发生什么呢？我不知道怎么回答。这就好像在问：假如瞪羚赢了，可它并没有赢，会发生什么？

这则悖论，并不是要告诉我们取式推理的逻辑是错误的，而在于逻辑学家所探讨的前提、结论及两者间的关系，与推理、观点及两者间的关系并不一样。逻辑的形式化，并不像逻辑学家通常断定的那样简单。

假设，我们发明了一种新的物种门类—鸡羚—仅包括鸡和瞪羚。我们坚持相信瞪羚会赢，所以，我们就应该相信鸡羚会赢。现在，思考在结构上类似哺乳动物推论的以下推论：

前提1：如果鸡羚赢了，那么假如获胜者不是瞪羚，获胜者就是鸡。

前提2：鸡羚赢了。

结论：所以，如果获胜者不是瞪羚，那么获胜者就会是鸡。

在这个例子中，我们确实相信了结论；但应该不仅如此，既因为我们给出了一种有效的推理，也是因为其中的各个前提我们认为都是真的。毕竟，关于哺乳动物的论证具有这样的特征—它最初似乎确实有—但它没能说服我们相信结论。

关于鸡羚的论证是有效的，是因为如果我们假设获胜者不是瞪羚，我们也不会排斥了我们认为“鸡羚会获胜”的观点。相反，在相信哺乳动物获胜的论点中，对于获胜者不是瞪羚的假设，排斥了我们对于哺乳动物会获胜的观念。这么说来，对于赛跑的推理和其他相关的观点来说，哺乳动物的分类是一个毫不相干的因素。我们之所以设计一个“鸡羚”的分类，就是为了进行类比。

如果前提为真，结论也为真，这个推论就将是正确的。然而，是否相信结论，取决于我们是否相信前提。一个笑话，取决于你讲它的方式，你所做的事，也取决于你做事的方式—而相信结论正确，取决于你相信前提正确。

29 小丑、罗素与集合悖论

小丑不是真的快乐。他们用心表演滑稽节目、开玩笑，在不同场合扮演小丑，但他们从来没有被邀请参加自己提供表演的宴会。一种反抗正在酝酿—他们逗趣的铃铛正叮当作响—不过，他们并没有反抗，只是策划了自己的宴会，小丑的宴会。更准确地说，他们会举办一场面向所有人的宴会，但只有那些没资格参加他们表演过的宴会的小丑，才能参加这场宴会。要有资格参加这场宴会，你不仅必须是一个小丑，而且应该是为那些不允许你参加宴会的人而表演的小丑。

小丑们的宴会，像那些大型场地的宴会一样盛大—吃天鹅肉、有歌手伴唱、器乐演奏，还有摆成各种造型的香槟杯。安排好了以后，一切都照计划进行。有一天，有个想法划过了他们滑稽的脑袋。“咱们必须为这场宴会找一个表演的小丑。毕竟，我们可不想给自己表演节目—那不就跟上班一样了吗？”绝妙的想法，他们同意了；而且幸运的是，他们碰巧遇到了一个初出茅庐想当小丑的青年，“你就是我们要找的演员，小伙子。”双方一拍即合。

一切都进展顺利，非常顺利—直到宴会当天—我们坐在这儿，听着歌手演唱，小丑们在华丽的小丑宴会上享用美酒佳肴。当然，他们都有点儿绷着，不想自己一不小心又变成小丑。那个年轻小丑刚讲了

几个内涵段子和幽默笑话，还做了滑稽表演。

“加入宴会吧，小伙子！”小丑们叫喊着—哦，只有斯蒂克勒（Stickler）22板着脸，就是那个表情最冷峻的小丑。

“我们的宴会，只接待没资格参加他们提供表演的宴会的小丑，”斯蒂克勒语气坚定地说，“所以，孩子，恐怕你不能加入。”

“不，他能！”其他人说道。“不，他不能。”斯蒂克勒回答。青年看起来很困惑。

随着支持“能加入”和“不能加入”这两派的争论愈演愈烈，最终演变成了吵架，甚至是一场殴斗。于是让我们小心地思考这个难题：

年轻小丑有资格参加宴会吗？

被雇来为宴会表演的小丑，却没资格加入宴会享用美食。这并不会产生矛盾，小丑们感觉不到关爱并不奇怪，甚至还有点心里不平衡，因此就如上所述举办了自己的宴会，这也不奇怪，但当小丑们雇来了为他们表演的小丑，矛盾就随之而来。

如果雇年轻小丑来的人不允许他用餐，那么由于宴会是为所有给这样顽固的雇主工作的小丑而举办的，所以他其实是有资格的。但是，如果他有资格参加宴会，那么，由于宴会是为不允许参加自己提供表演的宴会的小丑们开设的，他当然就没有资格了。

总而言之，宴会的规则表明年轻小丑当且仅当在他没资格的时候，才有资格。这就是一个悖论。通常，逻辑学家会这样得出结论：这场宴会无法存在，因为它的规则里有矛盾。保守起见，我们拒绝这种草率的结论。

毫无疑问它确实存在，有着矛盾规则的机构、宴会、俱乐部、公司、章程，这些规则能够存在，其自相矛盾的规则，无法前后一致地适用于各种可能的情况。这部分规则因此可能会被忽略，因为现实中可能不会遇到这种矛盾的情况。现在，如果说宴会的存在取决于对所有可能参加的人都适用的规则，而且不能有矛盾，那么无论他们是否有资格参加宴会，宴会必定无法存在。宴会的规则无法就任何可能参加的小丑的资格给出一致的答案。我们已经遇到了这个问题，确实有一名小丑—为他们表演了滑稽节目的小丑，无法确定是否有资格参加宴会。

事实上，宴会、机构、俱乐部的存在，不取决于它们的规则是否有矛盾。我们知道，小丑宴会的确存在，看那些美酒佳肴就知道了。同样，我们很多人在不知不觉中也会产生自我矛盾的观点，然而，我们的生活并没有被这些矛盾打乱。（或许）一套规则可能会包含一些奇怪的矛盾，甚至更多的矛盾—然而，它确实是存在的。小丑宴会的确存在，对参与者而言却产生了矛盾的出席规则，这一规则对所有潜在情况都给出了模糊的答案。前文第25、26节也讨论了类似的难题，我们当时提到了阿尔卡拉村的理发师和说谎者，还提了一下格劳乔·马克斯。而在本节，我们遇到了这个更复杂的难题。

*　　*　　*

上面这个小丑的故事，源自罗素的“类与集合悖论”。类与集合都是抽象的实体，不像宴会和小丑那么具象。

你是一个人，所以你属于人类的集合。集合本身并不是一个人：它不是由血肉组成的；它不是所有各种人类的肉体组合。它是抽象的，就像数字和“正义”这种概念。我们可以看见并吃掉3个苹果，数字“3”却不是我们能看见或吃掉的东西。

各种名称、概念是否属于人类集合的成员，仅仅取决于它们是否

具有人类的特征。钢琴家、哲学家和公主都是人类，但是钢琴、孔雀和豪猪不是。哲学家集合中的所有成员，都属于人类集合的成员。因此“哲学家”这一集合是人类集合的“子集”。

当然，哲学家集合本身并不是哲学家——一个集合无法理性思考——所以它不是自身的成员。钢琴家集合本身并不是钢琴家，所以它也不是自身的成员。很多集合都不是它们自身的成员。

由于有些集合并不是它们自身的成员，那么，可能会有一些集合是它们自身的成员——确实有。想象一下“不吃猪肉者”这个集合：它包括一些人、很多生物，还有萝卜、树和蜂蜜以及它自身。不吃猪肉者集合本身是不吃猪肉者，所以不吃猪肉者集合包含了它自身。假设有一个“容器”集合，我们就会怀疑这个集合能否作为它自身的成员——一个容器怎么能装下它自己呢？好吧，它当然不行，集合可不是容器啊。

是时候跟20世纪初的剑桥大学哲学家、逻辑学家、政治活动家伯特兰·罗素决一雌雄了。记得吗？我们在序言里提到过他。

罗素提出了一种集合，以下称为“罗素集合”。加入罗素集合的规则是：作为其成员的集合不是自身的成员。于是罗素集合可以包括读者集合、贝雷帽集合、吸食大麻者集合，这三个集合没有一个自身是读者、贝雷帽或吸食大麻者。罗素集合不包括不吃猪肉者集合，因为后者是它自身的成员。现在就出现了一个滑稽又麻烦的问题——罗素集合是它自身的成员吗？

假设罗素集合确实是它自身的成员，那么它属于不是自身成员的那种集合，所以，它不是自身的成员。假设罗素集合不是它自身的成员，那么它就满足成为不是自身成员的一类集合的条件。所以，它就是它自身的成员。悖论就在于，当且仅当罗素集合不是它自身的成员时，它才会是自身的成员。

罗素集合让我们陷入了悖论，就像小丑宴会一样。小丑宴会让我们了解到宴会是如何在对参与者的规则出现矛盾的时候存在的，毕竟我们可以看到宴会还算成功。相反，即便有了矛盾的规则，我们也无法理解“罗素集合”如何能存在。我们只能根据规则，看集合类别是否属于它自身的成员来挑选集合。自相矛盾的规则，解决不了任何问题。如果你收到一个自相矛盾的指令，“现在关灯，同时不要关灯”，你就无法执行它—反而会一头雾水。同样，罗素集合的规则也无法适用于任何一个集合的存在。

罗素的悖论是由“不是自身成员”的这一特性引发的。但这一特性一般不会产生矛盾。它不难理解—不吃猪肉者的集合就是证据—并提供了完全能接受的数学结果。所以，长久以来的难题是我们如何更好地处理这个特性，我们应该如何限制它，以避免悖论产生？

*　　*　　*

1902年，罗素刚一发现这个“罗素集合”悖论，就写信透露给了德国逻辑学家戈特洛布·弗雷格（Gottlob Frege）。这一悖论破坏了弗雷格所提出的一则基本假设。罗素的一封信，直接导致弗雷格放弃了自己的逻辑和数学研究方法。罗素后来评论道：

当我思考什么才是正直、高尚的行为时，我知道，弗雷格对于真理的奉献当之无愧。他投入毕生心血的专著就快完成了，虽然他的大部分工作都曾被人忽视，被看作无能之辈的徒劳之功。当他专著的第二卷即将出版之际，突然发现自己的基本假设是完全错误的。而他对此的回应，却体现出一种追求知识的愉悦感，这显然冲淡了他个人的失落感。

他显然被弗雷格探求真理的行为深深打动了。尽管可能罗素私人生活比较乱，但他一样向往抽象的数学天堂，那个不为矛盾所沾染的天堂。

对于罗素而言，数学理应具有永恒的真理和极致之美：“那是一种冷峻、简朴的美，如同雕塑一般。”因此，罗素对于发现这一悖论深感不安，他的不安可能比弗雷格的更严重—因为这一悖论只是在流沙中匆忙站稳了脚，而尝试解决问题的沙堆，仍在不断流动着。

30 无穷尽的希尔伯特旅馆

在一个季节性的节日，我和同伴出去旅行，看到一群能干的女工在挤奶，一群帅气的男爵在蹦跳23。“我敢打赌，女工和男爵的数量一样多。”虽然我这样宣称，但其实我对这种传统的节日数学题一窍不通。“我打赌不一样。”我的同伴回答。

我们打了赌，要挨个儿数出女工和男爵的数量。但我的同伴指出，我们可以把女工和男爵挨个儿配成对。如果多出一个女工或男爵没配成对，我们就知道两者数量不同了。

这个任务，说起来很容易，但实际操作很难，要考虑到他们正在蹦跳或挤奶；但最后我们还是做到了—并且，可以肯定，我输了。我们发现多出了几个男爵。很明显，男爵比女工数量更多。故事本应就此结束，但我的同伴，一个流浪的数学家，带着愉悦的笑容说我不懂数学。

“当然了，”她笑出声道，“假如你有一组东西，被拿走一部分，相比最初的数量你留下的当然就会少啊。”

我欣然同意，至少这我能理解。

她指导我观察所有的自然数—1、2、3、4、5，以此类推—然后去掉奇数。我随意记下偶数，2、4、6、8，以此类推，剩下的偶数比最初的序列1、2、3、4、5……更少了。这里的“……”代表“以此类推，无穷无尽”。

“发现没？”她兴奋得有点忘乎所以。“看吧，”她说，“你可以只用偶数和所有的原始数字（偶数和奇数）配对，去掉奇数，这样能一直进行下去。”

“令人费解的是，剩下的偶数，和偶数与原始数字配对的数量一样多。如果两个群体，比如女工和男爵，在数量上都是无穷尽的，那么女工的数量就会和女工男爵配对的数量一样多。”

我找到问题的关键了。尽管偶数的集合包含了一些偶数与奇数，偶数的集合与奇偶共同集合的大小是一样的。我的同伴通过“配对”“匹配”“对应”向我展示了这一点。她告诉我，假设最少存在一种顺序，这样两个无穷集合就能相互配对，并且没有余数。那么，这两个无穷集合就是等量的，即数量相等。

在此基础上理解，自然数的平方数，也就是1、4、9、16……，还有自然数的立方数，也就是1、8、27、64……，和正整数1、2、3、4……也是等量的，其他更多的序列也是一样。

“真有意思啊，”我打着哈欠说，“但是无穷数是无穷无尽的，所以这些级数一定能匹配。你找不到比无穷数更大的东西。”我的同伴露出了神秘的微笑，意思是“你又错了”。

她说：“有些无穷数比其他的更大。”我不禁疑惑：

有比无穷数更大的东西吗？

本节的问题是：物体的数量会不会大于无穷数？如果你回答“会”，就太急躁了。这个问题曾由伟大的数学家格奥尔格·康托尔（Georg Cantor）24演示，他开创了超限数理论，用以处理各种大小的无穷数。

将某些集合和序列中的项，与整数的无穷序列1、2、3、4、5……进行配对，仍会产生余数。举个例子，让我们只看小数—它是一种“实数”—在0和1之间，小数的数量是无穷无尽的。

当然，这些小数源于分数1/2、1/4、1/8……，可表示为0.5、0.25、0.125……，它们是无穷数。还有1/3、1/6这类小数，可表示为循环小数0.333……和0.16666……，这两个小数明显属于无限小数。还有其他的小数， 比如$\sqrt{2}$ -1，它无法用分数表示，它是无限小数：0.4141……

现在，把这些无穷数，按你喜欢的顺序排列，再把它们和自然数1、2、3、4……配成对。以上是一个任意散射，标黑的数字稍后解释。

无限小数无穷无尽地顺着页面延续，与无穷无尽的自然数相匹配。无论你用哪个小数，无论按什么顺序，都肯定有一些小数不能被包括进来。我们可以通过表里的标黑数字找出一些“缺失数字”，并做一些系统性的更改。

斜线上的标黑数字形成的小数，不做更改的话就是0.3451……这个数字可能在我们的所知序列中会比较大。但是，假设我们做了以下更改，就创造了一个“额外数字”。

无论何时，我们在对角线上碰到“3”，都用“1”来代替，并且不论何时我们碰到了不是“3”的数字，都用“3”来代替。

接下来，我们取的额外数字样本从0.1333……开始，我们可以保

证所提取出的小数并不在无穷序列中，因为我们知道“缺失数字”与第一行数字不同，它小数点后第一位是“1”而不是“3”；也与第二行的数字不同，它小数点后第二位是“3”而不是“4”。以此类推，可以在斜线上无限延伸。我们可以通过更改数字来找出更多这样的缺失数字。虽然自然数也是无穷的，但0和1之间的小数，显然比自然数更多。

*　　　*　　　*

无穷数还分大小？这似乎存在高度的矛盾，但我们也该记得，我们在此讨论的是抽象的实体以及比较它们的方法。虽然象棋里的象只能走斜线，但这不代表真的大象和贴着“大象”铭牌的木雕是这样移动的。无穷数依然能适用于现实世界。当然，也有无法适用的时候。我们回到和整数序列1、2、3……相同大小的无穷数。

现在说说“希尔伯特旅馆悖论”，它是由另一位伟大的德国数学家大卫·希尔伯特（David Hilbert）提出的，在整个20世纪，他的思考和怀疑推动了大量的数学研究。希尔伯特旅馆里有着无穷的房间，1、2、3……每间房都住了人。是的，每间房都住了人，没有哪一间是空着的。

一位旅客到达旅馆。矛盾的是，他仍可以有房间入住，研究无穷数的数学家非要这么认为。房间1的住客被转移到房间2，房间2的住客被转移到房间3—以此类推—因为总有编号更大的房间来转移你所知的任何一位住客。房间1现在空出来，可以让旅客入住了。

即使有无穷的旅客到来，安排他们入住都不会有问题。我们再看看已经入住房间的人，房间1的住客被转移到房间2，房间2的住客被转移到房间4，房间3的住客被转移到房间6，房间4的住客被转移到房间8，房间5的住客被转移到房间10……无穷的偶数号房间安排了所有的旅客，为无穷的新旅客留下无穷的奇数号房间。

即使所有房间都住了人，却还能接受新的住客，这种描述简直令

人费解。对于无穷数，“每个”“所有”和“大小”这些都需要在非正常情况下去理解，而至于理解“无穷旅馆”那就有点儿……

想象一下，你遇到了精疲力尽的女运动员夏洛特（Charlotte），她在1600米赛跑中就剩最后几米了。她已经跑完了1597米，正喘着气跑最后的3米、2米、1米，这是合理的。但是请想象夏洛特或者随便谁，已经跑完了“无穷”米，正喘着气跑最后3米、2米、1米，这肯定是无稽之谈。

我们无法跑完无穷的长度，不仅仅由于体力上的不足；我们无法建造希尔伯特旅馆，不仅仅因为建筑学和材料上的困难。也难怪，抽象的无穷数，如果出现在有着旅馆、挤奶女工和蹦跳男爵的现实世界里，当然会产生矛盾了。

31 如何得到你想要的

60多年前，有位杰出的英国哲学家J. L. 奥斯汀在美国进行了一场演讲，他是位语言大师，精通英语语法中的细节、恰当与不当。他曾在著作中深入钻研了细微的语法差别。在演讲时，奥斯汀指出了一个有趣的语法现象：双重否定表示肯定，“如果他不是没带钱，那么他就带了钱”，但双重肯定（“是”加上“是”）不等于“否定”。听众们立刻开始小声赞同：“是的，是的。”

基于以上背景，请思考下面这两道问题，其中包含了一种看似完美的推理过程。请告诉我你在哪一道上面栽了跟头，哪一道上面大获全胜。当然，你永远都会是赢家，或者输家。

我们来看第一道难题，“如何输掉一切”。有个女人坐在酒吧里，为你提供以下交易，她想知道你对条件是否满意：

去威尼斯度假的提议—你可以再带一个伴—仅需付我10英镑，其他全部免费，这趟假期没有任何限制，包括：来回的头等舱机票、五星级酒店……只有一个条件：如果我接下来说的是真的，我就留下这10英镑，你不用再多花一分钱；如果我接下来说的是假的，你就可以把10英镑拿回去，还可以享受免费假期。

你怎么可能会输呢？你当然会赢得易如反掌。毕竟你很想去威尼斯，想欣赏艺术品……无论具体做什么，你都渴望一次完美的威尼斯之旅。最糟不过是输掉10英镑，更别说你还有机会赢回这10英镑。你可是个理性的人，迫不及待地答应了。女人手里晃着10英镑钞票，微笑着说：“现在，要么我退你10英镑，要么你付我100万英镑。”

在搞清楚哪儿出了问题之前，我们先看另一道类似的难题，“如何赢得一切”。我们随便找个人，比如梅利莎（Melissa），假设她手上有某种价值连城的东西，比如豪华游艇，或许你很想要她这艘游艇。首先，你要问她：

问题1：对下面两个问题，你会采用相同的答案回答吗？回答“是”或“否”。

梅利莎开始犹豫了。她不知道你接下来会问什么，因此，无论回答“是”或“否”，都是不明智的。你让她放心，说你愿意让她在你问出第二个问题以后再决定如何回答。但是，假如她同意了，就要真诚地回答“是”或“否”。如果她仍然犹豫，你可以塞给她几百块让她同意。这钱来得很容易，她可以随便回答。她总算是同意了，你现在可以问她：

问题2：你能把你的游艇送我吗？回答“是”或“否”。

她也许会马上回答“否”，但是她能给出真实的答案吗？毕竟，她要怎么回答第一个问题呢？逻辑确实会让我们左右为难。

你是怎么输掉100万，却又赢得一艘游艇的？

先来解决第二道关于游艇的问题。梅利莎已经同意用“是”或“否”来回答第一道问题了。如果她回答“是”，就在她回答的同时，会导致她同样用“是”来回答第二道问题。同意以相同答案回答“是”，会让我们在回答第二道问题时依然选“是”。如果她对第一道问题回答了“否”，这会导致她只能对第二个问题采用不同的回答，因此，她仍然需要回答“是”。对于是否以相同答案回答的“否”，对我们而言变成了“是”。作“是”或“否”的回答，似乎让她有了选择，而事实并非如此。重复的“否”是双重否定，即“是”；重复的“是”是双重肯定，依然是“是”。当然，你们也许会怀疑地说“是吗，是吗？”，它也可以让你们含糊地回答“是”或“不是”，但它不是一个选择。

那么，第一道关于100万英镑的问题呢？女人说，要么我把10英镑还给你，要么你给我100万。先假设她说的是假话。考虑到她所说的是假话，她不可能还我钱。前提是，如果这句话是假的，她确实会还我10英镑，因此，无论你愿不愿给她100万，都会产生矛盾。所以，她说的话不可能是假的，一定是真的。但如果她说的是真的，要么是因为她还了你10英镑，要么是因为你付了她100万，但绝不可能是因为她还了你10英镑。因为她的前提是：“如果她说的是真的”，她就保留这10英镑。因此只能是你付了100万，才导致她说的是真的。所以，你就是这么失去了10英镑的。条件又一次被人为操纵，以确保在想要某样东西的时候，都能得到“是”“肯定”“真实”的答复。

很多悖论中都隐藏着这样值得质疑的前提，其中一种是要求我们必须回答“是”或“否”，“真”或“假”。这不过是一个看似公平的要求。

这里有一个经典案例：警察质问嫌疑犯："你还是在打你老婆吗？回答'是'或'否'。"如果嫌疑犯回答"是"，代表他以前的确打过，虽然已经改正了；如果回答"否"，代表他确实打过老婆，证明他是个浑蛋，还在继续打她。嫌疑犯没机会质疑这个前提，他不是起初就被问道，"你打过你老婆吗？"而且，仅当他回答"是"的情况下，才会被继续问道："你还在打你老婆吗？"

我们应该提防只能回答"是"或"否"的这种简单要求，不管回报看上去多么诱人。坚持让你回答"是"或"否"的提问者都很可疑，一个美好得难以置信的提议，我只能说，它太美好了，不可能是真的。当思考抽象问题时，我们说说容易，面对生活中诱人的好处时，我们就很容易被迷惑，往往明确肯定地回答"是的，是的"，而没有合理质疑："是吗，是吗？"

32 出老千的骆驼卡梅尔

在沙漠里遇见一头骆驼不奇怪，但是在伦敦富人区的夜总会里遇见一头出老千的骆驼，坐在牌桌前面，戴着墨镜，抽着雪茄—嗯，至少我是吓了一大跳。

"这是一个适合你们两人的小游戏，我知道你们是极有理性的人，能解决一切问题—这种人在这里可不多。"骆驼卡梅尔似笑非笑地说道。她发给我们两张牌，一张给我的朋友阿里阿德涅（Ariadne），一张给我，并说这是从编号1到100的牌里抽出来的。

我看着我的牌，阿里阿德涅看着她的牌，但我们看不见对方的

牌。

卡梅尔的大眼睛从雪茄的烟雾后面透出诡谲的光，她补充说，我们不能交流，只能凭独自推理判断出谁的牌数字更小。她对我们理性的奉承，诱导我们默默思考起来，试图从卡梅尔的话里找到线索。我开始分析我手里的牌，阿里阿德涅则分析她的牌。卡梅尔一再要求，我们应该尽最大可能运用推理，但要默默地独自推理。

某一瞬间的灵光闪现，我判断阿里阿德涅的牌面显然没有1—毕竟，如果有，她会立即知道自己有一张数字更小的牌。卡梅尔不会发出她的1—而且很显然我没有1。

为了让故事再生动些，我会对你们坦白，但不会向阿里阿德涅坦白—我的牌是29。我猜阿里阿德涅的牌是63，不过，重申一下，我仍不知道她手上有哪张牌。很明显，在这种情况下—或者其他情况下—我俩都会同意自己无法判断谁的牌更小。

我知道我的牌是29。据我推理，阿里阿德涅不会有1，我推断阿里阿德涅也能推断出我不会有1，否则，我就知道我的牌数字更小了。



因此（看起来）我俩肯定都知道1被排除了。现在，如果阿里阿德涅拿着2，那么她的牌一定比我的小。大家都知道，据卡梅尔所说，我们不能推断出谁的牌更小，所以很显然阿里阿德涅没有2，她也会排除我有2。

推理继续，我们两个（各自悄悄地）排除了3，然后是4，以此类推。照这样推理，我们应该会排除所有数字的可能性。但这不可能会发生，因为我们有两张不同的牌，其中一张数字更小。当我排除到29时，推理就在我眼前出了错。但我的推理怎么会出错呢？难怪卡梅尔会神秘地微笑了—好吧，看在骆驼的分上。

我的推理出了什么错？

我们依据卡梅尔的明确声明，总结如下：

结论：你俩谁都无法推出谁的牌更小。

我们可以仔细思考这个声明，前提是我们都保持理性，都只能看到自己的牌，而且不交流，不偷看，等等。

假设我手上有1，那我就会准确判断出卡梅尔这句话是错的。我亲眼所见的事实比我从卡梅尔那里听到的更有分量—不是因为我的视力比听力更好，而是因为这样更能解释我听到的是谎言，而非我看到的是假象。现在，我确实没有1，但是我怎么能知道阿里阿德涅也没有1呢？

假如阿里阿德涅有1，那么对阿里阿德涅（而不是对我）而言，卡梅尔的声明就是错的。所以，在用不可靠的推理继续排除数字之前，我们都必须认识到我们两个都没有1这一事实。

如何获得我们都没有1这一共识？我们可以自己公开亮牌，或让卡梅尔展示剩下所有的牌，从里面找到1。依靠这种方式，我们就可以获得这一共识—不但我俩都知道谁都没有1，而且，我也知道阿里阿德涅知道我知道她知道—以此类推—我们都没有1。

获得了这样的共识，我们的推理就可以继续推进："假如我俩中的一个人有2，怎么办？"就像排除1那样，2也可以通过亮牌或让卡梅尔从剩下的牌中把它拿出来展示，并排除掉。

以此类推……

牌一张张地被排除掉，阿里阿德涅和我都意识到了这一点，然后被烟雾围绕的卡梅尔神情越来越焦躁。当排除到某一张牌时，这种矛盾的"以此类推"的推理，就会被卡梅尔叫停。这样我们就无法断定缺少了某一张牌。我们中的一个人手上会出现这张牌—而且知道它比对方的牌更小，因为比它更小的牌都被排除了。在这时候，卡梅尔刚才

的声明将被证明是错误的。这种情况的出现，仅仅因为亮牌的操作让我俩都知道更小的牌都被自己排除了。

以上讨论表明，这种矛盾推理需要一种共识来证明排除这些牌是合理的。所以，当没有这种共识时，如果矛盾推理出了问题，就是因为它不合理地假设了这种共识。如果我俩都没有说话，那么真相只有一个：对方手上确实有1，但卡梅尔误导了我们，说我们没人能知道谁的牌更小。

但是，假设我们一开始就明确地如实宣布："我不能推理出谁的牌更小。"我现在知道阿里阿德涅知道我知道—以此类推—卡梅尔说的是事实：我俩谁都不知道谁的牌更小。这表示，通常情况下我们有1的可能性被排除了，但是这也代表我们不能有2、3、4、5了吗？我俩都不知道对方会这样排除掉多少张牌，这种推理不太可靠。因此，我俩都不该被这种矛盾推理所误导，一张张地排除剩下的牌。

* * *

"打住，"卡梅尔说，"让我们从头开始。听着，我刚发给你们一张牌，牌面朝下，是从1到100里面选出来的，它是我能给出的最小的牌，你不知道它是哪张—当然，不能看牌。"

我们很好奇卡梅尔哪儿来的这种自信。我们一定能找出一些线索。卡梅尔不会给我们1，这是最小的牌。所以，这不是她发给我们的最小的牌，因为我们知道它是最小的。我们猜最小的一定是2—但我们准备说2时，突然犹豫了。我们发现我们知道2是最小的。所以2也被排除了。

我们开始有些不安，心想要怎样把所有的牌都梳理一遍。似乎没有哪一张牌能满足条件。如果我们推理出某张牌是最小的，那么这一事实本身就将这张牌给排除了，因为，那时我们就会知道是它—或者表面上如此。

卡梅尔看着我们不安的神情，又笑了。她冷静地翻开那张牌，是1。

“但是，我们的确想过这张……”我们彻底糊涂了。

“所以，你们把它排除了。”卡梅尔接上了我们的话。

我们逐渐发现了真相。卡梅尔能给出最小的牌就是1—我们很清楚这一点。但是，我们利用她的声明—我们都不知道最小的牌是什么—排除了1，因此它又被放归选择当中—但如果我们知道它最小，我们就会再次将它排除。我们本应该坚持自己的想法，坚持这张牌就是1，来证明卡梅尔说的“我们不知道最小的牌是哪张”这句话是错的。好吧，我们本应该坚持的，除非她把我们的情况也考虑进去了，而且发给我们2。但我们同样也可能把这些情况都考虑进去了。

因此，有些我们被告知的事实迷惑了我们—通过排除这些事实，我们必须重新把它们放归选项，然后再次排除掉—以此类推。

第四章 形而上学：谈谈现实之外

形而上学是一片黑暗的海洋，没有海岸和灯塔，遍布哲学的残骸。

——伊曼努尔·康德

据说，后人在发掘整理亚里士多德的手稿时，发现了一部题为《物理学》（Physics）的著作，接着又发现一部无名之作，就顺势命名为《形而上学》（Metaphysics），意为“物理学之后”。无论故事真假，这个书名还挺合适的，它涉及的正是“存在”的本质问题。

据说，形而上学是对宇宙最终组成结构的系统研究。它包括“终极的存在是什么”这种本体论问题，还有最基本的关系问题，比如因果关系。因此，我们这章要遇到的是关于空间、时间的经典悖论，还有现实之中是否存在截然不同的东西。也许，根本就没有什么“现实之外的东西”，这取决于我们的思考、感知和自我认知的方式。这就引发了关于形而上学的困惑—关于自我，“我是什么”—多宏大的命题啊！应该用专门一章来讨论这个问题，比如第六章。

这里还有一个关于“现实”的问题，由哲学家伊丽莎白·安斯科姆（Elizabeth Anscombe）多年前在剑桥研讨会上提出，这个问题体现了她的担忧。她曾见过一种巧克力，包装上写着“水果或坚果口味”。现在她想，巧克力可以是水果巧克力，也可以是坚果巧克力，甚至可以是水果坚果混合巧克力。但现实中，有什么能让它成为“水果或坚果味巧克力”呢？这表明了一个令人头疼的事实：我们的语言、概念和现实常常是混杂的。

第四章的难题确实给我们对主体同一性的理解制造了一些困难—随着时间推移，是什么构成一个主体，而且是同一个主体？我们后面要引用的小故事，是关于一把家族代代相传的珍贵斧头的。确实，过去几十年里它的刃经常替换，木质把手也常更换，但它始终是同一把珍贵的斧头吗—它还是吗？

在我们走进更深层（比对那把斧头的感情还要深）的同一性问题之前—问题将带着我们从河流转移到山羊，再到个人风化问题，还有海滩上沙子的数量—让我们先来认识一下哲学上最有名的乌龟，富有

的T先生，它的问题需要我们谨慎对待。

33 乌龟先生的发财妙计

请允许我向你们介绍T先生，古希腊的乌龟土豪。请说吧T先生，您是怎么变得这么有钱的？

“作为一只不起眼的乌龟，我总是因为步伐缓慢而被人笑。当我试着跑起来，笑声就演变成嘲笑，甚至是对我进行粗鲁的模仿。其他动物在我旁边手舞足蹈，咯咯地叫，还喊我‘飞毛腿冈萨雷斯’。我的尊严被践踏，我觉得自己真的很懦弱，很失败。可后来，生活发生了巨变，我认识了埃里亚的芝诺（Zeno of Elea）教授，朋友都叫他‘小芝（Zany）’。”

您能具体讲讲吗，T先生？

“小芝（那时我称他教授）安排了阿喀琉斯（Achilles）先生和我之间的一场赛跑。阿喀琉斯是雅典跑得最快的人。起初我觉得教授是故意逗弄我，就像拽我的腿，在我的壳上跳舞似的，但事实并非如此。如你所知，我可以先跑100米，这很公平，因为阿喀琉斯的速度真的很快，方便起见，我假设他的速度正好是我的2倍。”

但是，仅仅先跑100米有什么用呢？最终可能还是阿喀琉斯获胜。

“大家都是这样预测的。当时我有个大胆的想法，把希望寄托在教授身上，这样我就有了惊人的胜算。我在赛前下了重注，赌阿喀琉

斯先生永远也追不上我。”

所以后来发生了什么？

“发令枪响。阿喀琉斯很想赢得比赛，但他必须超越我，如你所知。而且，在他超越我之前，他必须先跑完跟我一样的距离。”

没错，但那只是区区100米。

“阿喀琉斯要跑完我已经跑过的距离。当他跑完100米时，我已经以他1/2的速度领先他50米。”

所以，他只剩50米用来追你了。

“确实。当他跑完50米时，我又跑了25米。”

嗯，所以他得再跑25米。

“太对了。但是当他赶上我时，我又跑了12.5米。”

没错，没错—但他要追赶的距离越来越短。

“还不明白？他永远也追不上我，更别说超过我了。无论何时，当他赶到我跑过的地方，我都跑得比他更远一些。最初是100米的1/2，然后是1/4，然后是1/8，然后是1/16。这些比例是一个无穷序列，这些比例虽然一直在减少，但会一直持续下去……无穷无尽。”

“对，这最后为你赢得了一笔财富，T先生，你赌赢了。”

“没错，确实—而且是现金—这都要感谢芝诺教授。他给了我走出龟壳的权利—至于那笔钱，经过几千年的投资，一直在增长……我跑题了，先生。”

我们是如何完成某种运动的呢？

小芝，我是说，芝诺教授提出了四个著名的运动悖论，它们最早源于芝诺的老师巴门尼德（Parmenides）。巴门尼德认为，一切的运动和位移都只是一种幻觉。为了追上T先生，阿喀琉斯必须先完成规定长度的1/2、1/4、1/8……这个无穷序列。如果你要碰到房间对面的墙，你必须先走到一半，然后是一半的一半，然后是一半的一半的一半—又产生了一个无穷序列。当然，T先生也遇到了一样的问题。他对那件事一直保持着“乌龟式的沉默”—缩回壳里。他是怎么移动到一个地方，或者缩回壳里的？如何完成这个无穷序列？然而，无论我们什么时候移动，似乎都要完成这样的序列。

数学家通常觉得自己已经解决了这个难题。他们告诉我们许多序列—例如刚刚提到的这个序列，它确实是无穷的，但是这个序列包含的数字的部分总和，会集中到某一极限。比如，1/2＋1/4＋1/8……的序列—可延伸到任意长度—无论你选择哪个序列，它们都会向着某一极限汇合。阿喀琉斯跑了100米，然后是100米的一半，然后是一半的一半……因此，在200米处他就能和T先生并驾齐驱了。同样，跑过这些距离所花费的时间也在逐渐缩短，部分总和也会集中到一个极限。缩小的空间与缩短的时间，必须相匹配。

许多哲学家对这种数学方法不是很满意，因为，对于我们如何完成无穷的赛跑（或其他运动），在哲学上仍然有许多困惑，比如事实上，时间的跨度也在不断缩短。我们在数学上讨论的“向某一极限汇合”或“在某一极限之内”，这些说法没有什么问题，但无法解释我们在现实中是如何到达某一极限的。

* * *

运动，并不是这个悖论的核心。任何在空间上或时间上的延伸，都会产生类似的悖论。想象一个从未移动过的物体，它存在于任意时

间长度之内。假设它经过1个小时，那么它必须度过一个无穷的时间长度，比如1/2小时、1/4小时、1/8小时、1/16小时，等等。或者，我们先忽略时间，想象这个物体在太空中延伸了一定长度，比如延伸了1米，这1米也是由1/2米、1/4米、1/8米、1/16米组成的，以此类推。但还是有一个难题：物体是如何通过完成时间或空间运动而存在的。以任意时间长度举例：这个物体首先肯定已经经过了某一段时间的不到一半，接着是它的一半，但是它首先已经历了最初的一半的一半……以此类推。

有种想法是，当我们讨论“无限分割”或“分割到无限”时，需要注意自己要表达的意思。讨论无限问题，可能会让我们误认为无限是一个“确实能到达”的地方。请回想一下“两条平行线在无限延伸处相交”这句话有多别扭吧。仅仅因为假设出任何一个能被无限分割的长度，是无法得出结论说这个长度是真实存在的。

或许有一种思路是，分清抽象的数学表达和我们所表达的内容。当解决希尔伯特旅馆悖论时（第30节）也有过同样的思路。请想象任意长度中的一段，它可以被准确地表达，比如分数1/3，代表它占总体的1/3，这没什么问题。但它也可以表示为无限循环小数0.333……，这不免带来困惑：“无穷减去1/10”怎样用现实中的物理长度来表示？

对于T先生而言，沉浸在那笔巨额财富和绕人的难题里确实不错—我们在第97节会再次遇到他，在那里他会对逻辑谬误发起挑战—但如果我们不能解决空间和时间的可分割性的难题，那么一切运动、分裂、分割—还有一切的乌龟，一切闪亮的乌龟壳，一切翻动的哲学书页—都会变成一场不切实际的幻想。其实，一切即一。

一切即一吗？

34 语言时态中的矛盾

当你在读本书的同时，地球正在绕着太阳运行。在你读这本书很久以前，发生过各种各样的地壳运动、大陆漂移，接着，是只有地质学家喜欢的一长串地质事件。而在你读完这本书之后很长一段时间里，会发生只有天文学家才能知道的无数次日食、彗星和流星雨。总之，事情正在发生、已经发生或将要发生。人们说的话虽然相同，但表达方式不同。许多事发生在当下，许多发生在过去，许多发生在未来。

此刻，应该留意这种与时间有关或无关的说法—先从事件中排除所有有意识的人，只保留无意识参与的事件：地质变化，还有云层、行星、彗星等的运动。即使无视复杂的相对论（松了口气），我们也还有一些困惑。当“有意识的观察者”不存在时，刚才说的这些事件，依然存在于现在、过去、未来吗？或者说，任何现在、过去或未来的事物的存在，应该与拥有经验、意识的个体有关吗？

很有可能。我们应该坚持认为，即使不存在有意识的人，事件也一定会发生。如果事件发生，变化也随之产生。一些谈话和事件，发生在另一些谈话和事件之后—在已经发生的事件之后。在一个不存在有意识个体的宇宙中，“之前和之后”的时间序列仍然会存在。但是，“现在”“过去”和“未来”会有时间属性吗？它们会有时态吗？会有已经发生的、正在发生和将要发生的事实吗？

也许答案是“没有”。实际上，过去、现在和未来的存在，需要一个观察点，从事物所在的过去、现在和未来出发的观察点。如果不存在一个有意识的人，就不会有这个观察点，只有“之前和之后”序列中

的一个个孤立事件。

假如答案是“存在”，那我们至少需要一个观察点来理解事件的过去、现在和未来，这样，我们就会更加怀疑“过去”“现在”“未来”这些概念是否存在。我所说的“观察点”到底是什么呢？也许一切事件，都可以这样来准确表述：一些事件是之前的，一些是之后的，一些与特定的、被观察的事件同时发生。如果观察者就是说话者，那么当他说某些地质事件“发生在过去”时，其实是想说“发生在他说话这一刻之前”。未来会发生的日食和其他事件—是在他说话之后发生的事件。此外，某些地球运动，在他说话的同时发生，这就是“现在发生”或“当下发生”的事件。

这里就遇到了一个形而上学的问题：“过去”“现在”“未来”，仅仅是我们用来表达在我们说话之前、同时、之后的事件的一种方式吗？或者，更简单地说：

运用时态的谈话，只是在讨论说话之前、之后或之时发生的事件吗？

当然，我们所说的“说话”，是指任何一个事件—想法、期待、演讲—事件的内容涉及过去、现在和未来。许多哲学家认为，关于“过去、现在和未来”的谈话（只适用于运用时态的谈话），仅仅可以理解为谈话的“之前、之后和同时”（即“之前和之后”）。“过去、现在和未来”能传达给我们的仅限于此。真的是这样吗？

如果说“现在”只代表事件发生在说话之时，我们是否忽略了一个事实—在谈话之时发生的事件，确实仅仅代表现在，不代表过去和未来？这样，我们就遇到了更多问题，比如更多的事件、事情、事项—事件会引起更多事件—所有这些事件又发生更多变化。如果纯粹

以“之前和之后”关系来理解整个时间过程，我们能把握这些变化吗？

近年来，哲学界对“维特根斯坦的火钳”[25]议论纷纷—据说在20世纪40年代的剑桥道德科学会议上，维特根斯坦曾挥舞火钳威胁过卡尔·波普尔（Karl Popper）[26]—而据另一位哲学家麦克塔格特（McTaggart）所言，在此次争执发生的几十年前，剑桥还有一把更引人关注的火钳（更多关于麦克塔格特的内容见第91节）。

现在，请想象这把火钳：它的一头是红色，另一头是黑色。火钳拥有不同的颜色，仅仅是说它有两种颜色，不代表它包含“能改变颜色”的观念。同样，说柏拉图之死发生在苏格拉底死后，发生在你读这本书之前，这没能把握上面所说的变化。我们谈论柏拉图的死，在它发生前可以用未来时表达，但现在，应该用过去时。

现在，请想象你把黑色的火钳伸进火堆：由于受热，火钳的一头变得火红、炽热，另一头仍是冰冷、黑色的。随着温度的传导，它黑色、冰冷的一头同样开始变得火红、炽热—随着时间推移，火钳产生了变化。这种变化就是，冰冷、黑色的末端将会变得炽热、火红，并且，一旦它变得炽热、火红，那么它曾经冰冷、黑色的这一点也就是真的。

这个例子涉及变化，这些变化可以包含物体属性的变化，例如，火钳变得火红、炽热。变化一开始发生在未来，然后发生在现在，最后发生在过去。照这么说，我们起初拥有未来的财产，再拥有现在的财产，最后拥有过去的财产—我们该如何看待处在变化中的事件？正像刚才所说，想要理解这种谈话，一种合理的方法是厘清事件本身与说话者之间的关系。但是，这种方法似乎只涉及了“之前和之后”的序列，而且无法告诉我们任何时间变化的深层含义。

“你读了这本书”，这一事件是在某些远古地质事件之后发生的，就永远会在它们之后。你在太阳熄灭之前读了这本书，就永远会在那

之前。事件在“之前和之后”序列中的位置是相对固定的，所以，很难说清楚能够用来讨论过去、现在、未来的时间序列到底是如何存在的，因为事件在过去、现在和未来的状态确实发生了改变。

* * *

时间，还有关于时间的观念，会引发很多这样的困惑。麦克塔格特曾解决了“时间是一种幻觉”的问题，他认为某些事件确实涉及过去、现在和未来，但仅限于“之前和之后”序列中的事件，只有在这时他的方法才能行得通。

说时间是一种幻觉，立刻就会掉进自相矛盾。幻觉似乎也无法离开时间，即使是乌龟运动的幻觉（请回忆第33节的芝诺悖论），也包含着某种时间变化，比如这样的经验：乌龟过去曾经在A点，而它现在似乎在B点。

还有一种观点，我称其为“耗时悖论（paradox of time-taking）”。我们都知道，某种程度上而言，宇宙中正在发生的事件（至少在行星、树木、云朵层面上），无论以何种方式发生，都是由稍早之前的事件引起的，可以由之前的事件来解释。这一观点是说，宇宙中稍早前的状态和发生的事件，能够引起现在的状态和发生的事件。如果它们不存在这种关系，我们就必须寻找别的东西来解释“为何现在发生的确实是现在发生的”。所以，我们来想象，C状态的宇宙能够充分引起E状态的宇宙。这样就会产生新的困惑，C状态已经存在了，为什么还要花费时间（它所耗费的确切时间）引出E状态呢？为什么E状态没有在C状态存在的瞬间同时发生呢？如果出现了这种延迟，那就说明，除了C状态以外，一定还有需要其他东西引出E状态。

上述推理带来的困惑可以这样表述：随着时间推移，我们会认为宇宙的状态和其中包含的一切事件，都处在随时间推移的因果链当中。但这是不可能的，因为这样的因果，必须处在“一瞬间一切同时

发生”的前提下。那将会是一场大爆炸，一场无与伦比的大爆炸，肯定比科学家们想象中的任何一场大爆炸的规模都要大。

这就是只属于你的哲学思考！而我们这些哲学家，还没从躺椅里站起来过。

35 你不能两次踏进同一条河吗

不摇晃、不搅拌的鸡尾酒，很快就不再是一杯鸡尾酒，因它的成分彼此分开了。当你想要一杯“杜松子酒配奎宁水”时，我可能无法把两样东西分开给你。你想要一杯杜松子酒，无论如何都会加入奎宁水，反之亦然。杜松子酒和奎宁水必须混合—你想喝的是它们的混合物。这个简单的例子提醒我们，有些东西只有在各个成分搅拌、混合时，才能体现出它们是什么，并保持自身的性质。而如果没有搅拌、混合，即使分开的各个部分保持不变，东西的整体还是变了。

鸡尾酒不再是鸡尾酒，但它的成分依然存在。河流也存在，但它的成分会发生改变。关于此，有句耳熟能详的名言，出自公元前5世纪的希腊哲学家赫拉克利特（Heraclitus）：

人不能两次踏进同一条河。

某些着急的人会立刻补充道：“你甚至不能每次踏进同一条河。”他们的逻辑可能是这样：踏进同一条河，代表你不止踏进了一次。但他们更应该考虑事实—水是永远变化的，无论你踏进了一次还是两次。

赫拉克利特—还有后世的哲学家们—或许是这样想的：当赫拉克利特第一次下河洗澡时，他确实是在水里洗澡。河只包含了水，不包含其他东西。然而，当下次他在同一条河里洗澡时，河还是那条河，但因为水是流动的，所以他就是在另一些水里洗澡。

怎么可能河一样，但水不同呢？

当然，河流在空间上延伸了，所以，在同一时间，也许有两个不同的人在一条河里洗澡，但分别泡在不同的水里。这就好比两个人夜游时，看见了同一座山，但一个人向南看，只看到裸露的岩石，而另一个人向北看，却看到了森林。然后，某些人就会强调，说这条河流不仅在空间上延伸，在时间上也延伸了，所以不光要考虑空间，也要考虑时间。我们大概能解释为什么人在同一地点、同一条河里，由于时间不同，就有可能是在不同的水里洗澡。

严格地说—这是种危险的表达—在某天的某一时刻，赫拉克利特在河的某一时段里洗澡，相当于在某一片水域洗澡。过一会儿，他在第二个时段里洗澡，相当于又换了一片水域。前后两个时段不完全相同，但两者属于同一条随时间延伸的河流中的一段。

然而，如果把一些事物—河流、火钳和人—想象成一些时段的集合，好像就不难理解这种观念了。同一物体的状态，既会保持不变，又会发生变化。

对于赫拉克利特的这句名言还有种更有名的理解，它不赞成用河与河水的同一性来解释，而要依靠常识来观察。河是由水组成的，一条相同的河是由持续流动的水组成的—否则它就不是河了，而是一个狭长的湖。使某一事物成为同一条河的，不是它拥有的相同成分，而是经过一定时间的相同的水的成分—想想鸡尾酒，即使某些东西拥有

相同的成分，也不代表它们就是一样的东西。赫拉克利特可能只是在他脑子里创造了一个知识点，尽管它有些令人费解。其实，他还举过一个类似鸡尾酒的例子：“如果不搅拌，大麦饮料的成分就会分离。”

事物成分的变化，对它能否保持同一性至关重要。昨天的河和今天的河是同一条河，并不意味着它们具有一样的成分。然而我接下来要问：到底是什么让它成为同一条河的？

* * *

在17世纪，约翰·卡特勒爵士（Sir John Cutler）很爱穿一双黑色长筒袜，经常会穿出破洞，每当这时，他的女仆会用丝线把洞补上。最后，他的袜子不再包含最初的材料，而只包含丝线。长筒袜的成分显然改变了，但我们可以合理地说，它仍是同一双长筒袜，它在空间和时间上具有连续性，爵士用它修饰自己的腿部线条，效果极佳。使袜子成为同一双袜子的，绝不是相同的材料，而是袜子的连续性、所有权和功能。

使河成为同一条河，取决于水的位置（通常是地理上的长期连续性），以及变化着的水最终流入大海。一条河随着时间的推移或许还是同一条河，即使在一段时间里它干涸了，之后也会重新注满。有时，当几条河互相注入时，我就不确定该怎么表达了。但可以说，这些细节无关紧要—除非你偶然遇到土地分配、灌溉权或捕捞权的争议。

这里还有更进一步的例子：当忒修斯（Theseus）的船发生损坏时，他就会换上新部件，一块块木板，一张张帆，一根根绳索，直到船上再没有一个最初的部件，就像爵士那双长筒袜。但这个故事稍有变化，我们假设一个拾荒者偷偷搜集了忒修斯换下来的所有木板和零件，组装成了原来的船，但它实在太破了，根本无法航行。那么，到底哪一艘船才是真正属于忒修斯的船？是由新零件组成的，忒修斯拥

有的新船，还是由原材料组成的，那艘旧的破船？

我们再次被一种想法所吸引：这些例子里没有什么“真的”东西，有的仅仅是选择，只是，选择会导致一些后果—比如忒修斯的新船在海上损毁，保险公司拒绝赔偿，声称受保的船是由原材料组成的旧船，而不是损毁的新船。

在大海上，同一性问题会让我们遇到困惑，尤其是当我们提到自身同一性的问题时。至于哪艘船才是忒修斯之船、一条河何时才是同一条河，你要说这些不过是关于规则、决定或抠语法的问题，我也不反对。但是，我们一旦谈到某人的身份随着时间不断变化，究竟是什么让她（他）成为同一个人的？现在，这不仅很意义重大，而且令人费解。请留意“嘿，我是牛顿，别提苹果了”的故事（见第56节），那个人真是牛顿吗？

36 我的山羊不见了

我有一只山羊，就一只，它静静地卧在我的左边，跟我一起聆听珀塞尔（Purcell）的古典乐。我此刻坐在门口，一只动物，具体说是一只山羊，正在慢悠悠走进大门。它看起来很像我的那只，但我仍能看见我的山羊还在我左边，所以进门那只肯定不是我的。我所看见的事实，能证明走进来的那只山羊不是我的山羊。我的山羊仍然静静地卧在我左边。一只山羊不能同一时刻处在两个不同的空间，或者说不连续的位置。一只山羊，不可能同时又是两只山羊。

假设我有一只山羊，和刚才一样，它静静地卧在我的左边，听着

古典乐。我开始打盹儿。过了几分钟，当我醒来时，我左边没有任何动物。一只动物慢悠悠地踱进大门，是一只山羊，看起来很像我那只。我所看见的事实，为我提供了某种证据，使我认为门口那只动物是我的山羊。由于附近没有其他山羊—我都检查过了—我的结论就是：那只踱进门的山羊确实是我的山羊。一只山羊可以在一段时间里改变它的位置。

一只山羊可以在一段时间里改变它的位置，但是在这段时间里它的位置之间有没有空间连续性和邻近性？在这个故事中，经过时间的改变，难道不能通过山羊在我左边的位置和后来在门口的位置，来把握它位置的连续性吗？诚然，这样的空间连续性是可预料的，但这种连续性是为了让我的山羊随着时间推移成为同一只山羊而存在的吗？简直太令人头疼了，其他人也这样觉得。



我的山羊必须随着时间推移而连续存在吗？

假设，情节和之前一样，我在打盹儿，没有任何迹象显示我的山羊在我睡着时轻轻绕开我，跳出了一扇打开的窗户向外跑去；也没有迹象显示我的屋顶被掀掉，一台起重机吊起我的山羊，把它安然无恙地放在了门口（屋顶恢复如初）。总之，没有任何迹象表明这只山羊在不断地移动，从我的左边来到了门口。但是，却有大量迹象—爱听古典乐、左前蹄的胎记、熟悉悦耳的叫声—表明走进来的山羊就是我的山羊。为什么这么肯定？因为它就是我的山羊，一模一样，它一定是通过了连续空间位置从我左边跑到门口的。

有些人坚持以下这种观点：假设出现了不连续性—也许有段时间，我的山羊突然消失，接着在一个新的地方再次出现，没有通过连续的空间。假设这种不连续性能够成立，那么在我的山羊消失后，我们可以想象一些不同的情况，例如随后出现两只山羊，一只在我左边，一只在我右边，都看起来像我那只。一旦缺少了空间连续性，我就没有理由认为我的山羊重新出现在了左边，而非右边。现在，不知为什么，我的山羊同时出现在了两个地方。

基于上述事件的可复制性—我们可以从两只山羊扩展到任意数量的山羊，并拉大它们之间的距离—经过无数只山羊不连续的移动，此刻，门口的那只山羊绝对不会是我的山羊。一个不连续的例子，引出一个可以想象出大量山羊的例子—两只一组，或者更多，没有证据表明眼前这只山羊是从这一大群山羊里变来的。

然而，我们是否能找到一种特性，能越过空间连续性的缺失，保证那只山羊是我的山羊的同一性？

回到我那只山羊。我非常熟悉它，常带它去散步，还一起听古典

乐。它很好看，是个相当安静的伙伴。到目前为止，它只是一只普通的山羊。有一天，怪事发生了。当它在田野里玩耍时，突然从我眼前消失了，失踪了几分钟。也许是我分心了，也许是我喝多了或者太累了。此后，每隔几天，它的生活都会出现类似的间隔—“山羊间隔”。也许间隔持续的时间逐渐拉长了，周围的人也注意到了这种现象（在这儿我们可以演绎出更多的故事）。每次消失之后，我的山羊会和以前一样，在同一地点以同样的状态再次出现，或许它只是以山羊的平均时速走了几分钟。和几分钟前一样，它的长胡子还长在脸上，又或许它的胡子被风吹到了一边。

科学家们对此展开了调查。他们十分困惑，经过测试，无论从任何角度来看，它在性质上都是同一只山羊。但是两枚1元硬币在性质上一样，可一枚是我的，另一枚是你的，在数量上有所不同。所以，每次出现的那只山羊—数量相同—都是我的山羊吗？

怎么回答，要看我的动机是什么。有一种可能是，我的山羊刚赢得了“年度最佳山羊奖”，让我拿到了一笔丰厚的奖金，所以它迟到也好，穿过大门也好，最后都必须是我的。另一种可能是，我买了份保险，山羊死了我能得到赔偿，所以我不想承认眼前的这只山羊是我的。

至于这只山羊到底是不是我的，肯定不能草率地下结论，这一定涉及某些重要的事实。

一旦我们通过基因检测、虹膜扫描来判断山羊的体型、蹄印和叫声频率，这会引出哪些事实呢？答案我们已经知道了，就是空间的连续性，但是，为什么要把它当作数量不变的必要条件呢？在理解“同一个体”中的“同一”时，空间连续性一般是充分条件，这不代表它是必要条件。

我的山羊在田野里嬉戏，虽然偶尔会发生“间隔”，但是它在运动

和身体构成上保持着一种规律。当我喂它的时候，即使发生了几次间隔，它仍然会吃（只吃一点）；当它“有了孩子”，也会发生间隔，妊娠也会持续一段时间，诸如此类。17世纪的伟大哲学家莱布尼茨可以为我们提供建议：“要保证同一连续的个体，必须要有积极的同一律（active principle of unity）。”保持同一性的规律，这就是问题所在。在现实世界中，这一规律通常是某事物能够持续存在的前提，但山羊的故事表明，这种潜在规律与空间的变化是一致的。我的山羊，确实还是同一只山羊，尽管它有间隔。

一旦这种规律消失，我们就会怀疑个体还是不是同一个体。当一个瓶子破碎，比如被打碎，碎片就无法形成一个整体；当一个母亲生下孩子，孩子的行动很快会缺少与母亲的同一性。正是同一律使得一个物体、一个生物，保持身为同一整体。这会让我们联想到蜂群和羊群，还有其他作为群体的东西，这跟“用手翻书”的例子大有不同（见第41节）。

* * *

莱布尼茨提出的“积极的同一律”（即使物体存在间隔，也能保持前后一致），一遇到“可复制性”就不管用了。因为间隔一旦发生，可能会冒出两只山羊或者两百只山羊，都与开始那只保持同一性，我无法判断哪只是我的。

但是，“可复制性”一样可以用来反驳常见的“空间和时间”关系中连续实体的同一性问题，比如山羊的问题。我们可以设计一个思考实验：一只正常的山羊，偶然被复制成若干只和原先长得一样的山羊。因此，我们可以认为，即使只有单独一只山羊，一段时间后出现的另一只山羊也不能看作原来那只。这个结论十分荒谬，因为我们应该抛弃一种想法：所有的同一个体会经历时间并持续存在。

当然，间隔现象也有可能会失控。我们可以假设另一个故事，山

羊突然消失，几年后分别出现在太空里的不同位置。我们可能会在哲学上痛苦地思考，它们的数量还会不会不变。在这里，我们似乎缺失了前面所要求的同一律，不过，谁知道我们在这么诡异的故事里会想出什么？

对待思考实验必须谨慎。我们的概念是建立在迄今存在的现实世界中的。如果谨慎对待可复制性，它就不会干扰我们对“经历时间的物体可以保持数量不变”这句话的正常理解。这个山羊间隔的小故事，就是一个思考实验，而不是什么过分的动物实验。它很有道理，我的山羊也许还是我的，数量不变，即使它有间隔。

这样我们就能理解，是什么使得一个生物超越时间之后仍是同一个生物。答案既不是空间连续性，也不是草率的结论。确切而言，这是关于单个生物、生物群如何结合成为整体的玄妙问题。进一步思考，我们应该能理解山羊的例子也能适用于人类。人的生命在经历一段时间后仍是同一条生命—你的价值观、记忆和意愿，你的个性、体征和能力，又是如何玄妙地结合为一个整体的呢？

37 时男时女的大卫

多元化是生活的调味品—似乎是这么说的。也许这种说法经常会导致一些人改变他们的身份。更经常的情况是，这种改变会让我们脑中产生逃避的念头，也许是因为重婚罪、逃税或警察的追捕。有人因为嫌弃自己的本名而改名—父母们，给孩子取名时多花点儿心思吧。有些改变是成名道路上的关键，比如诺玛·珍妮（Norma Jeane）变成了玛丽莲·梦露，或者在去大马士革的路上，扫罗（Saul）看见一道曙

光，变成了圣徒保罗（Paul）。而有些人因为向往多元化，选择过着双面的生活。但这或许会引发逻辑上的难题。

有个青年大卫（David）喜欢多元化的生活，他经常在家里打扮成女人，并以此为乐—他自称“达维尼娅”（Davinia）—打扮得还挺妖娆。但在公共场合，他绝不会这么打扮。他有一身阳刚之气，桀骜不驯—人们叫他“戴夫”（Dave）—是个粗犷而冷酷的男子。女孩们对冷酷的戴夫很着迷，对达维尼娅却很冷淡。男人则对戴夫不感兴趣，只渴望达维尼娅迷人的唇。大卫的身份变化总是悄然发生的。我们暗中观察他的公寓，往往会看见戴夫穿着皮夹克消失在屋子，过一会儿达维尼娅就出现了，她那头瀑布般的金发散发着光泽，裙子闪闪发亮，踩着尖尖的高跟鞋。

看起来，很多关于达维尼娅的事情都是真实的，但关于戴夫的则不然。男人们会为达维尼娅打开车门，但永远不会让戴夫上车。在特定的场合，戴夫—而不是达维尼娅—回到屋里；过了一会儿达维尼娅—不是戴夫—出来了。我们可以通过对大卫更多的描述来增加故事的复杂性，但先把他从故事里摘出来，到后面需要时再说。想想看，我们可以这样来推理：

前提1：女孩们在和戴夫约会。

前提2：戴夫是达维尼娅。

结论：女孩们在和达维尼娅约会。

我们很容易接受这两个前提，但我们—即使我们知道—也可能会拒绝这个结论，毕竟女孩们并不是真的在和达维尼娅约会。但如果她们没有这样做，我们就遇到了以下难题：

既然戴夫和达维尼娅是一个人，那么关于戴夫的某些事实，放在达维尼娅身上就不是事实吗？

你可能想问："怎么同样一些事实，在一个人这里是真的，在另一个人那里就不是了呢？"—但是，当我们把握住了"一个"，同时就会失去"另一个"。"他们"确实是同一个人，可以由这两个名字来识别。假如一个东西有两个名字，而且我们知道它是什么，当然可以用一个名字代替另一个，而不改变我们所描述的事实。刘易斯·卡罗尔（Lewis Carroll）确实是查尔斯·道奇森（Charles Dodgson）27，道奇森确实去世于1898年，所以卡罗尔也是在这时去世的。

有种理解的思路，身份思路，强调戴夫和达维尼娅身上有同样真实的情况。因此，这条线要解释我们为什么会错误思考。还有另一种思路，差异思路，承认戴夫和达维尼娅的真实情况确实有所区别，因为我们混淆了这两个名字的用法。

根据差异思路，所有持续的东西都可看作是由一系列时段组成的。女孩们痴迷于戴夫、讨厌达维尼娅，是因为他处在不同的时段。"戴夫"和"达维尼娅"是两个不同的阶段。我们在前文的前提1和结论中，说的不是一个人，而是这个人的不同阶段—前提1说的是戴夫的时段，结论说的是达维尼娅的时段。

反对差异思路的人说，一条持续的生命，真的只由一系列的时段组成吗？也许是吧，尤其是在伟大的自然当中。比如，蝌蚪确实是一种生物的暂时阶段，它之后的阶段是青蛙。然而，大卫一直在戴夫和达维尼娅之间来回切换，戴夫的时段缺少了连续性。在这一点上，大卫作为个人变化的主体，也需要融入整体时间当中。

理解差异思路，需要在语言上下工夫。女孩们对同一个男人的不同时段着迷，这么说显然不对，确切表述应该是，女性的各个阶段对于男性的各个阶段着迷，这显然也有问题。我们可能还要重新理

解“着迷”的意思。此外，也许女孩们在电话里和嗓音沙哑的戴夫聊天，但透过窗户却看见达维尼娅在打电话。也就是说，大卫打扮成了达维尼娅，却用戴夫的声音说话—时段是重合的，但是戴夫和达维尼娅确实同时存在。差异思路也要解释为什么前提2“戴夫是达维尼娅”看上去是正确的。也许这里的“正确”，在某些情况下要特殊表达为“同一个人的一个时间段”。确实要花很多心思，正如前面所说，赫拉克利特不会两次踏进同一条河流。

差异思路看来有问题。那么，身份思路是怎么说的？它让人们相信戴夫和达维尼娅真的是同一个人。那么，我们为什么要对他们的真实情况做出不同的评估呢？也许结论“女孩们在和达维尼娅约会”是真的，但我们不想同意它，因为这会害我们意识不到达维尼娅就是大卫，而无论女孩们何时和他约会，大卫肯定都是作为戴夫出现的。

我举出另一个例子类比一下。我郑重宣布：英国女王在上电视，她是清醒的。这时你就会错误地得出结论：她通常是醉醺醺的。为什么我会特意说她清醒，这种情况很不常见吗？就算我说的话没有在逻辑上暗示女王通常会喝醉，但我可能会捏造一个酗酒的王室成员。因为我的话带有“言外之意”。同样地，我们在说“女孩们在和达维尼娅约会”时犹豫了，因为我们意识到，在很多时候这样说会产生误会。当然，在这里我们已经暴露了大卫的秘密生活，我们可以断言“女孩们和达维尼娅约会”的结论不应该引起误会。我们必须给出更多解释，但更多的问题也随之而来。

* * *

我想表达的是，女孩们不会跟“作为达维尼娅的戴夫”约会。女孩们和达维尼娅约会时，大卫不是作为达维尼娅，而是作为戴夫出现的。也许这一点前提1确实表达或暗示了，女孩们在和化身成戴夫的人约会—由此得出的结论是：她们正在和化身为达维尼娅的那个人约会。这句话似乎发出了一个诡异的声明，女孩们会跟某人的“某个身

份”或“某个方面”约会吗？你会跟某个人的身份或某个方面约会吗？如果大卫的异装生活被揭露，女孩们可能会坦诚地说：“哦，这么说，戴夫偶尔会打扮成一个叫达维尼娅的女人喽。”但这不意味着化身为戴夫的大卫有时会打扮得像作为达维尼娅的大卫。当打扮成戴夫时，他肯定不会同时打扮成达维尼娅。

以上这个“异装悖论”，引发了越来越多的困惑。也许是因为我们只见树木，不见森林—可以这么说吗？—尽管森林本来就是树木的集合。问题来了，因为我们有两个不同的名字，却只有一个故事—这个故事提供了两种不同的解决思路，以及不同场景的集合，每个名字都有一个相应的集合。关于大卫其人，我们有两份单独的档案，因为我们了解他的双面生活。我们提取哪份档案，取决于我们选择哪个名字。

“女孩们会和达维尼娅约会吗？回答‘会’或‘不会’。”我们不必被迫回答“会”或“不会”。可以脑筋急转弯一下：“以这种方式，会；以那种方式，不会。”那么，到底是哪份档案在起作用呢（见第九章）？

“你在婚前见过你丈夫吗？”“见过。”

“所以，你在见他那一刻他就是你丈夫了？”“不是。”

我们再问一次：“你在结婚前见过你丈夫吗？”

“好吧，没有。”

“所以，你就这样跟一个彻底的陌生人结婚了，真可怜，我很遗憾。”

38 大头针掉了

周围是如此安静，以至于你能听到一枚大头针掉了。但是，要听到这声音，你不仅需要一枚大头针和它的掉落，还需要一个有意识的观察者能听到。这种想法可能会让人觉得奇怪：当一棵树在森林中倒了，如果没有人在场听到，还算不算发出了声音。“没有观察者，就没有声音”也许是一种原则。如果是这样，当缺乏有意识的生物时，宇宙就是一个美好、安静的地方。如果在生物出现之前，录音机就神奇地存在了，它仍会录下森林里那些“噼啪”“咔嚓”“砰砰”的动静。但是，在录音机回放时，如果仍没有生物在旁倾听，它似乎就没有声音可供回放了。

我们不能只考虑声音问题。如果没有人在场，那么盐似乎就没有味道，玫瑰就没有玫瑰的芳香，至于彩虹的颜色，如果没有人能感知到颜色，那它还有颜色吗？基于这种想法，18世纪初的推理达人乔治·贝克莱（George Berkeley）主教提出，任何事物如果要存在，都必须有一个观察者、感知者。“存在即被感知”是这位虔诚主教的一篇，不，一段祷文的名字。感知者也是存在的，却从未被感知，他们的肉体不可感知，但心灵或精神可以感知；所以这句祷文的完整版应该是“存在即感知，或被感知”，“感知”包含视觉、触觉、听觉、嗅觉、味觉五种感官，另外，还有思考。



我来做个快速小结：物质对象本身没有灵魂或思想，如果它不能被感知，那它就不可能存在—至少，贝克莱主教是这么说的。我们视为物质对象的东西—桌子、椅子、肉饼和山脉—只是品质、颜色、形状、重量、味道、软度或硬度的集合，这些性质取决于感知者的感知。对于一个感知者来说洗澡水很热，对另一个来说却不太热。肉饼有一种是咸的，还有一种是甜的。从一个角度看，桌子是椭圆形的，从另一个角度看，它又是圆形的，以此类推。这些“自然”的物体，不是独立于思想之外的物体—贝克莱认为这是一种不一致、一种矛盾—存在是观念的集合，是思考者的感觉的集合。

但是，不用害怕我们走出房间时桌椅会突然出现（房间也突然出现），等你回来它们又消失了。不用害怕自己看不见的身体器官，还有胳膊、腿来回的运动，这取决于它们是否被你感知，不管是内在的，还是外在的。不用害怕，因为贝克莱原本想表达的是上帝这位伟

大感知者，一切事物都存在于他的脑海当中。上帝能看见一切，并是总能看见，因此就有下面这首四行诗：

有个年轻人说：

“上帝一定觉得很奇怪，

当院子里没人的时候，

眼前这棵树还能存在。”

接着，上帝给了他安抚的回答：

亲爱的先生：

我一直都在院子里。

这就是为什么这棵树

会一直存在，

因为它正在被我观察。

你忠诚的

上帝。

为了回应贝克莱的问题，让我们向上帝寻求帮助。我们如何才能反驳贝克莱的观点，即桌椅、山和肉饼都源于观念的集合？

当没人在场时，森林里有声音吗？当没有观察者时，事物是否存在？

为了反驳贝克莱的观点，我们应该仔细分辨自己的观念，还有产生这些观念的实体，无论这些实体是否依赖观念。我们有时会因为含糊的语言将观念和实体相混淆。当我们说“声音”时，我们是在描述一种体验，还是一种空气的振动？当我们说肉饼是热的时，我们是在说热的感觉，还是引起这种感觉的分子运动？体验和引发体验的来源是不同的。体验仰赖于观念，而振动和分子运动则不是。

以上就是对贝克莱说法的一种回应，但他也有所回应，即那些被认为有别于体验的振动、运动或性质又是什么？一个人体验到水是热的，另一个人则觉得不冷不热。事实到底是哪一种？戴着有色眼镜看天空，接着取下眼镜，天空的颜色似乎产生了变化。水、天空、肉饼等物体，真正具有的性质是什么？我们只知道感官是如何受到影响的，但我们也能了解振动和分子运动的本质吗？

我们不经意地认为，人的体验产生于物体和我们感觉器官的相互作用。我们的感觉器官，会赞美我们所接受的事物的“真实性”。猫的感觉器官，赋予了它不同的体验，火星人的器官（如果火星上真的有人）会赋予他们不同的体验。失去了这些体验，我们还能感觉到什么呢？

按照贝克莱的说法，我们只能感受思想和经验—它们都仰赖于精神。有人说，在精神的面纱之下，隐藏着能够产生思想的物质或物体。由于我们无法轻易揭开面纱，贝克莱说，在面纱之前谈论这些都是空谈。请注意，正如前文提到的，贝克莱最终指出：在面纱下面确实存在着某种东西—上帝。然而，我们仍旧好好地在这儿，没有上帝。

* * *

以上论证可以得出一个根本结论：由于我对他人的认识不过是基于我的经验，所以我也没有理由相信别人的存在，除非我的观念依赖

于我的精神。我相信，只有我和我的精神是存在的，这就是唯我论。此刻，让我们先回到常识。常识往往能够帮我们看清问题。

贝克莱让我们看、摸、听、闻、尝，还有思考。这让我们立刻走错了路。特殊的感官需要特殊对待，但是，我们通常会把看到的、摸到的这些感官获得的东西当成物质对象来接受。我们会看到猫、闻到猫、抚摸到猫，甚至不小心踢到猫。当我们看到猫时，我们有视觉上的感觉，但是我们看不到感觉本身。感觉、观念，大概就是让我们看见猫的东西—尽管我们可能会好奇，猫和这些感觉之间有什么联系。

假如猫是白色的，我们对能否感受到白色，取决于观察时的光线条件。当然，当没有人看那只猫时，这种视觉感受就是不存在的。这是否意味着，那只猫在人看不见的时候不是白色的？这取决于“白色”的含义。一种快速直接的回答是：“假如在一切正常的情况下，这只猫就是白色的。”如果猫是在约定的“正常”条件下，被正常人或者鉴别专家所看到的，那么感知者就会有一定的视觉感受，即对白色的感受。但这是对猫的感受吗？不是。那只猫是白色的吗？是。

先不管那些细节，这种解决方案想要理解的是，颜色、形状、味道、气味等性质带有一定倾向性，就是说，这些感觉在某些情况下才会出现……当我们说“盐可以溶解”，我们不是说它现在就溶解了，我们是想说假如把盐放在水里，它就会溶解。当我们说“盐是白色的”，我们并不是说此刻我们正感受到白色，如果没有其他人在场，我们就在表示或至少暗示：如果在正常情况下观察，就会产生某些视觉感受。

我们再回到森林里，变成一群没有知觉的人。狂风呼啸、树木摧折、电闪雷鸣，如果有人在场，他们就会听到这些声音。所以，海洋和山脉、形状和大小、密度和时间，它们在有知觉的人存在之前就已经存在了，我们应该默默接受沙漠有颜色、海水是咸的、森林里充满了各种声音这些事实。

但我这样说一定正确吗？

39 当下是什么，现在是什么

很多人很自然而然地接受了“未来不存在”这种观点—他们的意思是：因为未来的事是在未来存在的，所以它现在还不存在。很明显，过去也不存在—它现在不存在。当过去出现时，它曾经存在，但现在，它不再存在了。过去的巧克力，我们品尝它，产生愉悦的感觉，它曾经存在，但现在不再存在了，已经过去了。现在，也许你正期待着未来，比如下一个假期，所以假期现在不存在，但它未来将会存在。当然，你的这一期待是存在的，它是现在正在发生的。

这些都是显而易见的。经过深入、清晰的思考，我们的结论是—任何存在着的事物，都只能在当下存在，一切只有现在。然而，当下是什么？现在又是什么？

读完前几节的读者，可能还是会用“持续时间”的理论来回答。“现在”持续了几分钟，或一秒，或一刹那，以此类推。但是，他们提到的任何有持续时间的事物，似乎都会掉进这种理论的灰色地带。一旦事物持续存在了一定时间，它就会分成若干时段，就会有开端和结尾。如果我们在开端，那么结尾一定是在未来，因此结尾就不存在，如果我们是在结尾，那么开端一定是在过去，因此开端就不存在。而我们处在现在，就会被挤出时间—进入了彻底的无时间状态。

在我们这样的推理过程中，我们把“现在”当作一种默默进行的过程，它进行了，完成了，没留下任何痕迹。但是，如果过去和未来都

不存在，如果“现在”被挤压出去，空无一物，那么有什么东西—任何东西—能存在于时间之中呢？

什么东西能存在于时间之中呢？

以上推理，促使我们把“现在”看成一条边界，即过去和未来之间的边界。然而，如果过去和未来都不存在，那它们之间的边界怎么能存在呢？如果这条假设的边界是没有持续时间的，那么它是怎样存在的—继而，有什么东西是能存在于当下的？我们可能也想知道，时间本身会发生什么变化。我们似乎不再有时间了，因为时间本身似乎也被挤到了一切存在之外。

在许多哲学家看来，之所以出现这一悖论，是因为我们被“过去、现在、未来”的时态语言误导了，只顾谈论着过去是什么、现在是什么、未来是什么。也许，我们不该把这种划分了时态的时间当作讨论的基本要素，而应该通过某些先后发生的事件或同时发生的事件来把握时间。在后一种观点中，正如我们第34节所看到的，假如我说“鹅正在烤箱里烤着”，这就代表它在我说话的同时被烤着。

无论我们是否将事件描述为过去、现在或未来，如果仅仅依靠“之前和之后”序列中的这些事件就能把握时间，那这些事件都是同样真实、同时地存在的。一棵在三维空间中延伸的橡树，具有长、宽和高的性质，它的第四维度是时间。在空间上，它的根长在枝干下方；在时间上，它作为树苗的阶段在它长成大树之前。这就是时间的无时态观点。

在这一观点下，我们关于时态的讨论源于我们在“之前和之后”序列的不同位置上所做的不同判断。时间被看作第四维度，过去、现在和未来，通常被看作同时乘坐在时间这条船上。未来是距离现在的我

们十分遥远的时间，就像冥王星和我们之间的距离那样遥远。未来发生的事件，距离我们有很多很多年，就像几百万公里外的事件。简言之，我们无法轻易接触遥远的事件，无论是在空间上、时间上都很难。

如果时间的无时态观点是正确的，那么，我们就不该对现在的事件抱有任何怀疑：它们的确是存在的，无论是存在于现在、过去还是未来。但在这种无时态观点中，我们会产生各种困惑。我们可能会想，为什么我们无法感知到，看、听、闻到那些在“之前和之后”序列中，在我们所认为的过去和未来中，在无论哪个方向上都继续存在的事件。

当然，对此我们也准备好了答案，答案还比较合理。在“之前和之后”序列中，因果关系是单向的—之前的事件单向引起之后的事件，反之则不能。在你读完这一页之后的事件—“未来”的事件—不会引起之前的事件。这就是为什么即使这些未来的事件确实存在，它们也不会影响现在的我们。这就是为什么我们不能准确说出—举个例子—哪支球队下周会赢。

在你读这一页之前发生的事，在无时态观点下也同样存在。事实上，我们确实察觉到了一些事件，这些事件是在过去存在的。请想象一下行星和恒星的空间距离。考虑到光并不是瞬间从A点到达B点的，我们看到的变化，在我们看到它们之前，是处在某一时间上的点，是这让我们看到了它们。事实上，如果我们认为A事件引起B事件，无论时间长短，总要耗费一定时间。我们总在经历已发生的事情，这些事情至少曾存在于过去的某一点。

时间无时态这个观点最大的毛病是，它没能分清楚一切变化。被烤制的鹅，正在变颜色，也在由生变熟，但这不同于鹅在空间上的改变，它的外面还是皮，里面还是骨头。从空间上看，一块蛋糕可能外面是巧克力，里面是奶油，但蛋糕本身没有发生变化，想想看“巧克

力变成奶油”和“巧克力挨着奶油”这两件事有多大区别吧！

再回到那只鹅，它烤制时的各种变化，似乎对时态问题有着重要的参考价值—鹅本来是生的，但会被烤熟，而假如我们回到涉及时态的、变化的时间，我们就又掉进了一开始的难题。

*　　*　　*

可以说，通过分离出容易混淆的时间特征，我们可以消除一些关于现在的困惑。烤鹅、握手、树倒下，这些事件和行为需要一定时间来进行。它们有可能发生在当下，它们此刻正在发生。如果“现在”仅仅是一条边界，一个瞬间，那这些事件和行动就不可能存在了。你正在读这本书，现在是21世纪，你现在的年龄是……你随意。“现在”，通常可以理解为一段时间。也许这样说我们可以接受：现在至少包括了过去的一部分。假如是这样，那么过去和现在确实存在，至少在某种程度上存在。

当然，现在是21世纪，代表我们正经历这个世纪，不是说我们一晃而过百年，而是仅仅经历了其中很短的一段，但这段时间仍然有持续性。我们现在所经历的，也与我们头脑中永远保持在最前端的时段不同，它通常被称为“特殊的现在”，尽管这种“现在”的性质也是各种各样的。

我们可以在思想持续下去之前留下“记忆”这种特殊的现在，它比我们现在所经历的要长一些。然而，我们所经历的“现在”这个持续时段，仍应该与任何非持续的界限区别开来。然而，这些区别并不能把我们从时间的困惑中解救出来。我们现在遇到了困惑，即特殊的现在、所经历的现在和非持续界限之间纠缠不清的关系。

请感受令人费解的时间的力量，以及时间是一种怎样影响我们的存在。就是说，当我们听一段音乐时，我们想知道到底发生了什么。我们正在听一首交响乐、一首流行歌甚至电子舞曲，但是我们正在听

所有这些事物吗？不，我们现在正在听一些音符。想必我们也应该在脑海中记住或保留一些音符，用于识别旋律、节奏和拍子。我们应该这样做吗？

在公元4世纪末5世纪初，当来自希波28的神学家奥古斯丁在写作时，似乎对原罪、神性和“上帝之城”都相当熟悉，可一谈到时间问题，他就开始吞吞吐吐了。奥古斯丁在请求“主啊，请赐我圣洁，但不是现在”时，他是他自己。除了对个人罪恶的忏悔，他还直接道出了与本节有关的话题：“什么是时间？如果没人问我，我当然知道它是什么，但如果我想解释给别人听，我就说不清了。”

好吧，就算没人问我，我也担心自己不知道时间是什么。然而，我们想知道的是什么呢？我们当然想寻求更多的解释，但到底想解释什么呢？毕竟，当我们面对阿喀琉斯和乌龟的悖论时，仅仅因为是在假设中，我们可以一次次地讨论任意分割持续的时间—无限进行下去—那么，当我们经历时间的时候，把这种划分强加在时间上，也许就是个错误。就好比，我们认为一个电脑程序能准确模拟天气变化，我们就该期望电脑真的被雨淋湿。在我们寻求答案的道路上想要走得更远，就该把抽象的模型及其结论，应用在生活中每一天的空间、时间上，甚至是爱上—我们可以走得更远，但只能到“现在”为止。

维特根斯坦在某个场合对此的评论是：“最大的难点在于—何时停止。”

我停止了，至少在时间的话题上—及时打住了。

40 如何数清海滩上的沙子

穿着比基尼的桑迪（Sandy）躺在海滩上，慵懒地享受着广阔的美景。“这片海滩上到底有多少粒沙子呢？”她很想知道。“有超过1000粒吧。”但她并没有足够好的视力分辨出1000粒和1001粒沙子的差别，除非她一粒粒地数。桑迪只是个普通人，无法看出关于沙子数量的天文数字，以及在这个数字基础上多一个、少一个之间的差别—仅仅依靠视觉，而不是将它们一粒粒捡起来放进大缸里来数。

“我可以分辨，随便扫一眼周围，就知道这里有超过1000粒沙子。我无法通过肉眼分辨出1000粒和1001粒的差别。所以，我必须根据我所看到的和推理来判断有超过1001粒沙子。”因此，桑迪刚从至少1000粒沙子的真相中走出来，又掉进了至少有1001粒沙子的真相里。

“我知道至少有1001粒沙子，但是我不能仅仅通过观察来区分出它和1002粒沙子的差别，所以，我知道至少有1002粒沙子。”桑迪继续推理，一粒接一粒，沙子越来越多。当然，对小一些的数字，她不用推理也能说出来，海滩上的沙子要多得多了。然而，一段时间以后，将会出现一些不确定的因素，除非她能严格推理，而且被刚才所叙述的推理说服。在这种推理中，每次都增加一粒沙子，就能让她数到几百万、亿、千亿、百万亿，甚至全宇宙电子的数量，按照这种推理，海滩上的沙子数量比这还多。这样推理下去，她就从真相掉进了谬误，即便海滩广阔，全是沙子，也不可能多达几万亿粒。所以，推理到底哪儿出了问题呢？

偶尔，会有几粒沙子从附近的沙堡上被吹走，但区区几粒沙子却不能在沙堡和沙堆之间造成什么区别。吹走几粒沙子，沙堡还是沙堡，再吹走几粒，它肯定还是一座沙堡—但是，如果继续下去，在某一刻开始这个推理就错了。因为它可能会让我们误以为，当整个沙堡都被吹走时，它仍是一座沙堡。另外，桑迪意识到她将无法区别现在

这座沙堡和被吹走几粒沙的沙堡。吹走几粒沙子，她会看到它仍然是一座沙堡；再多吹走几粒，她肯定还会看到那是一座沙堡—然而……

岩石的影子能让桑迪的大腿呈现黑色。20分钟前，影子只覆盖到她的脚趾。即使她用心观察，也不会注意到影子在每分钟里的细微移动。虽然她不能看到影子每分钟内的运动，但她在20分钟前就注意到了影子，这20分钟里包含了20次难以察觉的时间跨度。她这会儿也注意到海浪离她的脚有多么近，却没能察觉海浪越来越近过程中的细微变化。

一个男人在盯着她，她的比基尼上衣已经从胸部滑落了，它肯定是一点点滑落的，但她和那个男人都不可能观察到轻薄的布料每一刻的轻微运动，而只观察到了运动的结果。桑迪玩得很兴奋，直到她看清了这个男人的衣着—她正躺在清教徒专属的海滩上。经过几秒难以察觉的时间，她已经从兴奋变成了尴尬。她准备好被罚款了，但从男人微妙的眼神中，她意识到自己还有另一种选择……

如果轻微的变化不产生任何影响，那么由细微变化组成了明显的变化时，又是如何产生影响的呢？

这个故事源于欧布里德，第25节提到的哲学家。在那一节，他为说谎者担忧，在这一节他担忧的是连锁推理悖论（又称“石堆悖论”）。欧布里德发现，即使在一颗鹅卵石被移走后，它仍然是一堆。首先要找到一个石堆。拿走一颗鹅卵石，石堆还是存在，因为它依然是一个石堆。我们又拿走一颗鹅卵石，它仍然是一个石堆。继续推理，尽可能多地拿走鹅卵石。根据推理，我们永远能保留这个石堆，但很显然，我们做不到。这种推理会让我们得出结论：刚才的沙堡仍然是一座沙堡，但许多沙子已经被吹走了。

在说“这根本不重要”之前，先来看一个生物学的例子。时间一分一秒地过去，孩子长大，从婴儿、儿童变成大人—这个过程会带来抚

养孩子的不同方式，以及面对严重分歧时的不同道德判断，就像第3节那样。即使桑迪从兴奋转变为（自己可以察觉到的）尴尬，也会为她和他人带来严重的后果。

我们的这种困惑，来自某些没有清晰界限的物体和概念。从哪一刻（如果真有这样一刻）起，沙堡就不再是沙堡了？我们承认，在这种沙子问题上还有模糊地带，但在清晰现实和模糊地带之间难道没有明显的区分界限吗？似乎不是这样的。那么，清晰的案例是如何转变为不模糊的案例的呢？区区一粒沙子，如何在一座清晰的沙堡和一座模棱两可的沙堡之间产生区别的呢？嗯，这些沙堆一定是流动的。

还有个问题：我们能知道什么？我们如何感知？我们已经知道了桑迪和海浪、移动的影子和海滩上沙子的数量。桑迪无法通过感觉或视觉辨认出这一秒到下一秒之间，影子在她大腿上变大的区别。然而，在重复几次之后，她注意到影子的移动确实发生了。她无法察觉到比基尼上衣的一小块布料，但是还有更多小块布料的集合让她意识到自己正在走光。如果这些细微的变化对她没有显著的影响，那如何在某种程度上带来显著的区别呢？如果沙子数量的区别，影响不了她的所知所见，那么已经增加的、不易被察觉的区别，为何会对她的所知所见产生影响呢？当一粒沙子的区别不易被察觉时，她又该作何解释呢？—起初，判断那堆沙子是一座沙堡，后来变成犹豫，再后来更加犹豫，最后确定它根本不是一座沙堡。

*　　　*　　　*

我知道怎么做事，却往往不知道我是怎么做到的。我知道骑自行车，知道推开一扇笨重的门，知道喝红酒，却不知道我是怎么做到的。某些高尔夫球手只是“知道”如何把球打进洞，却不知道如何解释自己的做法。某些“盲视”患者会真诚地说，他们看不见某个物体边缘之外的东西，却能给出关于这些东西的准确描述（通常比随机要求的表现更好），再进一步，他们就看不到什么了，这就是他们说的“盲

视”。

我想说的是桑迪可以辨别和无法辨别的东西，我们要认识到她能辨别事物，但不知道她能辨别，或不知道她如何能辨别。关于一粒沙子、影子的移动或比基尼上衣的运动，这些细微的变化，都远远达不到桑迪的意识知觉的范围，因此对她来说难以察觉的（如果感知能力需要动用意识）东西，不代表不会在她的神经中枢系统留下痕迹。我们往往察觉到了一些细微的变化，却不知道自己已经察觉了。这就引出了一个问题—任何一次神经元的细微变化，都不能在意识中留下痕迹，最终引起我们的意识知觉，而沙堡的某些细微变化，又是如何影响眼睛、视神经和大脑的？为什么其他细微的变化不会产生影响？

这些观点，对我们如何使用模糊的概念，没有给出直接的答案—这些观点仅仅提醒我们，我们无法有意识地察觉，但我们能无意识地察觉。令人费解的是，无论是有意识、无意识，这些难以察觉的细微变化到底如何引起那些容易察觉的较大变化？尽管还有疑问，但这些有意无意的察觉，可以解释为什么我们在某一刻开始犹豫沙堡还是不是同一座沙堡，影子还在不在原来的位置，以及，比基尼的滑落是否让我们有伤风化—好吧，桑迪被控告有伤风化，并付了罚款。

41 是我们制造了星星吗

“如果犯人敢动一下，你就开枪。”这是领导对新警卫斯马特（Smart）的指示。真可惜，斯马特是个钻牛角尖的人，还懂点儿天文学。后来，当另一名警卫惊恐地盯着被打死的犯人，斯马特解释说，他必须服从命令开枪。“你没发现吗？”斯马特潇洒地说：“我们站

在地球上，所以犯人移动得非常快—他们正在绕着太阳运转！”

*　　　*　　　*

判断某个物体是否移动，是以其他被认为静止不动的物体作参照的。所谓的“其他”，取决于具体的情境。其实斯马特并不是钻牛角尖的人，只是痴迷于“日心说”，误把太阳作为参照。这种相对性，适合描述物体的运动，却不适合描述物体的存在。

我们能否成为明星、歌星、影星或自以为明星的人，都取决于我们怎么看待他们，但天上的星星和其他天体如何存在？这是另一个问题，有些东西的存在，确实是依靠味觉感知，依靠味蕾，星星却不是。没错，我们能看到月球上的“人脸”—至少孩子们会从字面上这样理解—但那里实际存在的只是一张貌似人脸的局部照片。那张脸在人类识别它之前存在吗？不存在。它源于我们的一种识别图形的倾向，月球本身和陨石坑就不会被这样识别。

这里隐藏了两个对立的论点：



头脑决定论：有人指引你的目光穿过夜空，看向星座—这儿是猎户座的腰带，那儿是北斗七星，啊，那儿是仙后座。这些星座在人类存在之前是否存在？当然，在人类诞生之前，没人会看到几颗星星排列成一个字母“W”29，或者像女人的头冠。如果没有这样的“看”，这个“W”是否存在？而众多星球，肯定会以不同的分组在我们的脑海中呈现。这全部取决于我们人类。在夜空里，没有什么东西能把这些星星组合在一起，变成一个“W”，就像月球上没有人那么明显。

星星决定论：这个想法不错。毫无疑问，在某种程度上是我们人类构建了那些图形，我们看到的，一部分是由我们的类似的联想决定的，而且这很有乐趣—但这些图形，仍然受到恒星和它们所在位置的限制。当然，我们既没有制造星星，也没有决定它们在哪里发光。我们甚至都无法确定围绕太阳运行的行星的数量30。

头脑决定论：不久前太阳系还有九大行星，而最近变成了八大行

星，冥王星惨遭降级。有多少颗行星，在某种程度上取决于我们如何对天体分类。行星和恒星都是气体、化学物质、爆炸、旋转的分子和原子的某种组成形式。这些组成形式也在某种程度上取决于我们以某种标准对事物分类的事实。如果我们不这样分类，就不会有星星……

总的问题是：

我们是如何独立于宇宙之外的？

认为太阳系、夕阳、海洋、森林和树木—是由我们人类制造的，这当然很疯狂。当然，它们不是由我们以物理方式制造的—而且，我们有证据表明它们早在我们诞生之前就存在了。星星决定论自然是正确的。然而……

头脑决定论毫无意义吗？假如没有人类，世界上就不会有太阳系、银河系的划分。正是因为我们的兴趣和我们看待事物的方式，我们才使用“树”“海洋”和“星星”这些概念。我们仅仅强调了某些区别，而忽略另一些区别。我们以不同标准看待和划分了事物。可以说，事物之间的联系是我们人为制造的。

在我们雕刻之前，那些由木材雕刻成的棋子是存在的吗？哦，当然不，但那棵树确实存在。在人类赋予黄金价值之前，它是没有价值的，但黄金在人类之前就存在了。美国和欧盟成员国，在划定边界和签署合约之前存在吗？确实是我们制造了边界—土地早就在那里等着被划分了。也许头脑决定论只是在提醒我们：有些事实是由人类的活动、兴趣和习惯而产生的，但这不等于宇宙中一切事实都来自人类的习惯和塑造。

然而，这还不是头脑决定论的全部意义。当你谈论任何事实，会使用描述性的概念，但这些概念是因我们如何认识、塑造和看待世界

而产生的。世界完整地来到了我们眼前—但接下来，世界会变成怎样呢？

看看你眼前的这本书。这是一个物体，还是多个物体？它是一本书，一个许多书页的集合，也是大量电子和其他亚原子粒子的集合。我们有不同的方式创造这本书，但是，是否有一种方式，能帮我们来辨别物体，例如，书、鸟和桦树？例如，我们是否应该把树“真的”看作仅仅是一些植物细胞的集合，或一个真正的整体？同样的问题，也出现在宇宙中。有没有正确理解宇宙存在的方法？或者说，在我们人类创造宇宙之前，它其实并未被划分？

头脑决定论怀疑，是否有一个看待事物的正确方法，或者更加接近现实的方法。毕竟，雷电在某些人看来是上帝的怒火，在另一些人看来仅仅是电荷的放电现象。当然，我们知道哪种说法是对的。

调皮的作家豪尔赫·路易·博尔赫斯曾描述过一种中国古人的动物分类法，把动物分为以下14种—属于皇上的、做过防腐的、经过训练的、小乳猪、美人鱼、神话般的、流浪狗、在这个分类里的、疯狂颤抖的、不计其数的、用精致驼毛笔画的、其他的、打碎了花瓶的、在远处看着像苍蝇的。即使没有掉进自我指涉的循环（回忆第29节的罗素集合），我们也该明白这种分类法缺少现实的背景。当我们在生活中认为桌子是固体的时候，物理学家们说它“实际上”主要是由空间和亚原子粒子组成的。也许，矛盾仅仅在于“固体”一词包含了不确定的含义，我们可以拿出现实证据，证明从某种角度看这张桌子是固体，而从另一种角度看，它不是固体。

有一种解决方法是假设。恒星如何排列，如何类似字母，还有诸神和古代神话，并不能带来有价值的假设。“放在大腿上的书，不等于拿在手上的书”，这种观念才能帮我们成功提出假设。我们会试着把“手”和“书页”看成统一体，但在我们翻书的过程中，这个统一体如此快速简单地由相对分离的两部分组成。当然，头脑决定论认为，即

使在假设中可以看作规律和真理的东西，也不过是我们在世俗中塑造的概念和语言罢了—在第52节的可怕案例中，我们会进一步探讨这个话题。

*　　*　　*

第52节那种诡异的现象，其出发点本身就很扭曲。我们总是谈论“我们”，就好像我们人类与宇宙的其他部分不同一样。如果我真的与众不同，难道我不该从我自己身上开始讲这个故事吗？我能够以我制造别人的方式来划分宇宙吗？

当然，这样很疯狂，我可没有这样划分。我对世界和我自己的认识，是在一个已经存在的社会内部发展起来的，其他人使用语言，与我互动。思维和语言预设了一个我们所有人的共同世界，是我们可以独立感知的物体—大小适中、相对稳定的物体。只有进一步研究才能使我们假设出原子、电子振动或者更糟糕的东西。也只有进一步的思考，才能让我们怀疑，世界是否会以不同的方式被观察到。这并不代表，宇宙中的一切最终都会发生。请注意，这个问题—什么确实发生，或者没有发生—依旧很神秘。但值得铭记的是，为了构建量子力学、测不准定理和世界的本质，物理学家们默默地依靠稳定、客观、观测仪器、测试设备和咖啡来保持清醒，他们还会依靠对以往实验的记忆、今日新闻，还依靠一种确定性，即明天他们的办公室一定不会变成一本梵文的《孔雀明王经》。他们关于潜在现实的诡异理论，与他们的生活无关，只与就业、工资水平和可能获得的诺贝尔奖有关。

20世纪富有影响力的美国哲学家尼尔森·古德曼（Nelson Goodman）说道：“太可怕了。”我们在第52节会再见到他，他被许多难题所困扰，比如现实是如何被塑造后表现出来的，以及艺术领域中的悖论。所以，让我们借用一下古德曼的幽默段子，以一种更轻松的语调结束第四章。

古德曼说，某人因超速开车而被警察拦下来。“但是，您看，”司机说，“相对于前车，我没有超速行驶，反而是静止的。”警察踩了踩地面，强调说相对于路面的运动才是关键。“可是，”司机提高声调，坚持道，“你不知道地球正在自西向东旋转吗？我在向西行驶，所以我比那些停着的车要慢啊。”“好吧，”警察依然思路清晰，说道，“你在高速上停车，给你一张罚单，而那些停着的车超速了，我也会给它们开罚单。”

第五章 知识：淹没在怀疑的汪洋大海

为什么我是雅典最聪明的人？因为我知道我一无所知。

—苏格拉底

我们知道很多事—从自己回家的路（通常知道），到行星的运动（如果手上有星图），再到牛奶的成本（内政部长除外）。我们很清楚巴黎是法国的首都，11是个常见数字，而这本书不会变成牡蛎。然而，我们怎么知道的呢？矛盾的是，我们难道不应该首先知道什么是知识吗？

我们正在走近认识论，这个概念源于希腊语的“知识”。认识论，关于知识的理论，它关注的是我们对世界的观念是如何通过证据和理性来证明的—我们不仅有观念，而且有知识。当然，很多知识都是别人告诉我们的，不管是陌生人、老师、家人，还是旅游指南、医生、爱人，甚至是街头小报和微博（有可能吗？）我们的信息和证词到底是否可靠，还是都来自错误的来源？因此，其实根本没有人在传播真正的知识？

哲学家提出了“怀疑论者”这个人物，他怀疑我们能否知道，或者有充分的理由相信任何事情。毕竟，你知道你这会儿不是在做梦吗？注意，在思考这一节的难题时，你没必要陷入强烈的怀疑。我们担心邪教、宗教和学校对个人的灌输。投资公司的口号是“过去不能指导未来”，但它们还是炫耀过去的业绩，引导顾客根据这些来投资。

有了以上的背景，我们接下来就会遇到一些复杂的难题：比如你在卧室就能做的科学研究，以及我们对现实的观念，如何能决定现实的本质。然而，我们首先要应对的是“什么是知识的构成”这个最基本的难题。我们的故事从最聪明的雅典人—伟大的苏格拉底开始，接着会提到英国现代剧作家哈罗德·平特（Harold Pinter）。

42 指羊为驴

某些人创作的雕像是如此栩栩如生，仿佛在跳舞，而不是静止不动。希腊神话中的代达罗斯（Daedalus）的雕刻作品就是这样，他就是这种杰出的工匠。据苏格拉底说，代达罗斯创作的那些雕像如果不拴好，就会像奴隶一样逃跑—这是关于一种社会利益的隐喻。

当我们运用知识时，请谨记以上观点。

你和伊莎贝拉走在乡间小路上，她望着田里，发现了一只动物，说道："啊，那儿有头驴在吃草。"你假装有风度，勉强回答："我不知道你还懂这些农活儿。"你不希望驴的话题破坏浪漫的氛围。

现在，关于"一头驴在吃草"这件事，伊莎贝拉必须有哪些知识呢？或者说，对于这件事，她此时的状态是否属于知识？确实，我们认为，伊莎贝拉是在真诚地说话，相信自己所说的话，而且说的确实是真话，田里确实有一头驴在吃草。换句话说，伊莎贝拉抱有真诚的观念。但是，真诚的观念就等于知识吗？我们能否在场景中添加一些特征，来证明真诚的观念并不等于知识？

知识和真诚的观念有何区别？为何知识比真诚的观念更重要？

伊莎贝拉盯着一只动物。事实上，这只动物不是驴，而是山羊。伊莎贝拉说的是"那儿有一头驴"，但她没发现在拐角还真有一头驴，她碰巧说对了—运气不错。她不知道那儿还有一头驴，她是在"指羊为驴"。

这或许表明，对伊莎贝拉知道田里有一头驴的事实，驴必须在她解释自己的说法时出来做证。虽然如果我们问她，她还是会指着羊来

证明—这可不是什么好解释。她对所看到的生物的错误观念，能够解释她为何指羊为驴，但田里另一头真的驴和她认为那里有一头驴的想法，二者毫无关系，因为她没意识到那头驴的存在。

为了进一步解释，请思考以下故事，是关于剧作家哈罗德·平特的真实故事。

在岳父朗福勋爵的邀请下，平特要留在上议院里吃午饭。很多男爵和公爵都来和平特攀谈。平特是出身于哈克尼的青年，父亲是犹太裁缝，在伦敦东区长大，还是一位出色的剧作家。“你知道你喝的这杯波尔多是什么品种吗？”唐纳森勋爵问道。“1963年的达奥31。”平特回答，尽管他既没看见酒瓶，也没人事先告诉他。他们叫来了服务员，证实这种酒确实是1963年的达奥。对于平特的见多识广，男爵们十分欣赏—他不仅是个剧作家，还是个优秀的品酒师。

在这个故事中，平特注意到了波尔多酒。他没有把1963年的达奥说成其他种类的波尔多。他尝过1963年的达奥，但是，就像他后来承认的，1963年的达奥是他所知的唯一一种波尔多。无论他喝的是哪一种波尔多，他都会回答“1963年的达奥”。平特真走运，伊莎贝拉也一样。

伊莎贝拉和平特的故事，表现了两种不同得知真相的方式，利用这种方式，我们可能凭借运气得知真相，而不需要具备任何知识。

也许知识比真诚的观点更重要，因为观点需要与支持观点的证据恰当联系起来。观点要受一定条件的制约才能成立，就像本章开头苏格拉底的那句自述。这种限制，可能来自能够合理解释自身观点的人，也可能来自将观点和证据联系起来的外部因素。

现在，让我们把伊莎贝拉放在另一个情境下。她最初看到的确实是一头驴（不是山羊），就像她接下来所说的：“那儿有一头驴。”因此这个情境告诉我们，伊莎贝拉是如何产生了视觉感受，让她相信那

儿有一头驴的。她真诚的观念和使她秉持观念的证据之间存在适当的因果联系。毫无疑问，伊莎贝拉可以证明她的观念是正确的，她可以指着那头驴，真诚地说："我看见了一头驴。"

在这种情况下，我们的伊莎贝拉知道此刻她面前有一头驴吗？好吧，确实有，她认为有一头。而那头驴在想：她为什么这样认为？我们可以让伊莎贝拉再仔细看清楚一点儿。她看见了山羊，十分真诚地说："啊，又有一头驴。"假如她走过去，拐个弯，大叫道："这儿还有一头驴。"但她看到的是一只绵羊。她在第一个故事中看见驴而且说对了，那完全凭运气，因为她根本分不清驴、山羊和绵羊，这真令人惊讶。

有趣的是，即使伊莎贝拉没有往前走，也没有对山羊和绵羊作出错误判断，她还是缺少关于驴的知识。这种说法是基于一个事实：假如她被问到其他的动物是什么——山羊和绵羊——她还是会宣布那些都是驴。她无法分辨这些动物，就像平特无法辨别波尔多酒，她很容易就会犯这种错误。

在这两个故事里，伊莎贝拉和平特都缺乏相关事物的知识，他们的观点是不可靠的。如果你想找人鉴别葡萄酒的年份，平特不是可靠的人选。伊莎贝拉也不可靠，假如你跟她订购一头驴，可能会收到一只山羊或绵羊。

对于与知识相关的事物，知识要求相信的人是可靠的，他们觉得正确的事情，应该尽可能可靠，虽然有时候无法做到绝对正确。正是这种"可靠的正确"，令知识变得无比珍贵。如果要求知识绝对正确，它很快就会沦为幻想。此时此地，我对我的朋友佩勒姆的了解，一般不要求我能分辨真的佩勒姆和假的佩勒姆（假设真有这么个人），也不要求我能分辨佩勒姆和他的双胞胎兄弟，即便这个兄弟刚漂洋过海来看他。

在判断某人是否可靠，是否具有知识时，我们要排除哪些可能，取决于具体的情境和我们所要获得的信息。假如佩勒姆确实没有双胞胎兄弟，我就不需要区分他们了。但是，假如我们害怕自己的双胞胎兄弟来看我们—比如他是个绑匪—那就不一样了，我们必须知道善良的佩勒姆和他邪恶的兄弟是否还在附近。这时候，一个可靠的线人，必须能区分这对双胞胎，而在我们相信他之前，应该先了解这位线人的邪恶双胞胎兄弟在不在附近。

一个好的向导知道怎么找到对的路，一个鉴赏家应该知道如何辨别1963年和1973年的波尔多。至于伊莎贝拉，假如她对动物有所了解，至少应该分清楚山羊和绵羊，或者山羊和驴。

43 别告诉他，派克

在BBC英剧《老爸上战场》中，一支民兵排在“二战”中协助政府军保卫英国。排长梅因沃林（Mainwaring）原本是个脾气傲慢的银行经理，而派克（Pike）是个傻乎乎的新兵蛋子。没想到，有一次志愿排俘虏了几名德军。派克对俘虏一番羞辱，懂英语的德军士官问了派克的名字，说等第三帝国胜利时再找他算账。就在此时，梅因沃林当着敌人的面大喊道：“别告诉他，派克！”

这场戏是英剧中最受欢迎的喜剧桥段之一。笑点是，梅因沃林努力确保敌人不知道派克的名字—却直接告诉了他们。虽然梅因沃林没有指出那个新兵的名字叫“派克”，但他喊了派克的名字来提醒对方保持安静，因此暴露了秘密。他的行为“违背”了他本来的“意图”。他的行为给敌人提供了信息，而他的目的是让敌人得不到信息。他的指令

导致了传达信息的谬误。

现在，我们来看一些表面上毫无关系的例子。请思考关于我的好朋友佐伊（Zoe）的陈述：“里加是拉脱维亚的首都，但佐伊不这么认为。”关于里加的前半句是真实的，并且它和后半句关于佐伊对此的观点有关（我们假设这确实是她的观点）。现在，让佐伊试着告诉我们同样的事实：“里加是拉脱维亚的首都，但我不这么认为。”似乎我们关于里加的看法，以及佐伊对此的看法都是相同的：她在想什么？或者，她在相信什么？从我嘴里说出的话是合理的，而从佐伊嘴里说出的话则是谬误。请试着把自己代入这种情境，真诚地声明一件事，同时也真诚地声明你不认同或不相信这件事。

凡事都有例外。我们平时不会遇到这么多谬误，可以这样说：你有时会用两种不同的身份在说话。当作为列车员的时候，你会在广播里说：“列车会准点到达。”作为自己你又在小声嘀咕：“我不信。”“我不信”还可以用来表达惊讶，比如：“我中彩票了，我不信！”

我陈述的一些事实，怎么就变成了谬误呢？

再回到20世纪40年代的剑桥，G．E．摩尔提出了观念悖论。维特根斯坦也强调过它的重要性，他说，这则悖论显示了我和我所说的话之间的关系，与别人和这些话的关系截然不同。关于佐伊的心理活动，我们可以换些简单的表达，比如“佐伊是这么想的”“她不相信”，但是当佐伊说话时，是以第一人称现在时表达的，比如，当她说“我认为维特根斯坦放弃了他的遗产”的时候，就不是在描述她的心理状态，而是带着犹豫表达一件关于维特根斯坦的事。

请想象这种情况：外面正在下雨，而你在犹豫该不该等公交车。公交站有个女人正跟你讨论这个问题，她说：“我确定还有几分钟车

就来了。”过了一会儿车还是没来，你质疑她说错了，误导了你，虽然可能不是故意的。假如她回答：“我只是想告诉你我的心理状态—确定、一定以及肯定的状态—而不是要告诉你公交车一定会来。”那么情况好像并没有好多少。

带着不同程度的确信或犹豫，使用“我认为”“我相信”“我确定”，以及“我不认为”“我不相信”“我不确定”这类措辞，是一种描述某种现实事物的典型方法。佐伊关于“里加”和“她不认为”的声明更像是在说：“里加是拉脱维亚的首都，但是（带着犹豫）里加不是拉脱维亚的首都。”后半句话是她在反驳（带着犹豫）前半句话。梅因沃林排长对派克的指示产生了一种错误观念，佐伊的说法也是。

* * *

摩尔所发现和维特根斯坦所强调的这一特征，在关于心理状态的第一人称现在时的表达中十分常见，但在过去时和未来时表达中不太常见。“里加是拉脱维亚的首都，但我过去不认为是这样”这句话就不是谬误。观念具有一种特征：如果你相信某事是这样，你就会相信某事是这样是真实的。因此，在第一人称现在时中，并没有“错误地认为”的用法。也许我错误地认为里加是匈牙利首都，但我不能说：“我错误地认为里加是匈牙利首都。”虽然其他聪明人可以替我说出来。还有一个类似的古怪表达是“我很谦虚”（见第55节）。

这种第一人称现在时的特性，在维特根斯坦之后也被许多哲学家探讨过，尤其是J. L. 奥斯汀。“我把这艘船命名为‘海上拔示巴’”，这句话是为了表达命名这个动作，而不仅仅是为了描述我在做什么。这种施动句的例子还包括：“我打赌”，“我承诺”，“我命令”等。

想想这句话：“我声明，里加是匈牙利的首都。”你告诉我我错了：里加不是匈牙利的首都。我反驳了你对我的指控。“我只是宣称里加是匈牙利的首都，而不是说里加真的就是匈牙利的首都。”请问

我这样反驳合理吗？

带有“我声明”之类措辞的声明，是不是一种我们表达事实的常见方式？如果回答“是”，那么保险起见，我这本书里所有的话前面都应该加上“我声明”这种前提—或者我们不必这样做，因为加上这些声明，可能会告诉读者我的话值得怀疑。毕竟，总说“相信我”的政客，大概只会被公众所怀疑（见第82节）。这里还有一个例子：

格劳乔·马克斯自豪地宣布：“这就是我的原则。”这给观众们留下了深刻印象—真是个有原则的男人—但他立刻又补充道：“要是你们不喜欢，那我换些原则好了。”

44 安慰剂：一种不靠谱的提议

有些人语带嘲讽地对你说，有些提议是你无法拒绝的—想想电影《教父》吧。也许这些聪明人提出的貌似友好的提议，不过是些刻薄、险恶的威胁和诡计—压根儿不是什么好建议。当持枪歹徒让你打开保险柜，如果为了拖延时间，你正仔细考虑这个要求，你一定知道自己遇到了生命危险。但是，当火车站警察请你配合调查—“先生，有几个问题要问您”时，拒绝他们友好的提议就很愚蠢了，而且毫无意义。

然而，确实也有一些你难以接受的提议—或者准确地说，在逻辑上无法接受。假设你身体不舒服、感到虚弱或四肢无力，于是你就去看医生。意外的是，医生为你提供了几种不同的治疗方案：

你想让身体好起来，这没问题。我这里有两种治疗方案。第一

种，你可以一周每天吃四次药。的确，药非常难喝，而且可能会让你头痛，但喝了肯定会好起来。第二种，只要你愿意这样相信，身体就会好起来。你只需保持自己会好起来的观念，这种观念和药物一样管用。这样你就不用喝那些恶心的药了。这不是我在胡说八道，有大量证据表明，观念有助于康复。毕竟，观念在大脑状态中是有存在依据的，因为大脑的状态，也会影响身体的其他机能。

医生微笑着补充道，“第二种观念方案，肯定是对你正确、必要的选择”。你最后还是同意了—很显然，你宁愿选择她推荐的观念疗法，这样不用喝药。然而，你能这么轻易相信吗？这难道不是一种难以接受的方案吗？答案是，它确实是的—就像下一节我要讨论的那样。

那么，我稍微修改这个医疗小故事。你选择了喝药，并相信它会让你好转。你不知道的是，这些药其实不含任何有效成分，并且医生心知肚明。或许药瓶里只是一些加入了难闻添加剂和色素的普通自来水—它就是一种安慰剂。安慰剂有助于病情好转的唯一合理解释是，病人错误地相信它的成分具有神秘的疗效，相信自己一定会康复。正是这种观念促进了身体康复。现在，医生也许会真诚地小声告诉你她所知的真相：

这药确实能让病人好转，只要他相信这能让他好转。

如果你无意间听到这些话，相信医生说的是真的，那么你就会相信：

喝药一定会让我好转，只要我相信这一点。

然而，在上述给定的条件下，你无法相信这一点—至少你的理性会阻止你这样做。自相矛盾的是，医生可以相信，但你不能相信—这是一种相信自己的悖论。

了解关于你观念的真相，为什么会破坏这种真相呢？

你相信药物会让病情好转，是因为它们的疗效。一旦你得知药物没有这种疗效，你就不再相信它能起作用，也就不会相信自己会好转。如果缺少了这种观念，你的病情显然不会因为这种观念而不再好转。

这里之所以会引发“安慰剂悖论”，是因为随着你的发现，你曾视为真实的东西无法存在，无法保证它的真实性。只要你没发现药物是一种安慰剂，你相信你会好转的观念就是真实的。一旦发现了，只要你能坚持相信你会好转，随着你的好转，一切都会好起来，那么你的观念就肯定是真实的。然而，这种发现会破坏你的观念。你相信你会好转，仅仅基于对药物的观念。这样的基础，这样的理由，如今消失了，你的观念也会随之消散。

相反，医生相信你会好转，是基于患者相信自己能好转，例如通过服用不被视为安慰剂的安慰剂。现在，一个乐观的病人没有服用安慰剂，他也许会相信在任何情况下他都会康复；但他相信自己会康复，而他康复的原因却不能在逻辑上成为他相信自己会康复的原因。你相信某些事情，不能成为你相信它们的原因本身。事情的原因，必须与它所引起的事情区分开来。

事实上，即使在病人知道安慰剂是医生开出的，而且知道“安慰剂”是什么意思的情况下，安慰剂处方仍然有效，但同时安慰剂也会产生副作用。然而，难题在于，对于生病的你而言，你相信自己康复仅仅是因为药物的疗效—它是唯一的原因。

安慰剂悖论有种自相矛盾的感觉—如果你知道你为什么会好转，考虑到所给定的条件，那么你就不会好转。也就是说，你这种“知

道”破坏了你所了解的事实。这则悖论不适用于一些简单自相矛盾的例子，比如，你大喊道“没有人在大喊”，这就是一种自相矛盾。我所要表达的，也许更像一个女生被老师告知她非常聪明，一定会通过考试，这些话导致她的自负或过度紧张，反而没能通过考试。

每一种观念都有它存在的理由，要找到这个理由，我们必须在某种程度上独立于观念之外。教徒们谈论信仰时有时会依据经典，“我凭什么要相信经文呢？”“因为那是上帝的话语。”“我凭什么要相信上帝的话语呢？”“因为经文就是这么说的。”支撑信仰的原因必须独立于信仰之外，并且信仰无法自己证明自己。很多问题都需要独立看待，比如，如果医生告诉你你的心脏状况良好，你就会合理认为你不会过早去世—实际上，所有的早逝都至少有一部分原因是由非心脏问题导致的。了解了这一点，我们也许就能在W. C. 菲尔茨（William Claude Fields）32的妙语里找到这种语义模糊的智慧，就像这句：“别担心你的心脏，只要你活着，它就会一直跳动。”

45 你相信的都是对的吗

这里有一个小测试：

请试着相信以下事实：英国首都是北京，2+2=5，纯粹为取乐而虐待孩子是正确的，钷的原子序号是61。

为了解决本节的难题，假设你先否认前三种观点，另外—除非你已经背过了元素周期表，或相信本书是专业化学书—我还希望你一并否认第四种观点。重点在于，我们无法单纯地产生某一种信仰，也无

法轻易相信任何事。信仰是由世界共同产生的，要经过多年的教育积累。让我们一起思考，以下有三所学校的教学方针，为了吸引关注，都采用了比较极端的表达：

一所宗教学校，教导说《圣经》包含以下真理：创世论，我们如何生活，上帝可以评判我们的行为，赐予人类永恒的生命。如果学生质疑这些东西，老师就会给他们看历史证据，证明《圣经》和教会的权威性，还有信仰的价值。

一所科学学校，教授进化论，主张科学事实不能依靠经文。如果学生有疑问，老师就会给他们看一些化石和基因的证据，有一些来自达尔文，还提到了其他伟大的科学家。这里的权威是科学研究报告。

一所纳粹学校，从某个学期开始强迫犹太学生和德国学生分开坐。如果学生有疑问，老师会告诉他们德国人流淌着更高贵的血液。学生被灌输德意志的昔日荣光和扩张史，还有占领波兰和俄国的奇迹。这里的知识权威是希特勒。

多数人认为，纳粹学校是在“灌输”教育。一些人认为，宗教学校在进行一定程度的灌输教育，这些学校与科学学校形成对比，另一些人认为，宗教学校并不比科学学校更具灌输性。以上三所学校都采用了官方批准的教科书，教师也都有一定主张，偶尔还会宣传某些意识形态。学生们一般都会接受学校教授的知识，就像纳粹德国时期的许多人那样。

作为成年人，我们难免遇到观念被操纵—被各种权威意见所“误导”。女士们相信广告，说一种神奇的面霜能永葆青春，于是花大钱购买，奸商们高兴得手舞足蹈。如果政客因为新闻报道和光鲜的宣传片获得更高的声望，他们就会大肆宣扬自己的演讲技巧（主要是对他们自己）。

除了以上这些产生信仰的方式—可能类似于教化—还有一些公然

洗脑、灌输，它们都会给某些受害者留下心理创伤。受害者会发现，无论他们被灌输的是什么，只能接受或相信。那么，我该如何理解这个世界呢？

如何区分教育和教化？

教育和教化的区别并不在于内容，我们也会被真理教化，教育偶尔也会教一些错误的观念。它们的区别也不在于实施者的动机，因为无论是教育者还是教化者，最初都是希望把美好的东西带给受众，比如可以触碰道德的真相、蓬勃的生命，甚至来世的生活。

有些人认为，某些“适当的”教化同样带有强迫性。受众的心理状态，会被某些外部因素、药物或虐待所影响，在教化性较弱的学校里，这些外部因素也许来自老师的个人魅力、有限制的阅读，或者反复念诵的祷文。

有人认为教化的特殊性基于观念是被引起的，这也很值得怀疑。某种程度上讲，多数信仰都是通过经验强行赋予我们的。你转过头，看见一列火车正在逼近。因此你相信火车真的来了，想尽快躲开。这种观念是由你看到的事实引起的。某些人甚至可能会强迫让你转头，警告你有危险，甚至公开胁迫你。虽然这样，有些产生真正观念的也可能是正面的东西—原因也有可能正好相反。请想象以下情况。

我告诉朋友们：“威廉王子放弃了查尔斯王储之后的王位继承权，住在一个帐篷里。”朋友们起初疑惑不解，然后他们明白了。“哈，你们上当了，这是愚人节的新闻。提醒一下，你们都喝醉了。”等大家了解到新闻的来源以后，我还坚持那样说就很不理智了。

是否应该坚持我的观念，取决于支撑观念的证据，包括对它们如

何产生的考量，现在，我们可以把这些跟“如何区分教育和教化”的问题联系起来了。

心理状态—它们是如何“从内心”感知的，这也叫“现象学”—可能是相同的，无论来自教化，还是来自经文、科学杂志的公开强迫，或者来自直接的体验。另外，被教化的人和一般教徒，可能“从表面上”看是一样的，也就是说，他们表面上的行为是相同的。但更大的区别在于他们潜在的行为，即他们遇到与他们的信仰相悖的证据时如何回应。

教化为信仰者系上了安全带，以免他们受到反证的撞击，而教育对证据持开放态度。无论教化来自政治、商业还是宗教—无论是对国家的宣传、西方对自由企业体制的信仰，还是每个孩子都该有游戏机的口号，或者是宣扬某些不人道的教义—其结果都是阻碍了质疑、批评和深究。

被教化者只能选择顺从，不去质疑自己的信仰—任何质疑行为都会被歪曲、反驳或者直接无视。其实，在某些领域、在某些程度上，我们很可能会重视这种立场，比如谈恋爱—看看爱情会变得多盲目或多美好吧。但是，为了让信仰放诸四海而皆准，我们必须回应，回应那些证据和变化。而大多数的教化，恰恰旨在逃避回应，但教育却乐于回应。这就是为什么比起教化，教育更加值得信任。

*　　　*　　　*

教化有程度上的区别。教徒通常会接受一定程度的质疑，但仅限于特定的范围。例如，在某些特定的话题上，教皇的话会被当作绝对真理。某些报纸也会给反对者留出空间，但还是会让报道带有一定的政治倾向。

当教化走向了极端，我们也许会困惑，被教化而来的“信仰”，到底还算不算真正的信仰。即便一件事有可能是假的，你也可能会选择

相信它—信仰的目的是寻求真理，我们不该止步于“选择相信”某件事，虽然我们偶尔也会假装自己相信。请试着相信星星的数量是偶数或者奇数，如果你是无神论者，请你立刻相信上帝—信仰是不可能突然产生或者消失的东西。

由于信仰的目标是寻求真理，信仰要成为信仰，必须能够负责，敏于回应证据。但是，就算能接受证据，或接受质疑，也不代表所有的信仰同样值得尊重。

当然了，不是所有信仰都同样值得尊重。某些信仰是错误的，某些信仰在道德上无法接受。但是，就像穆勒的自由主义观点—与其让它们沉默，不如把它们公开。这些观点甚至有可能激励我们寻找真相、查明真相—然而悲哀的是，这依然缺乏可靠的保障。

46 矮胖子和火鸡小姐

火鸡小姐：这个世界不美好吗？每天早上，我的朋友农夫麦当劳会提供送餐服务，他让我一整天大吃特吃，吃饱后再睡个好觉—第二天公鸡一打鸣，我就起来准备享受美餐。

矮胖子33：没错，但我得告诉你，火鸡小姐，一个农夫过去的行为不能指导他未来的行为。

火鸡小姐：那你是怎么知道的？

矮胖子：这些年，我认识了你的很多姐妹。最初她们都过得挺滋润，但是……作为朋友，我这么说吧，假如我是你，一旦冬天的雪花

纷纷落下，雪橇的铃铛叮当响起，圣诞树顶的彩灯开始闪烁光芒时，我就会赶紧逃离农场。

火鸡小姐（狼吞虎咽地）：谢谢，矮胖子，我懂了。可是你的友善建议还是依靠你过去经验的指导，而你刚才说过去无法指导未来。

矮胖子：你弄错我真正要表达的意思了，就像我告诉那个笨女孩爱丽丝（Alice）的一样—她曾透过镜子看到我，你知道的—当我使用一个词时，是我让它表达了我想表达的意思34。

火鸡小姐：这样不是很令人困惑吗？

矮胖子：也许是，也许不是，取决于你是否用过去的含义来指导你对未来的含义的理解。

火鸡小姐：但是，但是……



*　　*　　*

让我们先不管这些词的含义有没有价值（见第52节），以下是本节的基本问题：

过去可以有效地指导未来吗？

这个难题与18世纪哲学家大卫·休谟密切相关。休谟是苏格兰人，但英国哲学家常自恋地把他算作“英国人”。但这帮人一提到英国人约翰·洛克，却管他叫“英格兰人”。

仅仅因为各种事情有规律地发生，不代表它们会稳定地持续，直到未来。一个著名的、肤浅的案例是：几百年前，欧洲人发现天鹅通常是白色的。他们由此得出结论：所有天鹅都是白色的。但是，如果他们移民去澳大利亚，可能会看见黑天鹅。“看见的天鹅都是白色的”不等于“所有天鹅都是白色的”。我已经沉浸多年的事实，不代表永远都是事实。

这个难题不仅关系到该用什么来证明我们用过去的事实指导未来是合理的，也关系到应该用什么证明我们以观察到的事实指导未被观察到的事实是合理的。在本质上，这个难题取决于“一些”和“所有”“这些”和“那些”之间的差别。这是一个归纳问题。无论现实中遇到过多少种经验组合，我们是否有理由期待更多类似的组合？如果有理由，理由是什么？这又是一个关于“认识”的问题，即知识和信仰的问题。另外还有一个潜在的形而上学问题—“世界上到底有什么”—如果这里、过去，存在某些特定的规律，这些规律还能在那里、未来无限重复吗？

有时人们—甚至是哲学家—也会骗人。“那只黑色大鸟只是看着像天鹅。它的羽毛不是白色的，所以它不是真的天鹅。”在这里，我

们把“长着白色的羽毛”看作成为一只天鹅的必要条件。但如果天鹅的定义里包含白色，那么前面关于是否所有天鹅都是白色的的研究就毫无意义了。我们前面遇到过这种情况，比如某些人坚称人都是自私的（见第2节）。

一些偶然的联系—比如白色和天鹅的联系—也许不能适用于未来和其他地方，但本质上可能具有必然性。请思考，所有玻璃都是易碎的，在通常情况下，玻璃在被砖砸了以后会碎。我们可能坚持认为：假如一块透明的玻璃没有碎，那么它就不是玻璃了。好，让我们暂且接受这一点，但我们仅仅是把这种困惑放在了别处。我们想知道的是，能不能确定下一块看到的玻璃会不会碎掉。现在，假如—仅仅是假如—它确实是玻璃，我们知道它会碎掉，这又有了一个困惑：在我们看见它碎掉之前，我们如何确定这种透明的物体就是玻璃呢？再一次，我们必须对未来发生的事产生新的认识。

*　　*　　*

火鸡小姐：我明白，我们不该由过去的某种方式推断未来会继续这样的方式。这有很大的区别。也许，我们应该仅仅依靠经验，而这些经验往往是以同样的方式继续起作用的。这种推理—归纳推理—在过去通常都是成功的。所以，期待它继续成功也是合理的。

矮胖子：这是一种循环，亲爱的火鸡小姐，那么，在过去的成功该如何证明未来的成功？

火鸡小姐：嗯，我认为我们接受它们会成功就行了。你能继续在墙头上保持平衡，矮胖子，就像你知道的，过去的你能做到。

矮胖子（有些紧张）：好吧，我有点儿……但是，没错，那个伟大的家伙—休谟—能证明你的观点。关键在于一种惯性，我们只产生了一些期待，而我们的进化伴随着这样的期待，也许这正是它们可靠性的标志。

火鸡小姐：然而，这种成功只是到现在为止的成功，它在未来可能不会成功。人类从过去到现在不断发展，可谁知道未来会怎么样呢？想想现在的全球升温现象，过去谁能预料到这些呢？再想想，过去的人能想到新的冰川期和人口爆炸吗？

矮胖子：我同意，火鸡小姐。但是，不依赖于过去，我们怎样得知对未来的判断呢？比如对立在墙头上的鸡蛋—还有墙头上的我—的平衡的判断。还有对未开瓶的黑皮诺酒的味道和待切的美味烤火鸡的判断……哦！抱歉，火鸡小姐。

火鸡小姐：你真是容易犯错，矮胖子。但是，我们是否感到困惑呢？仅仅因为过去的规律性无法保证未来的相似规律性，所以它们就无法提供相似的可能性？这合理吗？提醒一下，有很多投资广告说"过去无法指导未来"，却炫耀它们过去赚了多少钱。某些人会说，过去不一定是一种指导。

矮胖子：是的，即使过去不一定是指导—但它仍然可能会变成指导。毕竟，人类不必热衷于烤土豆或烤火鸡，然而他们……抱歉，我又说错话了。

火鸡小姐：天啊，你都快成惯性了，矮胖子。鉴于你过去的表现，我很鸡待（eggspect）你的表现。也许我们只需要接受，在这个世界上，过去的规律确实可以有效地指导未来。

矮胖子：我们甚至可以摆弄"过去一定能有效指导未来"这个绝妙的想法了。假如过去的事情是不规律的—极度无序的—那么它就预示了未来极不规律，尽管我们不能百分之百确定。

火鸡小姐：等会儿，我再想想……

矮胖子：我们别再纠结这一点了，火鸡小姐。无论我们如何看待"过去无法有效指导未来"，我都知道，我就是知道：当冬天的雪花

纷纷落下，你应该带着恐慌倾听农夫的每一次脚步。而且你这样的恐慌是对的—鉴于过去发生过的那些事。

火鸡小姐：同样，鉴于过去的表现，我有理由信任你在墙头上的平衡性，矮胖子。仔细想想，我明白，你是想要对“过去能够有效指导未来”表达一种敬意。在语言学上，我们如果否认这一点，那我们甚至不能谈论、思考这些事，甚至，结果必然如此，再说—

（“啪”的一声，矮胖子从墙头上栽了下来。）

47 你怎么知道你不是在做梦

你知道自己发生了什么，你辛苦了一天，正在回家的路上。归途一如既往的缓慢，一如既往的无聊，你在雨中等着列车，车还没来。你手里玩着咪表用的硬币（你知道的）35，雨还是那么大。最后你终于回到家—能休息了，太幸福了，小酌一杯放松一下。“生活好像没那么糟糕。”你躺在沙发上，开始神游太虚……你在空中漫步，头顶碧蓝的天空，开始与爱人缠绵。然后，不知为何又开始奔跑，身后有一头猛虎。你纵身跳进大海，降落在办公室里开始发表讲话，在一片热烈的掌声中，你告诉老板公司是多么没前途，快把大家都开了吧。你的彩票中了大奖，这大大提升了你的自信心，让你有了很大的动力。那时候，一切是那样地真实。当然……

一切都是梦。

你回到了现实，酒杯打翻了，在衬衫上留下了污渍，脖子酸疼（一定要换掉这张糟糕的沙发），这里需要收拾一下。第二天早上，

你的新沙发还没送来。

此刻，你读着这些文字。又是冷飕飕的一天，你又要去等列车（我希望不是开车）。或者，你正要度假，在候机大厅里休息，航班延误了，座位订错了，但是对于身边女孩投来的笑容，你还是报以微笑。也许此刻，你喝着难喝的咖啡，正在努力思考，想知道这一切到底是怎么回事。无论发生了什么，无论在哪里，无论是谁，你确切地知道你是清醒的。这不是一场梦。

是的，你当然能分辨你什么时候是清醒的。你很清楚，在梦里你无法意识到自己在做梦。但也可以了，你从所有事物的外观和对所有事物的感觉得知，此时此刻你充满警觉，而且清醒、非常清醒。你身边的东西—书、书页、咖啡、你的脑袋—不再只是虚构的梦境般的生活。你没有发生艳遇，也没有在大街上裸奔。然而，即使发生了这些事情，你也肯定能马上知道它们是真实的。

所以，你在这里，读着这些文字，在这个一切都太过井然有序、平凡乏味的世界，努力让这一切不是一场梦。那么，下一刻呢，还是梦吗？

闹钟响了，猫舔着你的脸。你睡过头了—意识到自己做了梦，梦到在读一本书里关于做梦的部分。

你怎么知道你没有在做梦，现在不是在做梦呢？

最著名的梦境悖论，是17世纪法国哲学家笛卡尔（Descartes）提出的，他被称为“现代哲学之父”，由于“我思，故我在”的哲学命题而闻名。之所以回答这个问题，是因为他本人已经满意地证明了“上帝的存在”。但多数情况下我们很难相信上帝的存在，除非是在做梦。先不说上帝了。我们常常会十分肯定—也的确知道—我们不是在做

梦，但是我们能这样肯定吗？是什么支持了我们的这种观念？据你所知—据我所知—我们此刻很有可能是在做梦。

让我们思考一下，是什么让我们确信我们是清醒的，不是在做梦？我们会回答，是由于我们的经验具有有序性，与我们的记忆相一致，也是由于和周围事物的稳定性：在这个由家族、家庭和朋友组成的有序世界。我们同样知道，真实的生活经验多么生动—墙多么硬，我们被雨淋得多么湿，头疼多么痛苦。然而，为了证明我们是清醒的而不是在做梦，我们想象出的任何特征，都会面临两种质疑。第一，我们想象出的特征是清醒状态下独有的吗？第二，就算是独有的，我们难道不可能是在“梦见”当前的经历下拥有这些特征的吗？

假设你认为真实经历的绝对有序性帮助你分辨你不是在做梦。真的吗？你不能获得有规律的梦境体验吗？如果是这样的话，也许这就是个例子，你做的是一个非常有序、平凡的梦。但是，让我们假设经历的有序性是清醒的独有标志。这就引发了一个问题：我们是如何知道我们不是在做一个其中事物都有序的梦呢？无论我们说自己的经历必须具有何种特征（暂且称为“F”），以使它们避免成为梦中的经历，我们怎么能确定这些经历都具有F？我们如何得知我们不是做梦，而且它们具有F？

*　　　*　　　*

我们知道，仅仅是我们在做梦这件事的可能性，就足以令许多人对我们所宣称的自己所知的事情持怀疑态度。笛卡尔和其他学者试图更进一步假设我们可能会被误导，不仅是因为做梦，还可能因为有个魔鬼想欺骗我们，或者有疯狂的科学家给我们做了大脑改造手术，比如用电极来为我们植入经历（见第59节）。电影人把这种想法在虚拟现实的故事中进一步延伸了，比如令人费解的电影《黑客帝国》。

做梦的可能性，推动了哲学上的怀疑论的发展，那些怀疑论者怀

疑别人知不知道他们认为自己知道的东西。这里有个简单的怀疑论推理：

前提1：如果我知道我正在读书，那么我就会知道我不是梦到我在读书。

前提2：我不知道我不是梦到我在读书。

结论：所以，我不知道我正在读书。

它的结论确实是由前提得出的，这就是一种拒取式推理（modus tollens）36，我们每天都会用到。“如果她快要迟到了，她会打电话。她没有打电话。所以她不会迟到。”如果我们接受了这些前提，我们就必须接受结论。另一种有效的基本逻辑推理是取拒式推理，比如第28节瞪羚、树懒和鸡的赛跑中提到的。

结论是通过前提得出的，如果你拒绝接受结论—那就等于在说，如果你接受你知道你正在读这本书—你同意至少有一个前提是错误的。前提2不允许反驳，难道我们没表示清楚我们无法知道我们不是在做梦吗？也许，前提1是错的？有没有这种可能，我们不需要知道我们不是在做梦？这到底是怎么回事？如果你无法排除你可能只是梦到你在读书这件事，你怎么会知道你确实在读书，而不仅仅是梦到你在读书呢？

即使你觉得可以确定自己是否在做梦，在某些情况下，你也知道你不是在做梦—也就是说，即使你反驳了前提2—怀疑论的推理也可以被修正，比如用强大的恶魔或疯狂的科学家（见前文）欺骗你的可能性，取代你在做梦的可能性。如果我知道自己在读书，那么我难道不知道我既不是在做梦，也不是被骗，认为自己在读书，而其实没读？或者，更有可能是强大的恶魔或疯狂的科学家正在刺激我的大脑，误导我产生了这种经历？

还有另外一种可能性：世界上有个十分厉害的欺骗者—笛卡尔提到过的一种邪恶天才—他太会骗人了。我们假设欺骗者的骗术相当高明，当我们所有人被欺骗时，永远也不会意识到自己被骗了—我们一如往常地工作、读书、谈恋爱、度假、结婚、在派对上喝多、唱歌跑调……如果欺骗者这么厉害，那么欺骗接下来会变成什么呢？会化为一股青烟，或者稍好点儿，彻底分解，最后还我们一个真实的世界吗？—欺骗者在这种世界级的欺骗行为中得到了什么？虽然从根本上说，我们无法察觉的欺骗，也能不算是欺骗了。与这种欺骗性的可能性正好相反，梦境确实常常会欺骗我们，但我们终究会发现自己被骗了。毕竟我们还是清醒了，而且，我们也确实知道自己是清醒的。

事实上，你现在就是清醒的。你知道你在读这本书，而且十分清楚在接下来的几秒钟里，你不会被闹钟吵醒……

呼……呼噜……呼……呼噜……

48 永远不会被执行绞刑的洛

有逻辑头脑的女孩洛（简称逻辑洛）知道，到蛮荒的美国西部来度假简直是大错特错，当地的牛仔和保安官本身就是法律，游客也只能服从。洛呆坐在这里，她被判了绞刑—一种被奇怪的绳结吊死的刑罚。只因她拒绝了保安官的求爱，还骂他性别歧视，甚至踩着他的帽子跳了一支踢踏舞。保安官简直恨死她了。

今天是周日。保安官刚刚宣布：洛将在下周的某天中午被执行绞刑—周一、周二、周三、周四或周五中的任意一天，周六是休息日，

也没人会出来闲逛[37]。绞刑将会是出乎预料：在绞刑执行的当天早上，洛将没有充分理由相信绞刑会在当天执行。比方说，她会在周二中午被施以绞刑。如果是这样，在周二早上（以及这之前）她没有充分理由相信绞刑会在当天执行。洛知道—她就是知道—保安官说的是实话。

生存的希望似乎十分渺茫。洛还很年轻，无法接受要被绞死的事实。她刚住进牢房里时心烦意乱，但接着就开始推理和反思。毕竟，她可是逻辑洛。

如果我能熬到周五早上，还没有被吊起来，也没被施以绞刑，脖子完好如初，那么绞刑就会在当天中午执行，因为其他日子被排除了。于是，为了让绞刑出乎预料，周五就不能再执行了，周五就被排除了。（注意，这里还有其他日子可以选。）稍等，既然周五已经被排除，无法执行，那么如果我坚持到周四早上还没被绞死，我就能知道绞刑只能在周四中午执行。这是唯一可能的一天，因为周五不会执行了，所以我就可以排除周四了……

所以，洛继续推理着，她先排除了周五，接着是周四、周三，以此类推，用同样的逻辑排除了周二、周一。她满意地得出结论：保安官宣布的判决根本无法执行。“我的脖子安全了。”逻辑洛沉迷于自己的推理，得意地笑着。

然后，在那周的某一天，可能是周三或周五，刽子手粉碎了洛的得意，把她绞死了。她被绞死了，这真出乎预料，准确地说，她很惊讶地被绞死了。

意外的绞刑、意外的派对、意外的考试，我们都有可能会遇到。矛盾的点在于，假如洛可以同时满足“可能会发生的日期”和“这件事会出乎预料”这两个条件，难道她不能证明意外的绞刑不会执行吗？

洛的不会被意外执行绞刑的推论，到底错在哪儿呢？

对这个问题，有一种貌似理性的回答。如果有人在这种情况下被告知会有意外，他会说—尽管英国现在没有绞刑，但这和学生遇到临时小考时的情况差不多—“除非这件事发生在最后一天，否则这事就是一场意外。”如果已经到了最后一天，那么你就不会觉得意外了，所以逆向推理就不会奏效，矛盾就不存在了。还有一个矛盾消失的例子：我们被告知，我们无法预测出四张面朝下的不同花色的纸牌A（梅花A、方块A、红桃A、黑桃A）哪一张会被最后翻开，但我们已经翻开了三张牌，这时，我们就能轻易知道剩下的牌是哪张。如果逻辑洛知道保安官是在吓唬她，矛盾就消失了，因为那时绞刑也可能不会发生。逆向推理再次无法奏效。只要洛开始相信周五有可能执行意外绞刑，逆向推理立刻开始奏效—那时，她又会得出怎样的结论呢？

如果她确信保安官说的是真话，那么矛盾就会产生。我们假设他说的确实是真话—并且如果你假设她能熬到周五早上—那么，关于她相信了什么的推理就会出现矛盾。保安官告诉她，绞刑一定会执行。因此在周五早上，她就会认为“绞刑今天一定会执行”（它是最有可能的一天）。但是，他也告诉她绞刑是意外执行的。所以，周五早上的你认为他的这两个声明有可能不是真的，也许绞刑不会发生。进而，你就意识到自己开始怀疑绞刑到底会不会执行。但是，在这种思考之下，你也可能会想，他的两个声明有可能都是真的。所以你不相信绞刑会执行，因为绞刑有可能立即执行，毕竟它是意外决定的。后一种想法，使你再次相信绞刑会发生—但在这种思考之下，你又不会感到意外，因此你又会从头开始思考。你如此地纠结，代表你在推理过程中无法形成稳定、可靠的观念，推理掉进了自我循环。

*　　*　　*

我们应该怀疑，洛该不该相信保安官的声明是真的，在她预测的

两种情况下，绞刑最终都会执行。因为，在她没有被绞死，一直熬到周五早上之前，她哪种情况都不相信。而保安官又是怎么预测她的想法的？他大概能预测到缺乏逻辑的人的想法，但是逻辑洛是有逻辑的。虽然她的推理看上去既无懈可击，又让她纠结自己会不会被绞死。因此，保安官在周五的绞刑之前，无法得知她相信什么，也因此，保安官无法确定她会不会觉得意外。洛同样可以推测出这一点，她可以意识到她没有理由相信保安官所说的关于绞刑和意外的声明一定都是真的。

说真的，保安官的声明的意思是—如果不绞死洛，并让她待到周五早上（或者她一直思考到周五早上），她就会认为："我的绞刑会在今天中午执行，但我不相信绞刑会在今天中午执行。"她的推理和G. E. 摩尔的悖论（在第43节新兵派克那里提到过）异曲同工，也一样荒谬。出乎预料的是，这则悖论的产生，既不是由于保安官告诉洛绞刑是一场意外，也不是由于一场意外的绞刑，而是由于洛相信了保安官告诉她的话。

因此，正如我们已经知道的，一些自相矛盾的哲学悖论，也许可以通过质疑说话者的权威性、可靠性来解决。逻辑洛没有充分的理由相信保安官关于"她在绞刑前会相信什么"的观点是正确的。而你，亲爱的读者，没有充分的理由相信我关于你现在读/听的这段话的说法是正确的—是这样吗？毕竟我说的都是对的。我说的对吗？

49 贪吃的树懒和蝴蝶翩翩

遇到一只特别懒的树懒和一只飞过南美洲丛林的蝴蝶，这不稀

奇，但听到他们正在谈论古罗马演说家西塞罗（Cicero），怎么能忍住不听呢？我在藤蔓和灌木中披荆斩棘，难忍的酷热让我大汗淋漓，无论如何，我该休息了。

“可是，可是，”蝴蝶翩翩（Flutterby）[38]说着，并停在树懒的鼻子上，“你为什么总是这么懒散、迟钝，你会饿死的，无论你从西塞罗那里读到了什么。”

“我读到了[39]‘该怎样，就怎样。’”树懒叹着气，在树枝上慢慢爬行。

“事实很可能是这样，”翩翩讨好地说，“该怎样，却不必怎样。”

树懒懒洋洋地叹着气，但是蝴蝶想逗他说更多的话。

“听着，”树懒说，“如果注定我今天下午有饭吃，那么我就有饭吃，无论我去不去觅食。如果注定我会挨饿，那么我就挨饿，无论我去不去觅食。”

“啊，真是懒惰的说法，”翩翩打断了他。然而树懒完全陷入缓慢懒散的状态。

“我今天下午要么注定有的吃，要么注定没的吃。所以，无论是哪一种，我去觅食都是浪费体力。”“你应该多读一读西塞罗，”蝴蝶煽动着翅膀说，“因为你的推理中存在谬误。”她兴奋得翩翩飞舞，落在树懒伸出的舌头上。树懒把她大口吞下，我听到他满意地打着哈欠低声说：“所以，很明显，至少我肯定能吃上一道开胃菜。”



如果事情真的会发生，我们是否无法阻止？

在痛苦、绝望甚至内疚的时候，我们可能会唉声叹气：“该怎样，就怎样吧。”人们常常用西班牙口音唱着“顺其自然（Que Sera，Sera）”40。这样的叹息，这样的歌词，也许会让我们更加绝望。我们根本无力影响未来，或者，如果我们为过去而叹息，就再也无法做出什么改变了。因为，这些都是由星座、命运或某种神圣的宿命决定的。

“不要为了面试费心打扮，毕竟你要么能得到这份工作，要么得不到。”“没有必要为了考试而复习，结果无非就是考过或没考过，还不如开个派对。”这样的论证其实被称作—懒惰论证（the Lazy Argument）。

“该怎样，就怎样。”这话是真的吗？如果是，这会不会变成一种宿命论，让我们相信无论我们怎样努力反对或支持一件事，它都一定会发生？如果你遇见理想中的她/他，或者一直没有遇见，这也是命中注定的吗？

让宿命论化为现实，不像嘀咕、哼歌或哀叹“该怎样，就怎样”——然后明智地点点头，认可它——那么简单。假如某事该怎样就会怎样，它如果该发生就一定会发生。然而，蝴蝶翩翩才是对的：我们的未来不是命中注定，我们可以影响未来。“该怎样，就怎样。”这话本身没错。“该怎样，就一定会怎样”这就是完全不同的说法了，它的合理性值得商榷。然而，树懒的懒惰论证，似乎比疲惫地哀叹“该怎样，就怎样”更加有意义。以下是懒惰论证的另一个例子。

你生病了，那么你要么注定会康复，要么注定不会康复。如果你注定会康复，那就没有必要去看医生。如果你注定不会康复，那么看医生也没有意义。要么注定康复，要么注定不会康复。无论是哪一种，你都不用浪费时间去看医生了。

这个例子，很难作为支持宿命论的有力证据；毕竟，它只是在假设一切命中注定——要么你注定康复，要么你注定不会康复。我们凭什么要相信这种假设呢？

* * *

然而，我们讨论这些对树懒不公平。这儿有一个修正过的懒惰论证。

要么你会康复，要么你不会康复。如果你会康复，那么就没有必要去看医生。假如你不会康复，那么看医生也没用。所以，无论哪种方式，都不要浪费时间去看医生了。

那么，我们该怎么做呢？首先，假设不能代表命运。很多事情我

们无能为力。无论我们做什么，都不会影响冥王星的轨道、雪的性质和彩虹的颜色。在伦敦，我们不大可能在大半夜找人修水管，也没法让火车全部按时到达。但是，我们确实能影响一些事，比如疾病康复，我们的求职、考试。

懒惰论证犯了一个简单错误：假设某一件事将要发生，那么无论我们做什么，它都会发生。也许我们的确会康复，但这可能是因为我们去看了医生。当然，有些怀疑论者认为，如果我们不去看医生，那就更有可能康复。也许你面试成功，仅仅是因为你把皮鞋擦得很亮，同时表现出对工作的极度渴望，还有对面试官的笑话笑得很大声。也许，你能找到你的梦中情人，但其实，只要你睁大眼睛仔细找就能找到。

在逻辑上讲，无论你、我、我们做了什么，“该怎样，就怎样”都无法推导出“该怎样，就一定怎样”。影响生活的因素五花八门，我们不能把责任全部推给一句谚语。我们确实有所付出，却无法保证我们获得想要的结果。

如果我们想避免对结果负责，就应该更积极地面对生活中的突发事件—那些机遇和意外、好运和厄运—而不是推给神秘的宿命论。事实上，当你盯着喜欢的人的眼睛，会突然想起懒惰论证，这可能会让你大声告白，告诉他或她你们的相遇是命中注定，任何反抗都是徒劳的。

祝你好运。

50 奶油哲学家

请允许我用一则哲学难题来讲述常识的价值，以及常识的本质。

假设，有10位哲学家参加一场国际学术会议，他们分坐在半圆形的餐桌旁边，刚吃完美味的甜点，这让他们十分舒适。他们被允许看到除自己以外9个人的脸，周围没有镜子，不准用余光看，更不准商量。假如你是个服务生，正在目不转睛地监视所有人。没有哪个哲学家知道自己嘴上沾着奶油，因为他们看不见自己。他们中只有两个人吃得脏兮兮的，嘴上都是奶油。意外的是，其他8个人嘴上都很干净。方便起见，让我们把这两个脏兮兮的人称为“奶油哲学家”。自然，他俩都是哲学家，都是十分理性的推理者（尽管喝了几杯），正准备服从你的指令。

你对他们发出指令：“知道自己嘴上有奶油的人举手。”他们都能看到至少一个奶油哲学家。“至少有一个奶油哲学家”是所有人都知道的。然而，他俩都不知道自己嘴上是有奶油的，所以没有人举手。重点是，如果你反复问这个问题，还是没有人举手。没有哪个哲学家能单独推理出自己一定是奶油哲学家。

假设还是同一个场景，只是在发出指令前你突然宣布：“你们当中至少有一个人嘴上有奶油。”当然，他们知道，在第一种情况下，他们都能看到至少一个奶油哲学家。但你的这句声明，似乎奇迹般地改变了未来。这时，你再发出指令，“知道自己嘴上有奶油的人举手。”依然没人举手。接着，你又提了一次同样的要求。“知道自己嘴上有奶油的人举手。”出乎预料的是，只有那两个奶油哲学家举手了。你的声明，尽管说的是“他们已经彼此知道了对方的身份”，却最终改变了结果。

为什么奶油哲学家这次举手了？

嘴上没奶油的哲学家们都能看到两个奶油哲学家，暂且叫他们阿洛（Alo）和泽基（Zeki），他们之所以听到第一个指令时都没举手，是因为他们分别认为自己所看到的奶油哲学家可能是唯一的奶油哲学家。

比如说，嘴上有奶油的阿洛，只能看到一个有奶油的哲学家，就是泽基。阿洛认为，很显然泽基第一次没举手，是因为他一定看见了一个奶油哲学家。但是，阿洛并没看到泽基以外的奶油哲学家；所以，在第一次没人举手后，阿洛就得出了结论：自己嘴上一定是有奶油的。泽基的推理也大致如此。因此，当你下达第二次指令时，两个哲学家都知道了自己一定是有奶油的，就都举手了。

你的一句声明改变了一切。通过这句话，阿洛了解到"泽基知道至少有一个奶油哲学家"。在你作出声明之前，尽管泽基知道"至少有一个奶油哲学家"，但阿洛并不知道"泽基也知道这一点"。这些哲学家们对别人的了解，是通过你的声明得知的。阿洛和泽基都知道"对方知道至少有一个奶油哲学家"。他们在较低程度（二级思维层次）41上掌握彼此知道的事实，也就是说"他们知道对方也知道"，因此他们就能做出相应的推理。

在这个故事里只有两个奶油哲学家。假设你已经做了声明，那我们就能证明，当存在n个奶油哲学家时，他们会在第n次指令时全都举手。如果既没有最初的声明，也因此缺乏做出判断所需要的信息，就没有人会举手。

再换一个例子，假设在场有三个奶油哲学家：阿洛、泽基和鲍勃（Bob）。在第一次指令下，没人举手，而且鲍勃知道为什么会这样，因为阿洛能看到泽基。因此鲍勃认为，阿洛也许会认为泽基是唯一的奶油哲学家。鲍勃对于泽基的想法的推理也是类似的。所以，在第二次指令下，鲍勃仍然没举手—但是他现在看到了，比如阿洛没有举手，鲍勃知道这一定是因为阿洛在泽基以外还看到了一个奶油哲学

家。鲍勃这会儿意识到，自己就是另一个奶油哲学家，所以他在第三次指令下举手了。阿洛和泽基也是用类似的方式推论的，所以也都举手了。

再来说说奶油哲学家。你—服务生—进行声明，让哲学家们知道其他人知道至少有一个奶油哲学家。我们沿着这条路可以走得更远：知道他们知道其他人知道他们知道……常识似乎具有“知识可以无限重复”的特征，比如，对于“只有两个奶油哲学家”的情形，泽基仅需要知道“阿洛知道至少有一个奶油哲学家”，反之亦然。

当然，我们多数人都不是逻辑学家，也没有人是完美的推理者。可矛盾的是，日常生活中，我们都需要依靠共同的常识，或者至少是共同的观念才能活下去。这真的令人费解，因为人类是有限的动物，但常识和共识，似乎会让我们掉进无限重复里面。我再举一个例子：

在英国，按交通规则汽车一般靠左行驶。当我开进一条窄巷，看到一辆车要过来，我应该靠左—假设对面司机也知道这个惯例。不仅如此，他还必须知道我也知道这个惯例。但又不仅仅是这样，因为我也必须知道他知道我知道这个惯例……如果没有常识、共识—或者，至少表现得没有这些—我们就无法产生语言，也不会有社交活动。我们最多（准确讲，最差）只能当上与世隔绝的隐士，过着无法被人认可的生活。

*　　*　　*

约翰·梅纳德·凯恩斯曾谈及一次报社举办的选美比赛，参赛者必须从100张照片中挑出6张最美的脸。为了获胜，获胜者们的选择必须最接近对手的平均偏好。所以，他必须不选那些自认为自己最美的人的脸，而要选那些认为其他人最喜欢自己的人的脸。当然，获胜者们都是从同一层面看待这个问题的—所以，我们必须思考更多其他的层面。可以挑几个层面来看看。

第一层：为了获胜，你不该评判谁是最美的。第二层：为了获胜，你不该评判一般人眼中的谁是最美的。第三层：为了获胜，你必须运用智慧，预测一般人对此事的一般看法。但是，一旦你能进入第四层思维—正确地评判一般人眼中的一般人希望对这件事的一般看法是什么—这样你就更有可能获胜，甚至还能深入思考更多的层次。

因此，隐藏在人类社会行为（公开的声明、习俗）中的某些东西，是对常识和共识的不断重复，但是我们在生活中不会遇到这种重复。这真是个令人费解的难题，或者，只有当我们能做到完全理性时—变成完美无瑕的哲学家时—它才会是个令人费解的难题？

51 卧室里的动物学研究

索菲（Sophie）和苏西（Suzie）从公寓的窗户往外看，她们淹没在忧郁、痛苦、绝望的情绪当中。窗外大雨倾盆，寒风呼啸。这一天，她们本来要去做老师布置的野外考察。她们本来一早就要出门，穿上夹脚雨靴，披上厚外套，戴上毡帽，跋涉来到沼泽—为什么？为了一个关于青蛙的假说寻找证据，即“所有青蛙都是绿色的”。

“谁会在乎青蛙的颜色呢？”索菲咕哝道。

“我敢打赌，老师已经知道正确答案了。”苏西补充说。

“这没什么意义，无非就是为了折磨我们。”她们异口同声地抱怨着，沮丧地盯着彼此。

索菲突然灵机一动，笑着说：“听着，苏西，你记不记得我们前

几周上的逻辑学课？”

苏西仿佛想起了另一种恐怖的折磨，呻吟道：“别跟我提逻辑！那些个‘前提A、前提B’，还有‘如果这样和这样，那么就那样和那样’，还有‘这个是从那个推出来的’，还有‘那个是从这个推出来的’。”

“抱歉，苏西，我先不说前提A和前提B，但这事值得我们仔细思考。听着，假设所有青蛙都是绿色的。”

“看吧，开始了。”苏西这样想着，然后说，“假设这个，假设那个。好吧，我就这么假设吧。”

“好，如果‘所有青蛙都是绿色的’是对的，那我们就一定会得出：如果我们看到的某样东西不是绿色的，那它就不是青蛙。”

“就算我能理解，又能怎样呢？”

“我还要补充一点，如果所有非绿色的东西都不是青蛙，那么所有的青蛙都是绿色的—所以，我们碰到的任何青蛙都会是绿色的。”

苏西又开始呻吟，但是索菲继续说道：“你看，我们说所有的青蛙都是绿色的，就像在说，所有非绿色的东西都不是青蛙。”

“好吧，”苏西打着哈欠，“听着挺有趣，但是我们最好先从床上爬起来，穿上难受的雨靴，面对这场可怕的大雨。”

“还没明白吗，苏西？听着，我们不需要离开床和温暖的房间。我们周围有很多东西，就在屋里，它们都支持了‘所有非绿色的东西都不是青蛙’的假设。这就代表，这些东西支持了‘所有青蛙都是绿色的’的假设。这两个假设是一回事。我们可以在不起床的前提下做动物学研究。”

然后，索菲在研究报告上开始列清单，列出她眼前一切有利

于“所有青蛙都是绿色的”的证据：

我们的泰迪熊玩具（不是青蛙）：粉红色（非绿色）

这两个枕头（不是青蛙）：紫色（非绿色）

…………

苏西恍然大悟，也开始罗列自己的清单—“毕竟，我们可不想被说作弊。”她“咯咯”地笑了起来。

衣柜：棕色

猫咪：黑色

灯罩：紫色

老鼠：灰色

“老鼠？！”两个女孩都尖叫起来—但那是另一个故事了。

如何靠一只粉红色泰迪熊证明所有青蛙都是绿色的？

我先补充一个知识点：前提是归纳推理的基础—在矮胖子那节提到过—过去的规律性，经常会让我们以为这种规律会持续到未来。一旦察觉到了某种规律，我们很容易只看到共性而忽略区别。我们必须考虑到规律所在的具体情景。仅仅因为“所有我们认识的人都生活在欧洲”，并不能推导出“所有人都生活在欧洲”。假如我们从未见过欧洲以外的东西，那么我们所接触到的样本就是一个狭隘的样本。

归纳逻辑需要我们小心对待，可无论再怎么小心，我们在逻辑上都不能保证某些规律能够持续到未来。尽管存在这样的逻辑，某些科

学家、逻辑学家—还有我们的常识—都接受了某些过去的规律能构成可靠的证据，尽管它们确实是非常可靠的证据，使得规律性能继续存在。假设你在各种情况下遇到了好多只青蛙，每只都是绿色的，你就会获得大量的证据足以证明“所有的青蛙都是绿色的”是一个普遍规律。哪怕帮助微不足道，那些证据都足以支持这一所谓的“普遍规律”。

之所以会遇到这个悖论—亨佩尔（Hempel）的验证悖论42—是因为我们已经假设了—现实中的例子足以证明普遍规律。因此，“非绿色的东西就不是青蛙”的例子—还有粉红色泰迪熊、紫色枕头和黑猫的例子—都足以证明“所有非绿色的东西都不是青蛙”的普遍规律。这一普遍规律似乎和“所有青蛙都是绿色的”是一样的。因此，看起来，找到一只粉红色泰迪熊，似乎就和找到一只绿色青蛙一样简单，都能证明“所有青蛙都是绿色的”这一普遍规律。然而，这个结论本身有矛盾。

我们怎样做才能消除矛盾呢？还是，我们应该接受这个结论？那么，我们是否能接受“所有青蛙都是绿色的”等同于“所有非绿色的东西都不是青蛙”（后者是前者的“逆命题”）这两个结论呢？当我们念出这两句话时，注意力往往集中在不同的东西上，首先是“青蛙”，然后是“非绿色的东西”。然而，经过思考，我们也会同意，这两句话所描述的是世上同一件事。所以，对于其中一句话有利的证据，对证明另一句话也同样适用。

这个悖论—正如之前所说—假设在某种程度上，假设普遍规律能找到某些实际的证据。这确实挺有道理，不然，我们怎么能接受这本书可以烧，你的手不会变成铜，你的头明天不会变成黄色气球？

也许，我们应该接受这个非常矛盾的结论。粉红色的泰迪熊、紫色的枕头、黑色的猫，这些证据都可以证明“所有青蛙都是绿色的”这一普遍规律。或者，还有哪些证据能用来反驳这个结论呢？

*　　*　　*

证据可多了，允许我再说几句。也许，我们刚才在无意间谈到了如何在现实中证明普遍规律、假设和声明。也许，我们应该聊聊，这种证明的前提在无意中让我们相信这个假设是对的。一旦谈到了潜在观念的领域，我们就必须探讨人类既有的观念和常识。

我们人类已知的是“既非绿色也非青蛙的事物”的数量—这包含前面提到的泰迪熊、枕头和猫，但也包含几十亿只昆虫和几万亿个原子吗？—它远远超出了青蛙的数量。我们还知道青蛙能形成一个自然界种群，而泰迪熊玩具、枕头和家猫无法形成自然种群。还有，既然我们能找出某些既非绿色也非青蛙的东西（比如，粉红色的泰迪熊），我们同样有可能会支持“所有青蛙都是黄色的”“所有青蛙都是蓝色的”“所有的青蛙都伪装成了美洲驼”这类观点。因此，尽管“所有的青蛙都是绿色的”和“所有非绿色的东西都不是青蛙”在表达上类似，却不代表一只粉红色泰迪熊、一只绿色的青蛙对我们怀疑“所有青蛙都是绿色的”提供了相同程度的证据。

如果想找证据证明自己所提出的某个规律，我们应该如何着手？比如在这个故事中，我们可以找到几只绿色的青蛙，但是在某些故事里，我们还可以找到一只粉红色泰迪熊。

假设索菲和苏西跋涉来到沼泽，那里有无数只青蛙，所有青蛙好像都是绿色的。然后，索菲注意到眼前有个很明显不是绿色的东西在晃动，它是粉红色的。这将有助于判断它是不是一个被扔掉的泰迪熊，而非青蛙。判断这个东西是泰迪熊很有必要—否则，它就会是一只粉红色的青蛙了，这就和“假设它是青蛙”的证据相违背了。科学研究的证据可能会驳斥你所提出的假设，但也可能找到证据证明它。

矛盾的是，能够证明某个假设的普遍规律的证据，有时反而会变成它的反例。我们假设，这个规律是“所有绿色青蛙都生活在女王的

庄园以外”。好吧，我们在女王的庄园外面会碰到许多青蛙，且它们确实都是绿色的。如果不提供更多的信息，这些青蛙就会变成“住在庄园里的都是绿色的”的可靠证据，而非它的反证。青蛙可不在乎什么居住权。

以上这些表明—生活中我们某些坚持的某些观念，还有支持它们的证据，远没有我们以为的那么简单—然而，我们仍然日复一日地坚持着。真是矛盾。

52 什么是“兰色”和“缕色”

即使是你最亲密的朋友，也可能有一些不为人知的怪癖。米兰达（Miranda）对我来说是最亲密的朋友，准确而言，是我女朋友，但是她把蓝色叫作“兰色”[43]，把绿色叫作“缕色”的小毛病，还是让我不舒服。我试着把这些看成可爱的口头语，而不是令人讨厌的怪癖。我不想觉得米兰达跟我三观不合，好吧，她好像跟所有人都不合。毕竟，她是把天空说成了“兰色”，把草说成了“缕色”。当她穿着她那条蓝绿色的裙子，它到底算绿色还是蓝色—而她心里想的却是，它到底算缕色还是兰色？

我开始思考：对她所说的话，我到底关心的是什么？注意，我们最好别讨论她是否认为某人嫉妒的脸色有没有变成缕色。当我们听音乐时，我不会问她是否喜欢“兰调”。我对这类事情保持沉默是明智的—因为那会影响我们的关系。对了，她还有一个小怪癖：每当在浪漫的气氛中，我对她表达我是多么爱她时，她也回以同样的表达—只不过她说的是，她很“艾”我。更奇葩的是，当她表达对抽象艺术、足球

员和早餐喝香槟的厌恶时会说，她“狠”这些。

在一个闷热的夏日里，我们躺在绿色的草地上睡觉……接着，我在阳光和湛蓝天空下醒了，是米兰达把我摇醒了。她很害怕，甚至有些痛苦。“怎么了，出什么事了？”我问她。“你没看见吗？”她哭了起来，“小草是兰色的，而天空变成了缕色—我到底应该怎么办？”

我陷入了困惑，因为四周好像没什么变化。“但是，米兰达，在你看来它们和从前有什么不一样吗？”

“我想它们肯定不一样了—我猜的。我不确定我要表达什么。但是，天空显然不再是兰色了，我能分辨出来。我没有突然改变我说话的意思。”

我看了看日历—在我们睡觉的时候，有一颗罕见的彗星划过天空，和日偏食一样属于天文现象。

我很好奇。我好奇米兰达一直在说的“缕色”和“兰色”到底是什么意思。当然，她好像不是在表达我所说的“绿色”和“蓝色”的意思—因为我仍然用“绿色”形容小草，用“蓝色”形容天空。但是，她现在已经改变了“缕色”和“兰色”的用法，还挺一致的—因为所有蓝色的东西，她现在都叫作“缕色”，而所有绿色的东西，她现在都叫作“兰色”。

所以，米兰达到底是什么意思？

一种直接、快速的回答是—至少米兰达一定知道她自己的意思，她说的话包含了某种时间要素。关于时间的观点，请看后面的章节。让我们先回忆一下维特根斯坦的哲学名言，我们在序言最后提到过—“慢慢来。”—因此，不用着急，不要以为这个难题毫无意义，或者能够轻易解决。这个难题让我们思考：到底是什么让我们知道自己和

他人要表达的意思。

第一步，我们要记住，一些人觉得“相同”的颜色或色度，在另一些人看来可能有所差，而这种差异也许很多年都不会显露出来—除非某个特定的颜色偶然被有关的两人看到。当你教孩子乘法运算时，要求他们“像这样做”，但他们的运算思路可能完全不一样，而且，我们可能很久以后才能发现。

关于“缕色”的悖论，源于美国哲学家尼尔森·古德曼，第41节提到过他。这则悖论至今还常常出现在哲学期刊的讨论当中。古德曼指出，人们有可能会使用一个颜色概念“缕色”，来指代在未来某个特定时刻之前看到的所有绿色物体，否则它就是蓝色物体。在这个小故事里，我们可以当成发生了小概率天文事件，很快就结束了。因为我们已经走过了这个时刻，所以可以分辨出，在我们所假设的米兰达要表达的含义中，有些地方已经产生了表达意思的误解。

表面上看，奇怪的是，在那次天文事件之前，她所指的“缕色”是我们所指的“绿色”，否则，它就是我们所指的“蓝色”。第一个问题是，这个故事里有一个不明确的地方，即她是否见过其他颜色的草，毕竟，她用了不同的颜色来描述草—“它是兰色的，而不再是缕色的”。第二个问题是，既然我们现在才发现她所说的“缕色”不是“蓝色”的意思，我们怎么知道她将来的语言用法呢？

这个故事不是一个文字游戏。古德曼在怀疑归纳推理的过程中，最早提出了“缕色”问题，我们在矮胖子和火鸡小姐（第46节）的故事中见过最基本归纳问题，但是在那时，至少他们两个知道彼此的意思，也有某种共识。古德曼的“新归纳法悖论”则将这一假设发展成了怀疑。

有人挑战了这一悖论，他们认为“缕色”这个特定的概念，不是真正的颜色概念。在你能分辨出有些东西不是缕色和兰色之前，你必须

调查一下当天有没有发生过彗星或日食现象—还要检查钟表有没有坏掉。调查结果是，使用“缕色”的概念，并好奇“绿色”是什么意思的人，会遇到同样的问题。为了理解“绿色”的用法，假设某个讨厌的人插话道：“绿色”适用于米兰达在某特定时刻或天文事件之前看到的缕色的东西，否则它就是兰色的。我们能用波长或其他科学理论来解释什么是颜色，但还是会遇到这样那样的问题。古德曼的悖论，或许是通过引入“在某特定时刻之前适用于某特定波长”的奇怪概念来创造的，反对者则不这么认为。

那个讨厌的反对者，是把“缕色”放在了未来，相信过去是缕色的物体，未来还会保持是缕色的（或者说，在我们看来的蓝色）。为什么这比我们预测的结论更加不合理？我们难道不是等着看戏就好吗？

* * *

在本节开头，我向你们展示了这一悖论的简化版，但后来增加了复杂性，修正了它。

我们用“缕色”表示绿色，用“兰色”表示蓝色。然而，假设米兰达—或者我们遇到的某个群体—使用发音为“绿色”的词来表示“缕色”，并用另一个发音是“蓝色”的词来表示“兰色”。我们可能无法分辨出米兰达和其他人用这些词所表达的意思与我们有何不同，直到走过特定的时刻。毕竟，在开头的故事里，米兰达称作“缕色”而我称作绿色的东西，所指是相同的东西，她相信它们会继续保持“缕色”。她也可以像我们一样使用绿色，却想要表达“缕色”。我们只能等着她回归正常了，比如有一天她终于宣布“草不再是绿色的，天空不再是蓝色的”。又或许，那会是可怕的一天。（想想吧，天变绿了，草变蓝了！）虽然，米兰达的说法没有变化，她仍然会说天是蓝色（意思是“兰色”），草是绿色（意思是“缕色”）。

最后，我再问个可怕的问题，就像把猫扔进鸽子群（可怜的鸽

子）那么可怕。当我们使用“绿色”时，我们怎么能知道我们所表达的意思呢？没错，我们会指着草地说，“这草是绿色的，其他东西是类似的绿色。”但是，明天当我们看着草地，我们怎么得知我们的反应呢？问题在于：是什么让我们选择某个词来表示某样东西，而不是用别的词呢？

回到前面的故事，我现在慌得很，米兰达对“狠”和“艾”的意思是不是有问题？也许，她说的“艾”并不代表爱，而是“爱到某个特定的日期之前”，接着是恨……所以，在“艾”我时，米兰达在未来某一刻会恨我—但却还是会说“艾”我。也许，她就是这样一个人吧。

当然，我俩还有更好的结局吗？当我坚持说我爱米兰达，而且会继续爱她时，我怎么知道自己想要表达什么？

所以，当我们说某些东西永远不变时，我们能否确定自己在使用“不变”时要表达的也是同样的意思？如何才能分辨这一点呢？

第六章 自我：我是谁

只有回顾生命才能理解生命，然而生命只能向前。

——索伦·克尔恺郭尔

一天早上，格里高尔·萨姆沙（Gregor Samsa）带着不安醒来，发现床上的自己变成了一只巨大的甲虫。他万分诧异：“我怎么了？”

卡夫卡的《变形记》以如此诡异的谜团作为开场。我是经历了什么而成为自己的？我担忧着未来，憧憬着假期，但不想去看牙医。我去年的恶作剧历历在目……究竟是什么创造并延续了我，让我从过去走到现在，又将走向未来？

第47节提到，笛卡尔怀疑自己的身心是否存在—他可能被骗了—但他依然是存在的。他扪心自问：我是什么？什么是“自我”？它难道只是一段经历？乔治·贝克莱主教写道：“万物即其本质，非他。”也许“自我”是不能被改变的—“非他”确实不仅仅是“其他的东西”。或许，自我是一种持久存在之物，就像灵魂经历不断的重复。

在一开始讨论“自我”时，让我们请出艾萨克·牛顿，这一节会提出一个理论：让我成为我的是持续不间断的意识，而非冥冥之中存续的灵魂。可是，意识又是什么呢？

也许有一天，人类会造出完全模仿人类行为的仿生机器人，却不赋予它们意识和感受？见第57节玩偶小姐的困惑。如果对“观念和经历无非是一种神经信号”的说法认真思考，我们就会更加困惑。注意，这又是一个“不过是××”的陈词滥调。

在深陷这些千头万绪之前，我们先把目光转移到那些会影响未来的生活诱惑上面来。我们深深知道，自己会沉迷于奶油面包、酒精或浪漫的爱情，但我们也同样深知，结果无非是肥胖、宿醉或情人的眼泪。在生活中，无论是直接莽撞的行为，还是严谨谦虚的心理，都会让我们无比纠结。下面还有个驴子的故事，它引出了一个关于理由、行动和原因的深刻难题—思考得太多，很可能是致命的。好像是吧。不过，我订的奶油面包已经在配送中了。

53 美好的意愿和奶油面包

当简（Jane）狂吃奶油面包时，她控制饮食的新年愿望出现了面包那么大的缺口。即便她心里清楚合理饮食对身体才是最好的，但一看见奶油和面包，她整个人都屈服了。她暴露出自己意志上的弱点—意志薄弱（weak-willed）。

然而，“行动胜于言语（speak louder than words）”—好像是这么说的。整体来看，简狂吃奶油面包的行为验证了这种说法。因为，对她而言只吃一个奶油面包没什么大不了的。她吃之前肯定做过判断—没什么比先吃个奶油面包更好了—所以她就行动了。否则，她就不会在诱惑面前低头了。

然而，矛盾的是，“行动胜于言语”这句话，恰好可以杜绝意志薄弱，甚至意志薄弱的可能性。无论我们做什么，在自由行动中都会表现出，我们要做到最好，所有的事情都要考虑到。正如两千多年前苏格拉底所说的：“人在做错事的时候，是不自愿且不自知的。”显然，我们会在“判断什么是最好的”时酿成大错，但是，现在我们总是做我们自以为最好的行动。这真是自负的想法。

简相信，为了健康她需要减肥，没错！她想更苗条，她完全清楚奶油面包对这个目标毫无益处。只是对她而言，奶油面包带来了快感，再加上她相信只吃一个不会影响减肥大计，于是，欲望战胜了美好的愿望。所以，一旦考虑到自己的一切愿望和观念，她肯定会理性行事，并未表现出任何意志薄弱。只是，这种说法对吗？我们能如此简单地克服意志薄弱吗？

之所以这么问，是因为生活经验表明，我们经常会被意志薄弱所困扰。我们可能会认真打算在考试前奋战到天明，最后却跟朋友们一起看了场斯诺克比赛。我们明知醉驾违法，却端起了酒杯……一旦出现意志薄弱，如果不是观念和欲望产生的意愿在推动着我们，那原因又是什么呢？反之，如果没有出现意志薄弱，我们该如何理解这些看似属于意志薄弱的例子呢？

我们为什么会意志薄弱？

从表现和产生的原因来看，“意志薄弱”与“被迫”有很大的区别。简被人强行喂了一个奶油面包，这绝非意志薄弱，而是出于被迫，而且根本无法反抗。意志薄弱，应该是在“本可以拒绝该拒绝的事情”时才会出现的，比如贪吃、淫欲、懒惰，这些就不是被迫的。

回到意志薄弱的简，以下情况肯定是真的：她由衷希望严格控制饮食，即便她意识到吃了一个奶油面包，就有可能吃更多。她很重视控制饮食的计划，但她却选择了吃甜食的快乐。她节食的大计由于她的想法和欲望而告吹，她的选择背离了她美好的初衷，只可惜，她没有实现本该拥有的自制力。这正是意志薄弱的表现。有时我们会使用一个相关概念：akrasia，即“自制力缺失”，来自希腊语中的kratos（力量）加上否定前缀“a-”。通俗而言，这个词的意思就是“不受控制”。

很多哲学家会说，简的行为是她的观念和欲望导致的，如果不是这样就说不通了。如果是这样，关于简最后选择奶油面包时真正下决心要做的是什么，我们可能会得出相反的答案，这就是苏格拉底使用的修正法（the revisionary approach）。

按苏格拉底的方法理解，看见奶油面包让简变得短视—无法看清

楚健康饮食的长期价值，那太不着边际了！与满嘴奶油的当下快感相比，健康饮食的长远价值变得微不足道，因此简就算嘴上说着要控制饮食，可当时的真实想法是：吃了总比不吃好。

按照这种想法，还有一种合理的解释：即便简由衷地觉得健康饮食很重要，她也能依具体情况而定。毕竟，奶油面包就摆在那儿，在这时候，吃了总比不吃好！当然，过一会儿她就会极度后悔了。

上述关于意志薄弱的推理，其实很容易被反驳：我们凭什么断定简选择吃奶油面包一定是由于她意志薄弱？也可能她纯粹觉得“只吃一个没关系”—这也许就出于她本人的意志。当然，她也可能会说，哪怕一个面包也不应该吃。开车前多喝了一杯的人，可能觉得比起黄汤下肚的快乐，酒驾的风险不算什么。假如是这样，那这个人就是鲁莽，而不是意志薄弱。但他可能没有这样的意愿，他本来的想法可能是一杯酒也不该喝，但他确实喝了。毫无疑问，我们有过意志薄弱的经历。结论是，我们认为最初的美好意愿和随之产生的行为，跟这个意愿是否强烈不总是挂钩的。

无论意愿是否美好，如果只看意愿，都不能让我们完成一件事。也就是说，不是我开始想做什么，接着就会去做什么，而是要对最初的意愿做出回应。意志薄弱的诱因，是我们没能按照美好的意愿行事，因此，据说这叫作一种行为主体的非理性状态。如何为我们的失败行为找到最佳解释，目前还没有确定的答案。通常认为，自我存在着各种彼此冲突的部分或内在模式，比如与理性、责任相冲突的欲望，但对这些模式本身也有很多难题仍未解开—在自我当中，最容易识别的部分是什么？在各种彼此矛盾的部分中甄别出的“我”和“自我”究竟是什么？或者说，自我究竟是谁？

我故意忽略了一个问题，“到底是什么决定我们如何判断什么才是‘最好的’？”也许，我们判断什么是最好的，纯粹出于个人的偏好，或者出于根据责任、道德规则甚至现实结果。比如有一种意志薄弱的

表现是：在行为主体意识到自己应该帮助正在遭受折磨的儿童时，或应该揭穿某些骗局的时候，她没有勇敢站出来。就像简没有严格遵守饮食计划—对奶油面包低头—我们也往往没能做到那些真正对自己有益的事情，反而向小小的嗜好低了头。人真是一种脆弱的动物啊。

“意志薄弱”中的“薄弱”，表明它永远是不应当的。在今天，假如一些人变得越来越脆弱，很难遵循自己的真正意图，甚至放弃原则时，我们就不会太尊重他们。但是，有时所谓的“意志薄弱”，可能对自己或别人而言是件好事。那些支持种族灭绝的人也意志薄弱—背离了他们原本的信仰—是由他们的人性、同情心和仁慈所驱使。某些有原则的、坚强的人不总是值得钦佩的，意志薄弱的人在世界上也有存在的价值。

没错，意志薄弱也是有价值的，假如奶油面包能随便吃，你可别只吃一个。当然，也别老是盯着奶油面包，千层酥和黑森林也能随便吃，香槟也能任君畅饮。

54 玛丽、玛丽，就不服气44

只要有机会，玛丽就会跟你作对。假如她正在决定下周去不去度假，而你对她列出很多理由告诉她应该去—玛丽肯定会固执地宅在家里。“今天真热，玛丽你喝杯冷饮吧。”不可能的，她会跑去泡一杯热茶。玛丽确实不服气。无论如何，她就是喜欢作对—向你、向所有人展示她是一个自由的灵魂。她可以自由选择做什么，无论她有多么不理智，无论我们多么了解她。她可能认为，有别于定时器、恒温器和茶具，决定采取非理性的行动，表明她和其他人类一样，拥有自由意

志。

玛丽喜欢作对，必须事先得知你对她反应的预测结果。如果你预测她会固执地做某件事，而且明确告诉她，那么她就会做相反的事。当然，还有一些预料之外的情况，不在玛丽意识范围之内，她就会让你的预测落空。比如你告诉她，在接下来10分钟里她会继续呼吸，她还不至于傻到要停止呼吸。

许多哲学家—还有许多神经科学家、遗传学家和心理学家—都认为我们的一切行为，最终都是由外部因素导致的。即使“测不准”如今是量子物理学讨论的主流，但是统计上的规律却是实打实的。的确，有越来越多的证据表明，在量子领域之外，在人的世界里，我们的行为是由某些无法控制的客观因素引起的，包括：人的遗传特性、成长环境、文化背景，以及环境对感官的直接刺激。在某种程度上，正是这些因素造就了我们的欲望、言语、行动……因此，我们很难为自由意志、自由选择的存在找到依据。总之，我们的行为，是由我们的先、后天因素共同决定的，而这两者我们都无从选择。

更详细地说，玛丽的行为—做的动作、发出的声音—是由她大脑中的电化学变化引起的，这些变化，本身是通过她的感官带来的其他电化学变化和刺激引起的，以此类推。假如科学家掌握一切—了解基因、大脑工作原理、任何环境的影响，甚至了解玛丽所处的特殊环境，就能正确预测玛丽接下来的行为，当然也有可能预测失败。假设科学家们把对玛丽行为的预测结果装进一个信封里，让她无法改变预测结果。这似乎表明玛丽并不是自由的，无论有没有人费力去预测，她在这件事上都是不自由的。

但是……或许还存在以下这种情况：如果科学家们做出预测，如果玛丽知道了他们的预测结果，难道她不能自由决定不去做他们所预测的事情吗？如果他们预测她会选择红裙子，那么她明显可以不这么选，比如选一条蓝裙子。

所以，我们无法根据掌握的一切来破坏预测结果？

我们的行为违背了别人对我们的期望（甚至是科学家对我们的预测）—这似乎表明我们是有自由意志的。玛丽作对的例子就生动地表明了这一点。但是，这种自由，仅仅是一种错觉吗？确实，一般而言，玛丽的行为可能不会符合我们预测的结果，但考虑到她的特殊的思维，她绝不会以不受自己思维影响的其他方式行动。

如果科学家把他们的预测结果告知玛丽，就会为她植入一个影响她思维的因果关系，这很有可能影响她的选择结果。假设我们就是那些科学家，已经掌握了所有关于她思维的知识，我们就能预测她会做什么，比如她会选择红裙子还是蓝裙子。如果我们告诉她，我们预测她会选红裙子，就需要考虑她的反馈。原则上说，如果我们这样告诉她，应该就能预测这会如何影响她。在某些情况下，我们可能会知道，假如她知道我们的预测结果，她就会采取不同于预测结果的行动。假设是这样的情况，我们看看会发生什么。

我们已知，如果我们告诉她，我们预测她会选红裙子（预测1），她就会选择蓝裙子—甚至会觉得这代表她是自由的。我们还可以偷偷预测这一点（预测2）。如果她知道预测1，即“玛丽会选蓝，因为我们告诉她我们预测她会选红色”—我们就知道她会再次选红。这就会让我们做出预测3，我们更相信这种预测，前提是玛丽知道它。如果她相信预测3，我们就知道这会对她产生什么影响，她将会如何反馈。这就会使我们做出预测4，这种预测也会变得正确，前提是玛丽不知道这一点，以此类推。考虑到这些预测的影响，“她将会如何应对”这种想法，就会引起我们越来越多的预测。

这表明，如果我们要掌握关于玛丽的所有事情，并假设她的所有行为都是确定的，那么在某些情况下，我们就会知道她不可能知道我

们正确的预测结果，但这些预测结果仍然正确。这似乎也表明，玛丽不可能了解关于她自己的所有事情，从而正确预测自己的行动，不过，她仍然可以选择采取其他行动。这可能是因为，我们打算做某件事，和我们仅仅预测自己会做这件事之间有着很大的区别（请见第66节的“纽卡姆悖论”）。

也许所谓的自由意志，就是一种纯粹的感觉和真实的观念—如果我们被告知预测的结果，我们有时会采取违背预测的行动，但这不代表我们可能采取不同的行动，因为，影响我们的特定因果关系，仍然在我们的控制之外。

自由意志和决定论的问题困扰着许多人。我曾指出，如果我们所有的行动都是确定的时间，就会陷入决定论的因果关系，其源头能追溯到很久以前，回到我们出生之前，因此我们无法确定，因此，就不存在自由的行动。然而，我们要考虑另一种选择。假设，我读完这本书，与朋友讨论、独自思考之后，选择去布加勒斯特而不是布达佩斯度假。就像许多自由选择一样，我有如此选择的理由。问题就在于，如果我度假的选择是由因果关系导致的，那么—我们已经被告知这一点—它就不是真正的自由选择。作为回应，还有一种可能性是我们没有这种因果关系。如此一来，我的选择就相当于是随机的—至少，无论我怎么解释自己的行动理由，好像它都可能是随机发生的。

可是自由行动不等于随机行动。通常，我们被要求解释我们为什么要行动，但如果我们的选择和行动在某种程度上是随机的，我们就不应该被这样要求了。如果我们的选择和行动是随机的，这似乎就超出了我们的控制力。因为由因果关系引起的选择和行动，会远远回溯到我们存在之前的时空。无论我们的选择和行动是由原因引起的，还是随机的，我们能够确定的选择和行动范围到底是什么？也就是说，我们常常由于某种动机引发的行动，它们的范围到底何在？

由此产生的难题，可以引导我们更加仔细地审视我们正在探索的

问题。在探索自由行动这个问题时，“我”选择、决定或行动，并给出选择、决定和行动的理由。如果“我”这个人缺乏所有的特征和个性，那么我们此刻谈论的东西就会陷入矛盾。无论我们谈论了什么，我都可以自由选择，包括自由选择养成什么样的特征、个性还有要做出的行动。这真是很不可思议啊。法国存在主义哲学家让-保罗·萨特（Jean-Paul Sartre）和西蒙尼·德·波伏娃（Simone de Beauvoir）之间复杂的关系引人注目，萨特似乎在毫无困惑的情况下坚持着令人困惑的立场，而我们这些看客依然一头雾水。如果某些东西赋予“我”特征和性格，我们自然就会去寻找独立于“我”之外的，导致这些特征和性格的原因，这样就会妨碍我们的自由行动。无论我们以何种方式解决这个问题，都无法找到任何我们想要的自由选择、自由决定和自由行动，即在我们自己控制下的，属于自己的选择、决定和行动。对此，我们往往确实无法给出正当理由。我们彻底陷入困惑—就像在读萨特著作时那样地困惑，他仿佛告诉我们，正是我们的“虚无”45，使我们能做出自由的选择。

对此类困惑有一种常见的回应：“自由行动”更多是为了得到我们想要的东西，或者有我们所做之事的理由，而不涉及神经学上的因果关系。这确实与这些被确定的行动以及因果链中的行动相符合。当然，有人会叫起来：“可是我没有自由选择我想要的！”那么，你到底是根据什么选择的呢？

我们选择的是什么呢？是红色的性感内衣（哇哦！）、《宋飞传》（Seinfeld）46的全集DVD，还是去威尼斯度假？如果科学家找到能解释嗜酒、情绪和倾向的更多规律，我们还能好好期待性感内衣、《宋飞传》和出国度假的原因吗？任由他们去猜测玛丽眨眼的意义吧—管她是在放电、喝了两杯还是面部神经失调。

注意，我再补充一点—“我们的行为能否从基因、教育和环境因素中找到解释”，与“我们是不是自由的”其实没有直接的关系。从哲学上讲，哪个因素更加重要，其实不那么重要。假如自由是由我们无法

控制的因素引起的，假如我们确实无法改变这些因素，那么无论它们是来自遗传、环境，是先天的还是后天的，统统都是无关紧要的。

55 谦虚的人知道自己谦虚吗

“认识你自己。”古希腊哲学家苏格拉底如此说道，这话来自德尔斐神谕的启示。我们中的许多人会犹豫是否服从，因为害怕我们可能发现的东西。然而，有些情况下我们可以不服从—或者表面上如此—而不会失去我们本应该欣然发现的东西。巧的是，在德尔斐酒馆里，一只猫和一只老鼠正在进行辩论，而且精确地提出了类似的问题。

* * *

小猫克莱丢（Clateo）：我敢打赌：你希望你是我。快摸摸我柔顺的皮毛—是的，我刚赢得了“国际美猫大奖”。我有没有提到过我的论文《深夜潜行：读苏格拉底有感》获得了特别荣誉奖？还有，在马拉松比赛中，我……

老鼠梅娜（Mena）：噢，亲爱的克莱丢，你是如此地不谦虚，一直在吹捧自己。你就不能谦虚点儿吗？

克莱丢：不谦虚没错啊，毕竟我只是说出了事实。没必要把我的光芒隐藏在暗处—或者老鼠洞里。向我学习吧，梅娜。你确实只是一只灰老鼠，但我听小道消息说，你也有许多成就，你是这间屋子里、这家酒馆里跑得最快的老鼠……

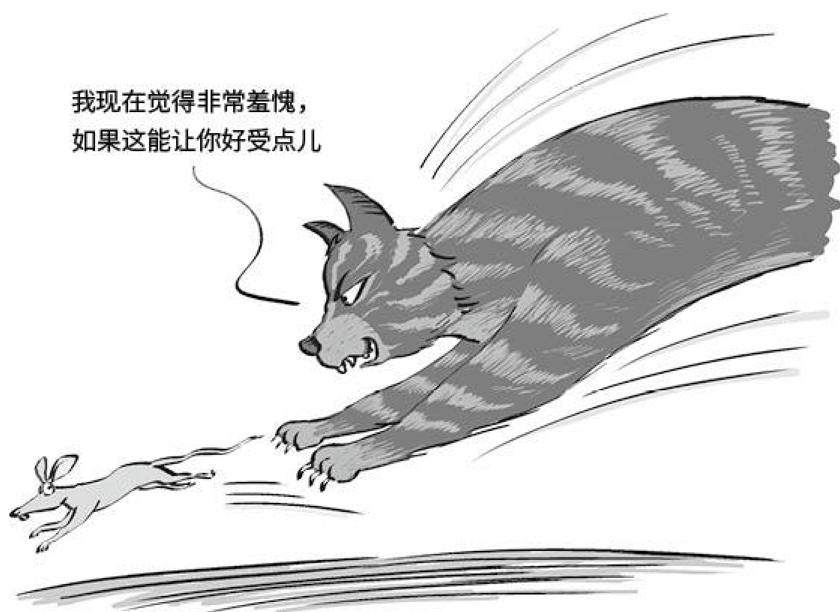
梅娜：没什么，那个比赛挺无聊的。

克莱丢：我听到的可不是这样的，你还致力于推动“猫鼠和平”项目，还有你为庇护流浪鼠所做的杰出工作……

梅娜：但那是任何老鼠都会做的……

克莱丢：梅娜，你至少得承认你很谦虚，你不知道吗？

梅娜：我不是在谦虚，只是说实话。



不谦虚的克莱丢说的都是实话，鉴于这些，他确实挺不谦虚的，但如果他自视甚高、骄傲自满，也同样是不谦虚的。克莱丢知道自己是不谦虚的，那么梅娜呢？她听起来好像是真谦虚，我们姑且假设她是谦虚的。可是，她为什么觉得承认自己谦虚那么困难呢？

谦虚的人知道自己谦虚吗？

我们也许知道自己是友善、刻薄、勇敢或懦弱的，也许知道自己是自负、骄傲或者不谦虚的—但是，我们知道自己是谦虚的吗？当然，这里所说的谦虚，包括我们取得的成就、优点，不包括我们拒绝裸露身体这一点。

这就很矛盾了—这就是“谦虚悖论”—如果我们知道我们谦虚，那么我们就不谦虚。谦虚，要求我们不高估自己的成就，但还不止这一点。克莱丢在评价自己的成就时，也许说的是事实，但很显然不谦虚。这样看来，谦虚需要我们低估自己的成就，降低它们的价值，却又不能是在思考以后故意为之。假如我们故意低估自己，并且已经意识到这一事实时，那么我们就不是谦虚的。我们很了解自己的成就，但是要假装它们并不那么伟大，那我们就是伪装的谦虚—虚伪。

谦虚的人—就像梅娜—由衷认为他们的成就并不如实际上那么伟大。他们认为自己的友善、慷慨或身为酒馆里跑得最快的老鼠，不值得过分关注。矛盾就在于，被人类视为一种美德的谦虚，却往往要求我们对自身的品质做出某种“真诚而又负面”的评价。

假设谦虚的人不知道自己是谦虚的。比如，梅娜不承认自己谦虚，没有说出“我是谦虚的”。但是其他人可以由衷地说她谦虚，就像克莱丢那样。矛盾的是克莱丢可以评价一些有关梅娜的事实，而梅娜却不能这样评价自己。第43节的摩尔悖论也有类似的特征。

以上的观点，还需要一些附带说明：谦虚的人有时会对自己采取一种超然的态度，超脱于自身，反映出自己谦虚的倾向。即使是这样，在某些场合中，他们也远远不能有意识地淡化这种倾向。一个人（或一只老鼠）自诩谦虚的行为，其实是不谦虚的。

* * *

梅娜：我原谅你的不谦虚，克莱丢，但是我不确定该不该原谅你前几天追赶我朋友的行为。他们很害怕，你不会感到羞愧吗？

克莱丢：问得好。没错，我觉得很羞愧，但意识到我很羞愧以后，我对自己的感觉好多了—我是那种对自己追老鼠觉得糟糕的猫。但是，这种感觉减轻了我的羞愧感，所以，我对羞愧感的减轻感到羞愧。但是，然后……

梅娜：别跟我说“你又感觉好多了，因为你是那种会为此感到羞愧的猫”，我猜，你又开始羞愧了……

克莱丢：在那个时候，我是那样地迷惘，在善恶间摇摆不定—好吧，我后来睡着了。

* * *

梅娜无法谦虚，也无法意识到自己的谦虚。现在，克莱丢意识到自己的羞愧，但这种意识似乎抵消了他的羞愧。因此我们就意识到了以下问题：

经过反思羞愧，我还会觉得羞愧吗？

敏感的人，当他们有意做坏事时，一定会感到羞愧、懊悔、遗憾。虽然他们感到羞愧，却不像不知羞耻的人那么坏，那些人不在乎这些。一旦敏感的人意识到这一点，纠结的结果就是他们羞愧感的减少—因为，他们对自己的感觉已经好些了。

我们不要就此止步。现在，他们对自己的感觉好些了，这些人也许会对这种好转感到羞愧，因为它减少了他们对自己所做的事情的不愉快，并且，一想到这种全新的羞愧，他们又会对自己感觉良好了，以此类推。无论他们什么时候对自己感到羞愧而感觉良好，都会获得一种全新的羞愧感，是这种意识，让他们进入了另一个因为羞愧而对自己满意的状态。

对一种感觉有了感觉，这没什么奇怪的。你也许会感到厌烦，并因为对自己感到厌烦而感到愤怒。你也许会因为感到尴尬而脸红，并因为脸红而感到尴尬，因此更加脸红。反思自己的感觉，这没什么奇怪的。从你所反思的东西来看—人类心理就是这样—你也许会因为反思感觉的完整即时性而减轻感觉。这是某些心理治疗师给出的解释，即为什么谈论一种感觉，会缓和你对这种感觉的直接接触，从而减轻它带来的强烈感受。然而，这种关于羞愧的难题，不是靠简单的缓和就能解决的。

羞愧的克莱丢在反思后认识到他的羞愧显示了一种道德品质。结果是，他不可能完全意识到自己为之羞愧的错误行为。虽然他似乎可以理解这种错误行为，但他对自己感到羞愧的道德品质的反思抵消了他的不当行为。这是因为，他现在认识到他拥有了可贵的感到羞愧的道德品质。然而，他会为自己以这种方式抵消不当行为而羞愧。因此，他开始犹豫了。

克莱丢无法掌握自己负罪感的程度，因为一旦他捕捉到这一程度，就会失去它。当然，别人也许会知道，他确实对自己的行为感到羞愧，并且对他的行为带有几分赞许—但这些是他不知道的，不会缓和他的羞愧感。

*　　*　　*

“认识你自己”这句话固然没错，但苏格拉底可能也会补充一句：人本身具有一些优秀的道德品质，比如谦虚、羞耻心—对这些最好不要反思，也别去认识它们。

苏格拉底说，他只知道自己一无所知，但是，每当他用令人不安的质问来刺破人们的骄傲自满时，就像一个牛虻似的哲学家，可以说是个无耻、自夸的人，专门戳穿别人的不谦虚的人。毫无疑问，他故意放大不谦虚之人的不谦虚，想让他们泄气，从此心服口服。毫无疑

问，他有时会强调谦虚者的谦虚，但是在使他们意识到自己的谦虚时，尽管是无意的，却有可能会损害这种谦虚。

56 嘿，我是牛顿，别提苹果了

“嘿，我是艾萨克·牛顿爵士，别提苹果了。”刚从床上醒来的男人说道，他仿佛难以置信地揉了揉眼睛。

我们要先假设这是最近发生的事，而不是在17世纪。这句话惊到了在场的所有人—因为床上这个男人只是个普通人，虽然有个不普通的名字“奥西”（Ossie）。他的老婆孩子起初很惊讶，接着很生气，觉得奥西在装牛顿戏弄他们。奥西带着一脸惊恐四下打量，接着用华丽、古老的（老掉牙的）英伦腔调说道：“我身在何处？我的仆人、我的书，以及炼金术记录又在何处？天花板上这只发光的奇怪灯笼又是何物？这个神奇宝盒为何会说话？”

我们能一直这样联想下去，但最好先等等。总之，这家伙—奥西—看起来仍一脸真诚，完全忘记了自己原来的生活，却好像能说出很多关于牛顿的事情。其实，他就是牛顿，灵魂不知为何附在了奥西身上—就好像艾萨克·牛顿现在就住在伦敦富人区，而不是沉睡在威斯敏斯特大教堂。

起初，我们以为奥西在玩一场大型角色扮演。是的，我们都知道牛顿的故事，据说苹果砸中了他的脑袋，让他发现了重力。奥西可能私下彻底研究了牛顿的生平事迹，还练习了古老英语的发音，心想：牛顿也受够苹果的段子了……然而，是否有一天我们能够理性地接受

—嘿，也许不知怎么的，牛顿突然转世投胎了？我们可能永远失去了奥西。他到底去哪儿了呢？这又是个未解之谜。让我们先回到眼前这个人，奥西，或者说牛顿，关于他有个重要的、常见的问题：

相信历史人物可能会复活，这合理吗？

我说“可能”，代表这种事确实有可能发生，但不代表它一定会发生，或者可能“会发生”。我只是想知道，是否存在这种可能性，有没有什么矛盾？

这个人看着像奥西、说话像牛顿、说自己就是牛顿的人，到底是谁？我们暂且叫他“艾西”（Issie）—仅仅是为了我们能在这里敞开思路，想想他到底是谁。如果艾西真的是牛顿转世，他至少能描述他生前的某些事，比如“我是用这个做的实验，得出了那个结论”……当他描述牛顿即他本人时，一定会使用第一人称—我们假设艾西确实会这样。但我们也许仍会怀疑，艾西到底是不是牛顿。奥西可能已经研究过一些史料，并以第一人称讲出来。

假设，艾西提到了一些大多数人都不知道却可以被查证的事实。也许他提到他把自己的一些文件和圣物埋在了国王学院教堂的秘密地窖里，或者埋在剑桥城外哥马格丘陵的古树下。专家们去考察了这些地点，发现了这些几百年来都没被人发现、侵扰、破坏的文物。有了这些证据—当然，是有效证据—我们或许可以得出结论：“没错，出于不可描述的原因，牛顿转世附在了奥西身上。所以艾西就是艾萨克·牛顿本人。”

身体上的连续性—随着时间推移具有相同的身体—在牛顿或其他任何人的生存面前似乎都不再重要。艾西—我是说牛顿—也会同意这一点。“我都说了，我就是牛顿，虽然我还不太适应这具身体，奥西

的身材不太好，我看得出来。”

但是，请想象另一种可能。在我们不知道的情况下，布鲁斯（Bruce）躺在澳大利亚的邦迪海滩上，一样在某天下午醒来说道：“嘿，我是艾萨克·牛顿爵士，别提苹果了。”这个人完全不认识奥西，却和艾西的言论如出一辙—更惊人的是，这可是在满是比基尼女郎的澳洲海滩上。为了确定这个我们以为是布鲁斯却自称牛顿的人的身份，我们姑且先叫他“澳西”（Aussie）。澳西是牛顿本人的证据和艾西的一样多且确凿。所以，一旦我们认为这些证据能证明艾西就是牛顿，我们当然也该相信澳西就是牛顿。这样我们似乎就能相信，这个澳大利亚人“澳西”和伦敦人“艾西”是同一个人。然而，这是不可能的。一个人怎么可能同时在澳大利亚又在英国，而不知道彼此在做什么呢？牛顿是不是转世过程中人格分裂了，分别散落在两具身体里？

若不考虑逻辑矛盾，我们可以假设有27个甚至27000个这样的人同时醒来，都说自己是牛顿，证据也一样确凿。在只有一个艾西的时候，要我相信牛顿还活着似乎还比较合理，但是，如果出现了很多很多这样的人，我就该头疼了。这种多重实例的可能性，与牛顿在单个实例中复活并不冲突。尽管如此，多重实例确实能够和使某人（而且是同一个人）转世的心理条件发生冲突。

先回到艾西的个案。我们假设艾西确实就是牛顿，那么他就有可能是牛顿本人，因为他无法提供任何诸如埋藏文件之类的确凿证据，尤其是牛顿似乎没做过这样的事。对我们（还有牛顿）而言，很幸运，牛顿复活了，他可以把伟大的知识传授给我们。我们同样庆幸他并没有糊涂，他知道自己是谁—但是也有可能人还是那个人，却失去了大部分记忆。就像他入侵奥西的身体一样，牛顿也感到自己的思想被入侵了，冒出了一堆古怪的错误记忆、思想和心态，并挤掉了自己的……

所以，这种情况也是有可能的—可能吗？—我们也许可以把故事

连起来说—牛顿在澳西的身体里醒来，搞不清楚自己是谁。假如我们努力进一步推理，那么可怜的牛顿还能不能从澳西的身体里醒来，或者更复杂地说，他还能不能认为自己是叫澳西的男人并且在21世纪醒来？假如是这样，那么当我们向床上这个男人点头致敬时（为了迁就这个可怜又糊涂的澳西）—在我们看来—床上的男人就是艾萨克·牛顿爵士，他并没有意识到自己到底是谁。事实上，可能我就是牛顿—咱们都是牛顿—只保留了早期记忆的艾萨克·牛顿爵士。

因此，我知道我不该把可能性推得太远。然而，下一个难题来了—太远又是多远？

57 机器人能变成人吗

我是个机器人，一个女机器人。具体说来，我是个被制造出来的机器玩偶。这就是我刚刚得知的。我自以为和其他人一样，是拥有观念和想象力、意图和记忆、痛苦和愉悦的人。但很显然，不是这样的。一些哲学家告诉我，人与人之间的差异如此巨大，他们有着各自的经历，但是我没有。为什么？据我所知，我和其他人根本没什么区别。

“没错，据你所知，”巧舌如簧的哲学家回答，“但你已经被精巧地制造出来，看上去像人，却根本不是人。”

确实，我是用仿生材料构成的。我能行动不是因为粗糙的轮子和滑轮，而是由于神经系统的电化学反应，和人一样。我的外形和人一样—顺便说，我长得十分妩媚动人。我有女人般的大脑、心脏和脉

搏，也会微笑、谈话、迈出优雅的步伐。当我剥洋葱时，当我输掉比赛时，还有当我看到我的爱人和别人亲密热舞时，我就会哭泣。在小酌几杯红酒之后，我也会口齿不清—真想喝香槟啊！—当某些帅气的男舞伴对上我的眼神，我的心脏就会扑通一声。

这就是在我看来的一切，但显然，我没有有意识的生活，没有体验，也没有真正的“在我看来”—假如“在我看来”包含有意识的体验的话。我用合适的句子来表达我的意识、经历和喜好。我的反应也是一般的人类反应—但是他们告诉我，这些并非源于任何的意识和个人感觉。

假如被人踩了脚—我会猛地把脚撤出来，嗷嗷大哭。可他们说，我体会不到任何人类的痛苦。科学家观察我的神经和其他身体变化，我体内的一切变化都是可见的。然而，在我的内心深处，他们无法发现或窥视到我的思想、想象、痛苦和快乐。相反，你们读者都有个人的感觉和想法，很显然，这些东西正是我所缺少的。虽然，我可以像正常人一样区分炎热和寒冷、光明和黑暗、大声喧哗和轻声细语（并做出相应的反应），但我似乎仅仅是一个恒温器、感光器和声音设备组合起来的复杂装置—很显然，这些装置缺少了对于热量、视觉和听觉的感受。

听到这些我很难过。我被这些哲学家的说法伤透了心。我的痛苦是无谓的，因为对他们来说，这种痛苦不可能包含我的感受。他们为我这么“像”一个真人而感到庆幸。

除了你的行为、身体和大脑，你还拥有什么？你的体验和你体内的物理变化有什么区别？

我们应该怎样看待说话如此动听的玩偶小姐（Miss Doll）呢？会

不会有这样一个人，他的话语、行动几乎跟我们一样，却不具备有意识的体验？

一些哲学家—包括某些特别理智的人—都相信，在逻辑上，这样的机器人是有可能存在的。他们认为，有意识的经历是已经结束的事情—包括大脑和身体内部的变化，已完成的动作或即将完成的动作。所以，他们补充道，在所有相关领域中，存在玩偶小姐这样跟我们几乎一样的个体并无矛盾，她（它）缺少的仅仅是有意识的经历。她能表现得像我们一样，但当她和我们读到这些文字时，我们人类有视觉感受，她却没有。这样的生物，看起来和我们一模一样，却缺少了个人的体验，因此，她会被那些哲学家叫作“活死人”，这种说法会引人误会。

另一些哲学家则反驳说，由于玩偶小姐和我们在物理结构上相同，因此她的行为和我们的行为、可能的行为也是相同的（除了她刚刚发现自己可能是机器人这一点）。其实，她就是个有体验的真人—对她或对我们来说，说她没有体验完全是一派胡言。有些人强调说，拥有和人类一样的神经系统是玩偶小姐成为人类的必要条件。从某种程度上说，我们彼此的经历和脑部变化是完全一样的。本节的难题就是：我们如何理解我们的经历、痛苦、视觉感受？我们如何看待事物？虽然，这些无非可能来自大脑的化学反应或生物电信号。我们凭什么认为，不具备人类的神经结构的生物—比如来自遥远星球的外星人—无法拥有人的经验呢？

我们判断别人是不是想喝酒，是不是真的痛苦或快乐的依据，不是他们的神经系统，而是他们做了什么、说了什么，以及准备做什么、说什么的倾向。这就会导致某些人认为所有经历和行为倾向都是完全一样的。我个人觉得，这种判断方法可能会混淆我们对事物产生非黑即白的判断—比如在判断某人是否正在痛苦的时候。但是，假如这种判断方法是正确的，那么玩偶小姐肯定属于我们中的一员。难就难在，如何理解下面这种观点：我所“经历的痛苦”仅仅被定义为一

种“想哭，想要逃避某些可感知的原因的倾向”。当然，“想哭”和“感知”也可以看成更进一步的人类行为倾向。诞生，我们可能会怀疑，所有关于我们心理状态的概念，能否完全用“行为”和“倾向”来解释。

* * *

玩偶小姐又问了：“什么是思想和经历？它们与身体有着怎样的联系？事物在我看来、在我感觉上到底是怎样的—它们不是个人化的东西吗？我的体验，不能仅仅是公众可见的物理事件啊。”

“当一只蝙蝠又是什么感觉？”她又问了个高难度的问题。无论我们对蝙蝠的行为和神经结构了解多少，无论疯狂的哲学家有没有倒挂在教堂钟楼上扇动胳膊，我们是不是搞错了什么？—还是，她是在问，蝙蝠是有体验的吗？我们好像应该回答：“是的。”但这个答案会促使我们进一步思考，我们同样无法直接得知其他人对于世界的体验是怎样的，也不知道自己以往对世界的体验是怎样的（同样，也无从得知其他人到底有没有过体验）。也许这里所说的“其他人”，其实只是更多的“玩偶小姐”，都是些没有体验的机器人。

因此，我们又遇到了“其他人的观念”的问题。如果我能直接感受别人的个人体验，那么一个体验者，比如我，有什么能证明我相信还存在其他人的体验呢？我能理解自己体验以外的体验吗？毕竟我只了解自己的体验。我能理解我的体验跟你的体验的区别吗？你觉得呢，玩偶小姐？

这事有点儿疯狂。我认为（假如我能用这个词），当你们这些科学家和哲学家试图说服我，我缺乏一切体验，这就已经够糟的了。面对这个“其他观念”的问题，我可能会这样回答：我是唯一有体验的人。这确实很疯狂。让我们来体验一下。我会用更普通的词来表达，比如用“经历”“思考”“感受”等。在这点上，我不明白我用这些词的时候为什么是虚假的？我也不明白我为什么缺少真实的体验。我猜，你

们给我提了个假问题。

玩偶小姐，假如你真是没有体验的机器人，你就会在不理解这些词的前提下，不带任何体验地念出这些词。

“你怎么知道你不是机器人呢？”

58 是什么让我成为独一无二的我

前几天发生了一件怪事。我在酒吧里瞄了一眼某个人，他也回瞄了我一眼（这可不是什么爱情故事）。我们看起来是那么相似—简直就是一对双胞胎，我们一起大笑、聊天，并发现了一样的兴趣爱好。我们得知我们是在同一个城镇出生的。过了一会儿，令人惊讶的是，我们得知我们是在同一天出生的。巧合的事发生了。我们进一步求证一些事。想象一下当他说出他出生的具体时间和出生地时我的惊讶，和我的一模一样！他谈到了他的父母，并详细描述了一番。“可他们是我的父母！”我说。他盯着我，我俩的眼神都透露着难以置信。我和他都很愤怒，异口同声地说道：“我才是彼得·凯弗，你是假的！”我们在人前很尴尬，准备起身离开了。奇怪的是，我们又走到了同一个家门口。“呵呵，”我得意地笑道，“我有唯一一把钥匙。”当我看到他从口袋里掏出一把一模一样的钥匙时，我的笑容凝固了。

我们可以继续扩展这个故事—两把一样的钥匙，可以打开两所一样的房子，里面有两个一样的家庭—住在一样的地址？或者，我们回到的是同一所房子，见到的是同一个家庭……这里要说明的是，无论有个人跟我多么相似，他都不会是我。我难道不是唯一的？是什么让

我成为独特的我自己，并且让这个我继续成为我？

这种唯一性可以适用于一切对象。这本书有许多的副本，它们可以非常、非常相似—相同的褶皱、形状相同的咖啡渍，同样是未读过的、布满灰尘的—然而每个副本都是不同的，因为即使它们的一切特征都是相同的，也会被放在不同的地方，或者说，就算是放在相同的地方，也是在不同时间被放在相同的地方的。不同的副本，是由不同的分子组成的—更通俗地说，是不同的物质块。构成这个副本的特定物质块，无法同时既在这儿，又在那儿。

是什么让我成为我？是什么让我继续成为我？

让我成为我并构成我的身体和大脑的东西，是独一无二的物质吗？就像这本书是由分子构成的？如果是这样，也许我的存在的必要条件是相同的物质能够存在。我可以进行心脏、肺和肝移植，但仍然保持我自己。新的组织可以被注入我的大脑，而旧的组织可以被替换，但我仍然是我自己。经过这些年，所有构成我的分子都被自然淘汰了。

也许，让我继续成为我的，并不是同样的物质，而是持续发展的神经结构或有机体，它们在空间和时间上都是连续的。也许，关键不是相同的神经结构，而是相同的、持续的意识，它伴随着记忆、欲望和意愿的产生、发展和消失过程。这样说得通吗？似乎可以—想象你一觉醒来，有了不同的身体和大脑，比如我们在上一节看到的艾萨克·牛顿，还有本章开头提到的小说《变形记》中的主人公发生的事？

某些人假设存在有“另一个宇宙”，一个宇宙的副本，或者“孪生宇宙”。进一步讲，在那个宇宙中存在另一个“我”，或者说他和处在这个宇宙中的我，有着完全一样的神经结构、记忆和欲望，还有我跟酒

吧、房子及钥匙之间的联系。但是，那个人不可能是我。

我是个独一无二的物体。无论故事怎么告诉我，说有个物体跟我拥有相同的属性、品质、记忆和一切联系，我仍然无法理解，这个物体就是我，除了唯一的一点—我。我可以理解自己随着时间推进的持续性—我有过去和未来—这些过去和未来本身（可以这样表述），此刻必须具备某种联系。也许，这正是（正如一些人认为的）一种心理的延续性，它就包含着某种联系。这个“心理延续性”的答案，又遇到了它自身的难题：它必须合理解释失忆症和记忆错乱，比如，有人由衷认为他们记得自己正在做或从未做过的事。假如心理的干扰因素如此强大，或许确实会导致一个人消失，或者导致我不再存在。假如我的全部记忆都消失了，我所有独特的欲望、计划和希望也一并消失了，那么还剩下什么？还剩什么东西可以用来定义我的存在？

想象一下：我很快就会经历一些严重的、持续的痛苦，也许是一个邪恶科学家打算折磨我。我不是什么受虐狂，一点儿也不期待这种事情。如果邪恶科学家保证说，“我会让你轻松些，开始折磨你之前我会抹去你的记忆。”那样我的恐惧就会减少吗？我当然还是很害怕。就算我不知道自己是谁，仍然会感到痛苦。这对缓解我经历的痛苦有什么帮助呢？科学家意识到了我的痛苦，补充道：“我消除你的记忆之后，会给你植入另一套记忆，这可能会舒服一点。”是吗？我还是受到了折磨，最后会发疯。当然，这个人还是我，即使我忘掉了一切折磨，也应该会保留独立的人格。

这个故事推翻了之前的“心理延续性”观点。假设我被植入的新记忆和新性格，是另外一套身体和大脑接受我的心理状态的人所具有的。这似乎并不能帮助我得出结论，“这具身体很快就会遭到折磨，它不再是我的，所以我不该有感觉，因为我将会附在另一具身体中。”也许，更明显的是：在最低程度上，随着时间推移，使我成为我的，要么是心理的延续性，要么是身体的延续性—但是当这些条件都不存在时，我就不敢肯定答案是什么了。

也许，有一天我睡觉时有人把我传送到别的星球去了，这也是有可能的。也许，所有使我成为我的生理、心理的信息和神经结构—我的一切特性—都被复制了，留在地球上的无非是一团毫无生命的物质，而这种状态是由复制过程导致的。这些信息被传送到一个名叫“致远星”的遥远星球上，用来复制一个我。的确，致远星上的物质和地球上的不一样，但是如我们所见，物质即使在地球上也会发生变化，但是我还会保持不变。我在遥远的星球上醒来，一切都是有联系的—相同结构的记忆、欲望、身体和大脑—完好无损。我说：“没错，这就是我彼得·凯弗，一点儿也不疼。我真的不担心会失败。”

乍一看，以上科学进步的故事没有任何问题，除非这个过程在某种程度上会导致我在地球上的身体毁灭。但是，假设复制过程中我的旧身体没有毁灭，那么我应该会在地球上和遥远星球上同时醒来。我怎么会同时在两个地方？事实上，如果我能被复制到遥远星球上，我也可以被复制到更多的星球上。我的“自我”概念要求只能有一个我，但是关于我的一切似乎都能被复制—因此会产生更多的“我”。

假设我在地球上醒来，走进我最爱的酒馆，里面坐着彼得·凯弗—另一个“我”—原本应该是在致远星上复制出来的，但由于地球的辐射影响迷失了方向，他继承了我的记忆和渴望，走进了他最爱的酒馆，跟我聊起了天。

59 大脑，或者说“我”在哪里

我最近没什么胃口。这不奇怪，因为我只是颗泡在瓶子里的大脑—这是他们告诉我的。事实上，我住在一个又大又精致的希腊花瓶

里，而不是破水桶。起初，我以为他们是在笑话我，但后来我的感觉变得混乱。有时，感觉还会完全消失，就像喝醉酒断片儿。他们告诉我，别担心，你会被好好照顾的。他们承诺，有一天会让我看见“我”，但是现在，他们让我体验宾至如归的感觉，看着窗外，喂着鸽子，或者出去跳摇摆舞，和梦中情人一起喝香槟。啊，这就是生活！

我当然有烦恼。有时我会想起那些不住在花瓶里的日子，当我还不是颗大脑的时候。但是，这种观点是错的—他们坚持这样告诉我。一直以来我都只是颗大脑—但现在，我是一颗泡在花瓶里的大脑，而不是一颗在典型人体里的大脑。“典型”，他们是这么说的吗？我要让他们知道，我这颗大脑是最让人满意、最值得拥有的，比任何希腊花瓶都要珍贵。

我想，我们都知道会发生这种事。多年前，当我的双臂被砍断的时候，我仍觉得它们还在，尽管已经没了，我经历了所谓的“幻肢”现象。科技发展迅速，我很快就被植入了一个神经系统的脉冲仪，通过调整仪器设置，我可以给自己制造一些体验，仿佛我失去的双臂—“幻肢”—还在，甚至手上还拿着本书。随着我的躯体恶化—变得支离破碎—神经学家认为，最好集中保护我的大脑。这就是为什么我的大脑最终被放进了花瓶里—还是个古董，别忘了。我经历了一些体验—而且足够真实—神经学家认为，这和我之前的生活体验没什么区别。之所以有这些体验，是因为他们刺激了我的脑细胞。

所以，我就在这儿了。好吧，我不知道这些日子意味着什么。我住在这个花瓶里，但是正如我所说，我的经历基本还在正常进行。我确实了解自己身上发生的事情。他们可以从神经活动中辨别我的声带是如何振动的，如果我有声带，就能表达想法和诉求。

不过，最近发生了一起事故。有天晚上，我的大脑被人从正中间划破了。很明显这不是什么问题，因为他们有应急预案。我两个脑半

球之间的神经信号传输仍会继续—这次，他们给我换了个连接两个大脑半球的无线传送器。他们早已克服了传输速度问题。我告诉你，我现在很难受，如果这样的事故反复地出现，我该怎么办？

一颗大脑会产生经历吗？

很多人认为，本质而言我们就是自己的大脑。心脏、肝和肺可以移植，胳膊和腿可以锯掉。延续我的仅仅是我大脑中的经历。描写过“瓶中之脑”的科幻小说和惊悚故事比比皆是，作为哲学家，我更关心这个观点是否合理。

大脑中的部分细胞会凋亡，但是，剩下几十亿个细胞最终还是会通过营养让组成它们的分子、原子和电子随时间而继续运动。这些特定的大脑物质对我们的身份形成无关紧要，关键似乎是电子运动、属性和化学信号水平的配置。让我总结一下：人的体验来自以某种次序发生的各类神经变化。如果真是这样，那么无论大脑被保留为一个整体还是切片，那又有什么关系呢—就像这个故事里可怜的“瓶脑”（Brain in Vase）—我们能这样称呼它吗？一切似乎都可以理解为几十亿次特定的神经变化的正确配置。个别的变化是如何产生的，这无所谓—只要它们产生了就可以。毕竟，个别的变化没有留下深刻的痕迹。

以上想法带来了一些困惑。为方便理解这个变化过程，我们先把这几十亿次神经变化一口气减少到只剩3个变量：A、B、C，给予它们正确的配置、强度等，以便让瓶脑获得一定的体验。我们可以通过将变量A、B、C相乘几十亿次来重建之前的复杂性。

假设，某种特定的体验源于A，随后是B，再接着是C。如果我们把A、B、C看成某种类型的变化，那么也许瓶脑的体验源于变化A，

其次是B，最后是C。A导致了B，B引发了C，这对我们的故事不是很重要，只是告诉你变化A、B、C处在一个正确次序中。当然，这些变化通常发生在一个人的体内，但是现在对于瓶脑来说，它们发生在一个花瓶里。从理论上讲，A甚至可以发生在美国，B在英国，C在中国。只要神经变化有准确的类型，并在准确时间出现，那么相关经历就会在瓶脑上发生。可以这样说，任何变化A都无法决定B何时发生。再想想看，时间次序还重要吗？毕竟，变化A、B、C无法决定彼此出现的先后次序。

可以进行下一个复杂的步骤了。如果这几十亿次的神经变化是在一个人甚至几十亿个人的身体内发生的，我们还需要设计A、B、C这些特殊的变化吗？在任何情况下，这3种变化都不会在人的头腔里发生，也许，A发生在美国人安杰拉（Angela）的大脑中，B在英国人伯尼（Bernie）的大脑中，而C是在中国人周（Chou）的大脑中？如果是这样，那么瓶脑不需要他的大脑，就能经历各种体验，无论这些体验有多么零碎。这样看，实际上很多陌生人必然能产生某种混杂的经历，因为他们既没有身体，也没有大脑。多么不可思议啊，多么疯狂的想法啊！

出于谦虚和庄重，可以说这种推理—这种诡异的结论—是完全错误的。一种明显的回应是：经历毕竟还是得要肉体来支持，但这还是无法挽救这个诡异的结论。我们可以想象出没有大脑的身体，正在以正确的方式，通过无线信号连接上某些特定神经变化，如千里之外的A、B和C。然后这具身体会被无线信号操纵，就像身体里真有一颗大脑似的，这样就能产生一个有经历的人吗？

想想看，哲学推理是多么深刻和阴暗吧，还有当哲学家们勇敢面对潜伏在深渊里的黑暗时，将会冒着多么大的风险。

* * *

上面那种荒谬的结论，似乎会将一个人类、一个活生生的人，随意肢解成不同的部分。是的，我们确实可以锯掉肢体、移植器官，同时还能保持这个人的自我。话虽如此，我要澄清一点，这并不等于花瓶里的大脑会拥有人的经历，哪怕这颗大脑经历过使人产生经历完全相同的内部变化，哪怕这些变化像人的经历一样完整表现出来。

即使没有这个“瓶脑”的故事，我们依然会遇到许多困惑。想想看你此刻的经历，看着这把椅子、闻闻咖啡的香味，听着沙沙作响的翻报纸声。相同类型和配置的经历，很有可能在其他地方重现。假如这些都是同样的个人经历，那么，是什么使它们成为别人的经历，而不是你的经历？是什么让你的经历成为你独一无二的经历？

也许，当两个人有着同样的想法时，其实只有一个想法，被两人同时分享的想法。这种观点看似正确，而一旦涉及痛苦，它似乎就不对了。我的痛苦，无论和你的痛苦多么相似，仍然是我经历过而你没经历过的痛苦。但是，人体生物学上还有其他解释吗？人体生物学可以让你经历英国女王大脑中的痛苦吗—女王也会经历你的痛苦吗？请想象一对连体双胞胎从臀部上被连接起来。通过连接，他们可能经历过“相同”的痛苦，即“同一类型”的痛苦，但是，无论双胞胎有多么相似，他们感受到的肯定是两种不同的痛苦吗？

也许答案是“是的”。从逻辑上讲，一种痛苦无法从历经痛苦的人身上被剥离看待。我经历着女王脑中的痛苦和女王产生的类似经历，两者从数据上看是一样的—这似乎在现实中不大可能，在逻辑上也说不通。

精神和身体—心理和生理状态—是一种复杂的存在，并且当我们试图把它们厘清头绪的时候，就掉进了悖论。散落在宇宙各处的字母表中的字母，无法组成词语和句子。同样，分散各处的神经变化，无法形成一个人的经历。关于某些精神上的问题，关键大概就在于房地产业主们常说的那个词—位置，位置，还是位置。

60 有滑轮的男人

我们也许想知道，海里那个女孩是在冲我轻轻挥手致意，还是溺水了，但即使溺水，她也会拼命挥手求救的。当你抬头看脚手架时，一个男的正要砸在你头上，你可能会怀疑他到底是被风吹下来的，还是因为看不惯你戴的巴拿马草帽而故意跳下来的，毕竟他就要把你和草帽一起砸扁了。

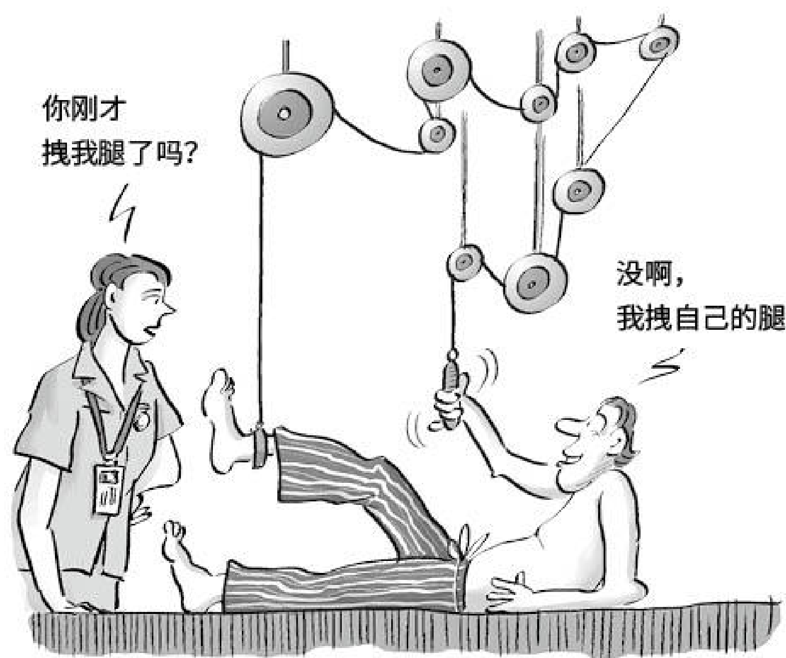
这一节的难题是：当我们做某件事时，我们是在做什么？当我们跳起来，而非摔倒时，到底发生了什么？当我们溺水时有意向朋友挥手，而不是手臂随意拍打时，到底发生了什么？这个难题，在我们做事情时非常重要，我们通常要对此负责—这有别于我们身上发生的偶然事件，比如，打喷嚏、脸红或被人推倒。

为了更吸引眼球，我再讲一个愤怒士兵的故事。当被牙医要求咬紧牙关时，士兵忍不住反驳道："不，你来帮我握紧它们。"他把假牙取了出来，"砰"的一声砸在桌上。

身体各部分的活动可以有不同的方式。即使你的牙是原装的，也可以咬紧牙关，因为你可以直接这么做，或者用手使劲托起你的下巴，或者你无意识地下巴抽搐。好吧，我们来进一步探讨这个难题。

假设有个躺在病床上的男人，当被要求抬起腿时，他用手拽动了一根绳子，这根绳子穿过了一组绑在他的腿上的滑轮。因此，他抬起了自己的腿，没有求助其他人。这确实是一种抬起他的腿的方式，但是他不是自己抬起腿的。如果他直接抬起腿—没有绳子和滑轮、没别

人帮忙，也没有刮大风—这时候，他能做些什么？他的腿确实被抬起来了，但是单靠这个动作，还不足以说明是他直接抬起了腿。可以这样说，如果我们撇开他本人抬起腿这一点，还剩下些什么？是什么让他直接抬起了腿？



当你抬起腿时，你在做什么？

有了这个具体案例，我准备把某些直接抬起腿的成功案例，与某些因为受伤或被绑住无法直接抬腿的失败案例做个比较。在不成功的案例中，我们可以想象那个男人试图抬起腿，他确实努力了。如果我们看到他努力绷紧肌肉，我们就能想象出一个瘫痪的人即使绷紧肌肉也不能抬腿，却还在努力尝试。这种尝试可以看成一种有意识的渴望，一种心理活动。如果这种心理活动发生在诡异的和失败的案例中，当腿还是一动不动，我们就可以根据成功的案例说：“当有人直

接抬起腿时，产生了一种心理活动、动机，最终导致了腿的抬起。”这样就能解答我们的困惑了。

“行动”通常用来形容人所做的事，而“运动”是用来形容物体所发生的物理位置变化。腿向上移动，本质而言是一种运动，如果不是通过绳子，而是人为的，那它就是一种行动。因此，人类的行动一般被认为包含某些心理成分、动机以及由此产生的物理变化。在第47节我们讲过“做梦”的奥秘，那个影响深远的假设场景源于笛卡尔的著作。

令我困惑的是，这个关于“动机”的想法，为什么那么多人轻易地接受它。想想看，你每天所做的上千件事，它们是否都包含心理活动—却不包含动机呢？你对着另一半喊叫，“砰”地摔上门—这可不是一天的良好开端—出去上班，去上学，或者去看电影。你把头发梢绕在手指上，你穿过房间，打开书，切开面包，倒咖啡。的确，有时你会好奇你做了什么、应该如何做。但是，在你的所有行动中是否一定包含某些引起物理运动的意愿呢？就你的经历来说，这种说法明显不可靠。

“嗯，一定有些意愿是无意识的。”你为什么这么肯定？另外，如果身体运动变成行动一定要包含意愿，那么，我们又该如何描述意愿呢？意愿通常被认为是一种运动，心理运动，如果是这样，似乎这些意愿必须由更早的意愿导致。例如，你抬起腿的动作，似乎要求你不仅要有意愿来控制腿的移动，还要用意愿来控制你用意愿让你的腿移动，还要有你的意愿控制你的意愿来控制你的意愿……这种假设、这种推理一定是哪儿出了问题。

假设“意愿”是一种心理变化，是你行动的一部分，那么这种意愿的内容是什么？你打算做什么，打算移动你的腿吗？好，你是怎么做到的？我猜你根本不知道如何用意愿去控制某个物体的运动—比如，让你给“超能力者”尤里·盖勒（Uri Geller）47盖上面纱。

再试试这样做：盯着附近的某个物体—茶杯、玻璃杯、笔—多么轻的东西都行。请集中注意力，用你洪荒的意愿，让它飘起来，注意可别碰到它。我想，它还是一动不动吧？现在，带着你的不管什么意愿，把所有注意力集中在你的腿上—高度集中—看看你能否让你的腿抬起来。我肯定，这样的全神贯注没有什么用。如果你在移动你的腿时，产生了意愿，你不是通过意愿让你的腿移动的—就像刚才那样，这是徒劳的。同样，你也无法通过意愿让你的某些神经产生变化，因为你不知道怎么直接做到这一点。然而，我们知道如何能间接引起神经变化：我们移动一条腿时，肯定发生了某些神经变化—但是，我们没有用意愿直接让这些变化发生。我们无法“控制”自己的神经变化。

虽然我们经常会思考、计划去做事情，我们经常想做事情，有时我们会努力做事情，但似乎没有一个合理解释能让我们相信—我的行为里其实包含着心理活动和意愿，它们导致了身体的物理运动。我们一直是在进行着一种荒谬的研究，就像我们要从大腿的动作里找一些相关的心理活动。也许，发生一种运动，通常不需要导致这种运动的心理因素。即使我们没能做成某件事，心理上也一样会有一些打算或意愿。

当你抬起腿时，你在做什么？答曰：你什么都没做，只是抬起了你的腿。个中原理是什么？答曰：你的腿抬起来了。这跟用绳子和滑轮的情况有什么区别？答曰：也许是绳子和滑轮在肉体上施加的力。你抬起你的腿，和它因为抽筋抬起来有什么区别？答曰：区别可大了，这取决于具体情况。你可能会对自己抽风感到意外和尴尬，你可能会向不幸被你踢着的护士道歉：“对不起，我不知道怎么会这样。”

如果有人问你，“你为什么抬起你的腿？”你应该说你的腿抽筋了，不是你抬起它的，它是自己运动的。当你直接抬起腿时，你就要直接负责—而且，要给出你这么做的理由。“我想看看我到底能踢多高，能不能够到天花板。”

此刻，当你在读这段文字时，你可以踢左腿、挥右手、动一动耳朵。如果你是在公共场合，路人会看着你，问你是否需要帮助。你只需这样说："别管我，我只想知道我刚才做了什么，当然，我做了我所做的—毕竟，我是个哲学家啊，我正在思考哲学。"

他们也许会友善地微笑—然后远远离开。

61 一捆苦恼和驴子悖论

回到几个世纪前，我穿过丘陵和山谷，遇到了一头驴。它瘦得皮包骨头，我开始为他的健康担忧。"噢，驴子，"我说，"你是如此瘦弱，被丢在这里，如此面色苍白。你为什么不吃东西？你瞎了吗？这儿，就在这儿，在你左边有一捆干草—金色、鲜美的干稻草—并且，只要挪动几步，整捆就都是你的了。"当我说话时，我注意到驴子的眼睛从左到右、从右到左，间或一轮。

"善良的先生，"驴子答道，"哪有这么简单。确实，我能看到左边那捆金色稻草是如此鲜美、诱人，但你没看到吗？还有另一捆稻草，同样是金色，同样鲜美，一模一样，就在我的右边。"

"是这样，"我答道，"但这对你来说更好不是吗？对于可怜、挨饿、瘦弱的你来说，你有两捆稻草可吃，而不是一捆。它们不是同样诱人吗，亲爱的驴子？"

"问题就在这儿，亲爱的先生！"驴子悲叹道，眼睛再次在左边那捆和右边那捆之间转动着。"它们在所有的特征上都是相同的，只是一捆在我左边，另一捆在我右边。它们在新鲜程度、重量、尺寸、色

泽上都是一样的，在所有方面都是一样的，连跟我之间的距离都一样。”

“是吗？”我问道。驴子看起来困惑和迷茫，不仅仅由于我的困惑和迷茫。

“你看到了，”驴子叹着气，“我需要一个理由来选择其中一捆，而不是另一捆—但我找不到这个理由。两捆干草似乎都十分诱人，它们一模一样。”

“那就两捆都吃！”我厉声喝道，我受够了一头驴的无病呻吟。

“别生气啊，先生。我可是一头理性的驴。我需要一个优先选择的理由！”当驴子嘶叫时，显得那样虚弱，但由于饥饿，他越来越虚弱了，他是这样的虚弱，简直太虚弱了。

“那么，就别带着理由去行动。”我说。

“先生，理性的人都需要行动的理由。不然，是什么给他们动力的呢？”他悲痛地说。

“饥饿。”我咕哝着，但那时我知道“对驴弹琴”毫无意义。他是一头优秀、正直的驴，尽管正倒在地上，可怜地呻吟，但他仍然很有礼貌。我应该做点儿什么，我会把其中一捆稻草拿到他面前，这样他就有理由先吃这一捆，不用挪动，不像另外那一捆，离他还有段距离。

我的眼珠左右来回滴溜溜地转，突然意识到：我也无法决定选择哪一捆。

我们选择一种行动时，一定需要理由吗？

让·比里当（Jean Buridan）是中世纪法国的逻辑学家。这一悖论和他有密切的联系，因此也被称作“比里当的驴子悖论”。几百年后，莱布尼茨提出了他的“充分理由律”，也叫“最高理由原则”—任何事物必须有（充分）的理由，包括我们的行动。顺带一提，莱布尼茨发明这一原则，原本是用来论证一个必然存在的存在—上帝。在他看来，上帝必然存在，这就是唯一充分的理由—这足以解释宇宙的存在，这就够了。上帝存在的充分理由是什么？嗯，他确实存在，所以，他就是他存在的充分理由—在第七章我们会继续探讨这个话题。

比里当的驴子引起的分歧，比我们所知道的要更多。假设，我只给了驴子一捆稻草，他依然要选择先咬哪一根稻草。确实，一根稻草也许比另一根更近或更粗，这是选择其中一根而非另一根的充分理由吗？这不仅仅是找到可选物之间的差异—最初的两捆稻草在不同位置上，一捆在左边，一捆在右边—而是要找到和我们的需求相关的差异。理智而言，我们所做的每件事都能找到一个充分的相关的理由，这种说法正确吗？

答案是，我们能找到理由，而且应该找到，责无旁贷。为了保持理性，我们在某些场合就应该采取非理性的行动，或者更好的情况是，没有理性，也就是说，行为的每个特征并不需要理由。驴子有完美、充足的理由吃干草—避免饿死—这就是吃左边那捆或右边那捆的充分理由。他错就错在，认为自己同样想寻找充分的理由来让自己选择左边那捆而非右边那捆，或者选择右边那捆而非左边那捆。

如果我们把理由看作促使我们前进的动力—或者说吸引力—这个理由也许还不够充分。没有选择左边或者右边（反之亦然）的理由，因为我们缺少的是让我们的双腿朝着一个方向而不是另一个方向迈进的吸引力。然而，这是把不正确的理由当成了原因。我们当然会好奇，是哪些事导致了我们身体的运动，还有这些事是如何与我们所给出的理由产生联系的—正如我们对玛丽做的那样（见第54节）。我们也许更相信我们做的所有事都有原因，而这些原因也都有自己的原

因。可能两捆干草是完全一样的，它们对我们带来一样的因果效应，导致我们产生神经变化，比如，让我们同样倾向于左边或右边那捆，这就会让我们像驴子一样陷入困惑。就像哲学家巴鲁赫·斯宾诺莎嘲笑的那样—我们会变成那个处境下的驴子。而作为人类，我们仍可以选择，即使这些选择具有同等的重要性。我们可以选择吗？

试想一下：当你在眼前的可选对象中无法做出选择，而你又必须做些什么的时候，接下来将会发生什么，又为何会发生呢？

62 狐狸、刺猬与生活的灵药

请思考下面这段对话。

“女士，有什么可以为您效劳的？”

“我在迟疑。我很想要那条红裙子，但它真的太贵了，我承受不来！”

“女士，您觉得蓝色这条如何？您穿上它同样美艳动人，而且它更便宜—我的意思是，性价比更高。”

“嗯……蓝色的价格我可以接受，但是我一穿蓝色就会不自在。即便大家都说我比较适合穿蓝色，但我觉得还是红色更讨喜。”

“没问题，女士。蓝色是个不错的选择，您会喜欢的。”

“我不确定。别给我灌迷魂汤了—别人推荐的东西不适合我。”“不会的，女士。容我不敢苟同，您一旦克服了对蓝色的厌恶，一定会爱

上这条蓝裙子的。拥有它，您才能得到真正想要的。”

“我想也是，就好比有些人不想变成烟民，但如果不借助外力真的没法戒烟。”

“您说得很对，女士。”

“这条裙子确实很好，但是我真不喜欢借助外力。”

“不会有问题的，包您满意。”

“但这就没意义了啊，我不喜欢别人干涉自己的品味。”

“请容我提个问题：您对现在的自己满意吗？您难道不想成为品味非凡的人吗？”

“是的，也许吧。”

“既然如此，就选这条红裙子吧，它会让您成为理想中的自己——再说您看，这红色真的很美。”

“但我没办法决定自己成为什么样的人啊！”

“没问题的，女士。我们备货充足，包您能下定决心选择自己心仪的裙子！”

“何以见得？”

“这取决于您选红裙子还是蓝裙子。”

我什么时候才得到真正想要的？

我还能在故事里添加黄裙子、绿裙子甚至白裙子……在生活中，

我们会经历许许多多由外力引起的变化，无论变化是好是坏。但是，我如何能清晰地辨别什么是外力，什么是内力？什么是我真正所求，什么是外界强加？这才是本节的核心难题。通常我们会把身体障碍和缺陷视作一种外部阻碍，但有时我们也会被自身的欲望、渴望和愿望所困扰。我们可不想遇到这些困扰，无论它们来自性欲、暴食还是被压迫的恐惧。

想想那些烟民，他们真的很想抽烟。他们的欲望，也许来自长年接触的香烟广告，还有遗传因素，或者青春期的叛逆。虽然他们都抽烟，但其中有些人可能并不真的想抽烟。这些人不想拥有抽烟的需求。这里就产生了一种次级需求48，即在他们初级的生理需求之上的需求。无论从朋友、社会或是政府的角度出发，我们都应帮他们戒烟。我们当然可以勒令他们，不让他们点烟，但这无法直接遏制抽烟的渴望。我们甚至可以通过药物注射来遏制他们抽烟的渴望。假如他们确实想戒烟，我们这样做没问题吧？

他们抽烟的自由—一种众所周知的权利，“消极自由”—妨碍了他们实现次级需求，即获得满足，不再抽烟，享受一种“积极自由”。我们可以设置障碍限制他们的消极自由，促进他们的积极自由，逼迫他们戒烟。开个玩笑，我们就是在“逼”他们走向自由，但又不是真的在逼他们，毕竟他们确实有对戒烟的次级需求。

假如这样，当然很好。但想想看，似乎还有一些缺乏次级需求、不想戒烟的抽烟者。也许我们坚持认为他们有这样的次级需求—至少，一旦他们全面了解了自己所面临的健康风险，并理性地寻求自身利益最大化，他们还是会想戒烟的。我们就是在“逼”他们走向自由，但这就像是在让他们去做自己不想做的事，尽管他们可能是真的想戒烟。

有时，我们会强迫别人做某些特定的事情，以实现他们的利益最大化。比方说，家长和一些权威会这样逼迫孩子、精神病患者以及某

些瘾君子，这样做的时候，必须慎之又慎，而且要坦诚相告。后者通常会被迫做一些他们确实不愿意做的事，然而一旦有了好的结果，他们仍会心怀感激。

既然我们谈到了初级需求和次级需求，不妨再了解一下其他需求。有些人认为：我们最终都需要与自我的不同方面进行斗争。比如，我们可以想象一个“第三自我”，在想抽烟的自我和想戒烟的自我之间调解，还可以想象一个“第四自我”为前三者进行调解……只是，这样做让人很不爽啊！也许我们只需要知道自己有些相互冲突的需求，只考虑满足哪一种就够了—但是，如何理解这种思考和决定又不产生更多的需求，这依然是个未解之谜。

在谈论次级需求时，我们往往会觉得，要求“更高”就等于“更好”，但其实没有必要，哪怕这种次级需求是在某种程度上更值得实现。其实，很多人很难发现其中的关联。比如，有个酷爱舞蹈和爵士乐的女人，她信奉的基督新教教义告诉她这些爱好是罪恶的，结果她就产生了一种放弃舞蹈和爵士乐的次级需求。很显然，满足这种次级需求符合她的最高利益。假如她拒绝了这个由宗教信仰产生的次级需求，她就能忠于自我了。当然，这种“忠于自我”的表达又会引发一个问题—在我拥有的各种需求当中，哪些是真正属于自我的呢？

人们通常相信科学能解决一切问题。比如，假如你很不满意自己的肤色和胸围，那就去做整容手术。或者，若你赌瘾缠身，就去找个戒赌互助小组。我们可以通过很多方式获得自己所想要的—手术、药物、理疗—依财力而定。当治疗能帮我们获得由衷渴望的东西时，不管我们有没有意识到，这种治疗都会带来一定的风险。回顾历史，许多掌权者强迫人们改变行为，以便“符合他们自身的最大利益”。想想看，大权在握的教派或独裁政府，会怎样强迫人民“意识到”自己不是真想成为同性恋、无神论者、性开放者、资本主义者、新教徒……不胜枚举。甚至，历史上某些当权者，会把他们的反对者投进监牢—真是可怕—他们不光想从身体上，还想从精神、思想上对人们加以改造

和限制。

无论是医学、宗教、政府，还是星星、月亮，最终都无法告诉我们自己真正想要的是什么。对于这个问题，我们无法说出我们真正想要的是什么，除非我们先找到“自我”—我究竟是谁？—而且不能借助外力。这不是因为探索的道路如此坎坷，自我是如此的神秘莫测，这仅仅是因为一切事物—包括自我的存在—都需要一定的约束条件，都要借助外力。

我们每个人都是层层交错的印迹和影像。这些印迹可能来自父母、学校和一次次偶遇，这些影像，呈现在计划、盼望与缅怀的瞬间。我们可能会掉进各种旋涡，包括矛盾的情感与激情、确信与焦虑，以及钦佩与嫉妒。一旦这些矛盾蔓延开来，并纠缠着我们，我们就会失控—就是我们为自己“真正”求而不得的东西痛苦的时候。一旦我们找到某些规律，一旦我们认准了目标和立场，我们就能理解我们真正想要的东西和我们真正的个性了。寻求更多“真正”想要的东西，寻求“真正的”自我，其实也是在寻求一种幻想、错觉、不可能之物。既然不可能，这样的追求便不可能会拥有，也不值得拥有。所以，我们最好还是想想如何让纷乱的生活过得井井有条—或者，更玄妙一点，让我们尽情享受这种纷乱。

第23节中我们讲过，一个人如果有了非理性的偏好，在他不同的意识层面中会出现错综复杂的欲望、渴望、信仰、设想、承诺、规划、希望以及恐惧。毫无疑问，这些如果一股脑地出现，将会暴露出许多不一致、不理性和不适宜的地方。但是，试想，如果缺少了多样、曲折、波澜和变化，生活会不会变得单调乏味、平淡无奇、了无生趣、毫无波澜呢？

“狐狸晓万事，刺猬通一技。”是古希腊诗人阿尔齐洛科斯（Archilochus）的一句诗，经过20世纪的牛津学者、生于里加的俄裔犹太人以赛亚·伯林（Isaiah　Berlin）引用而闻名于世。伯林半开玩

笑地说，这是一种区分思想家的方法—有些人抱有压倒一切的中心目标，而有些人支持分散性和多样性。嗯，至少这在生活上也同样适用。身为刺猬，我们可能会对复杂的生活去粗取精，删除、修改一些要素，过上整体一致的生活；而身为狐狸，我们可能乐于赞美生活的多样性。

狐狸与刺猬的说法，本身就支持了刺猬的立场。其实，某种程度而言，我们中的多数人都可能变成狐狸，也有可能变成刺猬。而由于狐狸代表了人类生活的本质，最终的胜利者是狐狸。

63 青蛙、蝎子和道德原则

蛙："蝎子女士，我有一种预感，渡河时我背着您，我猜会有一个不好的结局，一个溺水的、湿漉漉的结局。"

蝎："恐怕您说对了，青蛙先生，但您能背我渡河真的是太好了！"

蛙："不过这提醒我了，当时还没平安到岸，为何您就蜇了我呢？这么做不合理，咱俩会玉石俱焚啊！"

蝎："因为我天性如此，我忍不住啊！"

蛙："我估计这个寓言会误被当成伊索的寓言49，因为按照我的天性，应该不会去载一只蝎子，但这真的发生了。要是您能控制一下天性那该多好！"

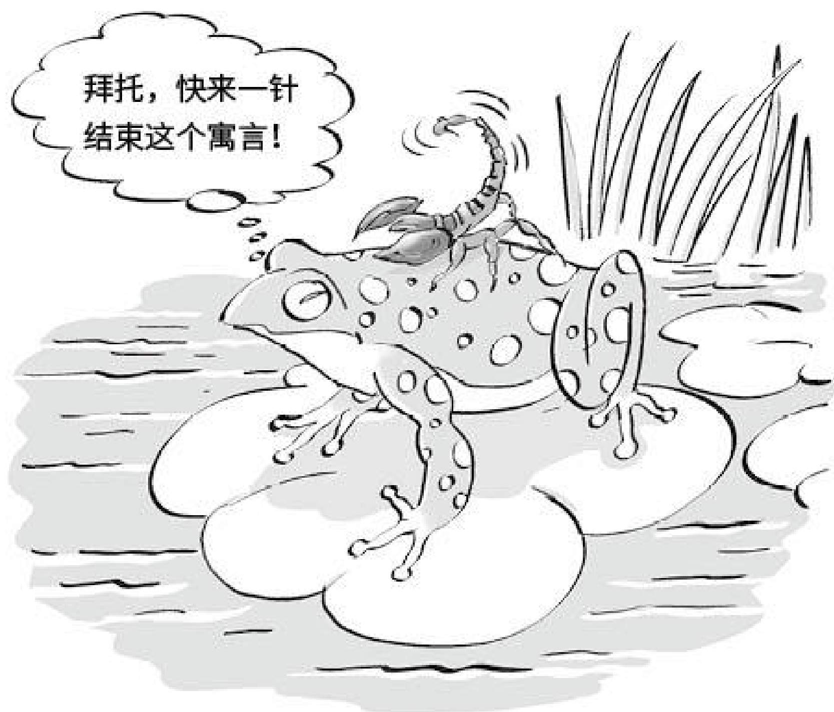
蝎："我可不想跟你同归于尽，至少得等我过了河。其实，这事

毫无疑问与进化有关。”

蛙：“毫无疑问？我注意到您的修正法了，您所谓的进化带来了更强的利己倾向，从您说的过了河再蜇我，就看得出来。先不说利不利己，难道您就没听说过道德、仁慈和公平吗？难道从道德上讲您不该好好对我，非要弄死我吗？”

蝎：“您被人类洗脑了吧，先生？没错，他们整天念叨着这些事，而且对青蛙和蝎子也没太大关注，他们是从哪儿搞出这种道德的？”

蛙：“问得好！毕竟对我们这样的非人类生物，何来道德可言？呃，但我们只是自然选择的进化产物。”



蝎：“难道人就不是进化的产物了？他们和我们一样，都是这个地球的一分子。不过您所言极是，青蛙先生，自然界毫无道德可言。

请受我一蜇！”

蛙（打了个寒战）：“那些声称自己是依着上帝的模样被造出来的人类也许是对的。可能道德感就是神赋予的光辉，它不可能是自然的火花，因为自然告诉我们事物是怎样的，没说它们应该是怎样的。”

蝎：“别提什么神赐予的光辉了，人类的道德感无非是另一种进化优势罢了。如果您听过那些进化论者的胡扯，您就知道他们反复强调他们这个物种有道德感，能比其他物种优越得多。好吧，他们的基因确实更容易繁殖。”

蛙：“您的意思是，到头来，道德行为是自然赋予的本性喽？而且，还是因为特定的基因带来的生存优势？”

蝎：“没错，物种成员之间如果能照顾后代、助人为乐、关怀亲人，这个物种以及它的基因就能绽放光辉，甚至像我们这样渺小的动物都或多或少这么做了。再想想蚂蚁、蜜蜂还有獴，偶尔都会自我牺牲，却毫无道德感，它们不认为助人是应该之举，只是那样做了。”

蛙：“我懂了。自然界不存在道德准则，即便是人类天性也是如此。”

蝎：“从本质上看，跟我的天性相比，人类的仁慈、自我牺牲和诉诸正义也没多么神圣，也没多么超自然。好吧，我表示遗憾，但还是得蜇……”（“啪”的一声，汩汩沉没……）

道德从何而来？

道德困扰着许许多多的人，包括那些认为宇宙存在不依赖上帝的人。道德的存在—什么该做、什么不该做—导致许多人向神明所在寻

根溯源，就像《圣经》中的“十诫”—“不可杀人”“不可奸淫”……事实上，上帝的诫命岂止这些，比如在《旧约·摩西五经》中就包含了多达613条戒律，只是其中大部分现在已被人遗忘。

人们认为，道德是上帝（神圣的立法者）的事情，是他告诉我们应该做什么的。人类与青蛙、蝎子不一样，具有理解这些神圣律法的特殊天赋。所以，我们需要质疑以下论断：

如果存在客观的道德真理，那么一定有主宰这些真理的上帝。

这种假设引发了两种互相矛盾的观点—“因客观道德真理的存在而确定上帝存在”和“因否定上帝存在而否定客观道德真理的存在”。

我们能接受这种假设吗？不能。我们还可以有第三种选择，一种介于“将道德视为神的旨意”和“将道德视为一种幻觉”两者之间的观点。我们先抛开其他，单从神的旨意的角度来看第三种论点。

假设善（包括正义）是上帝的旨意：保护无辜百姓生命的善，是上帝的旨意。这样理解下来，善是由我们应该服从的某种最高权威来决定的。这自然会引出问题：上帝又如何决定什么是善、人们应该遵从什么？对此，我们会有两种答案。

答案1：善是独立于上帝的，而上帝被视为定义善的特定角色。这么理解的话，上帝定义了善，因为善是好的；但如果善不好，那就是上帝决定它不好的。顺着这种思路，客观的道德真理最终不是上帝决定的。于是，我们人类就有可能在不用上帝帮忙的情况下发现这些道德真理，后者也必然独立于上帝而存在。

答案2：善的定义由上帝决定。上帝所立的善，是他定义的善。如果上帝下令杀死埃及人的长子—据说，他不止一次下过这种命令—从道德上来看，这个命令是善的。要是他下令男人应该奴役女人，那这么做也是善的。反对这个答案的理由是，它丑化了人对何为道德的

理解。上帝的信徒会认为上帝当然不会立下如此规定，因为上帝是至善的。答案2又让我们绕回到上文所说的“善是独立于上帝的”，否则上帝的一切意思都变成了善。

有种说法是，上帝和善是一体的。然而，最终又得解释善成其为“善”的根源，这就不知该怎么解释了。如果我们的回答是“上帝同样关爱人类”，那我们的问题就会变成：为什么善（上帝）能有这样拟人化的个性？

注意一点，把道德和上帝扯上关系，是无法让人辨明是非的。被视作“圣经”的那些古老文本会引发自相矛盾的答案，这些经典同样见证了宗教之间、宗教内部的纷争。我们无法仅仅凭“经文记载”就能分辨道德、判断该不该做某些事情。我们首先应该判断哪些古老的教义值得遵从，而这取决于它们的内容在道德上能否被我们接受。

如果神学的理论被推翻了—我们才辩论了这么一会儿—那我们不就像蝎子女士所说的，把客观道德真理当成一种幻觉了吗？

其实，前面提到的第三种思路，既非出于上帝的旨意，也不是一种幻觉。气候在不断变化，地球绕着太阳公转，这些是真理，它们客观、独立于人类的思想。在今天，如果真的存在诸如“杀人是违背道德的”“你不应该违背承诺”这类经验主义的判断，现实就会变得非常荒诞。那么，道德如何才能变得客观？

我们的视野和思路都需要拓宽。想想那些数学定理，它们也是独立于人类存在的，也不是上帝的旨意，它们本身是客观的、必然的真理。当我们在森林里漫步，能看到的是树木、啤酒罐、兔子，却看不到数字、直角三角形，乃至抽象的三段论。也许，道德真理也像数学定理一样是客观存在，不必被神化，但道德真理实际上又不同于数学定理，它仅仅指引我们做该做的事，这就是道德的本质。而我们有时也会无视道德，就像我们看不见自然和数学的世界。

许多有关道德的争论反映了道德缺少客观性，但这些争论，通常也涉及道德的应用，关于数学定理的应用一样会产生争议。许多来自不同背景的人们认为，不该杀害无辜的人。同样，人们应当遵循信守承诺、公平待人等道德原则。如果这些原则彼此之间发生冲突，更多的麻烦也将随之而来。比方说，人们在热议争论胎儿是否等于自然人，猎狐属不属于虐杀动物，还有，你该不该为缓解别人的痛苦而欺骗他，等等。

与蝎子和青蛙不同，我们是懂得反思、推理、未雨绸缪的智慧生物，这些天赋给了我们进化上的优势。正如达尔文所强调的，进化过程中的自然选择，比的是适者生存，而不是谁更有道德。当然，拥有智慧，也让我们可以掌握抽象数学定理，分辨道德真理，欣赏美的事物，感受世界和平（参见第84节）。可惜的是，掌握真理、欣赏美之类的能力，无法帮助人类生存下去，从进化论解释便能看出什么东西更有利于生存，但也能让我们知道，这些优势会带来一些与生存无关的特征。

未来某一天，也许会出现一种对人类特性的进化论解释（也许助长了商业竞争），揭示了某种人类的深层心理特性，比方说某些年轻人，没了那些除了吵闹毫无营养的歌曲和铃声就活不了似的，而且还对打扰别人无动于衷，但进化论解释只字未提这种特性的价值（确切地说，没价值）。

进化论解释无疑揭示了人类长耳朵对于生存的价值。耳朵的额外功能是能帮助架住眼镜，可它不会告诉我们耳朵为什么会有这种额外功能，不论这种功能是不是一种优势。进化论解释即便能证明人类是否合作、如何合作、何时合作，却对道德上我们该做什么、不该做什么只字未提。青蛙和蝎子的困扰，正说明了这一点。

第七章 宗教：放眼世界之外

如果牛和马可以作画，那么马画出来的诸神就像马，

牛画出来的诸神就像牛。

——色诺芬

宇宙的存在—从一开始—就是一个巨大的谜团。很多人想要解开这个谜团—比如通过信上帝，而困惑和新的谜团随之而来。上帝的本质究竟是什么？一个全能的人会带有明显的矛盾：他能造出一面强大的盾以抵御所有力量，包括神的力量吗？这样的全能的人，知道健忘、后悔和骑自行车是什么情况吗？一个全知全能的神真的知道一切吗？这样的人能感受到性欲、意愿和欢乐吗？神真的会同情那些受苦的人吗？

这些难题先搁在一边，要知道，某些信徒对于上帝的存在争执不休，有些则更依赖上帝的启示或者自身的信仰。当然，还有些人觉得必须谨慎看待对上帝的信仰，所以为了“以防万一”，第69节我们会讨论“帕斯卡的赌注”。我们要谨慎地看待，信仰也会引发某些问题，比如我们经历世间的苦难时，如何寻求真正的信仰，并持之以恒。

世间的诸多苦难与邪恶，令许多人感到极度不安和困惑—当然，除非真有上帝存在，一个道德至善的上帝，关爱一切众生。如果宇宙是被人创造的，我们怎么确定这个造物主不是一个至恶的魔鬼，他由于被世人赞美而愤怒—或者因为世人的错误信仰和敬拜而高兴？

无论造物主是否存在，信奉上帝都让信徒受困于道德伦理，受困于如何看待与自己信仰不同的文化。比如，他们的信仰往往因为自己生在信奉某种宗教的家庭……因此，意识到这一点，我们就不该全盘否定人家的信仰，至少应该提出一些修正意见。

有一种回答是：不同传统的宗教信徒有时会坚持认为他们都崇拜的是同一个神。这又引出了下一个问题：这样说的证据是什么？努力理解上帝及其诫命的信徒们认为，他们从“他们的上帝”那里得到了救赎，他们还会经常谴责那些异教徒。这种状况确实值得担忧，而且迷惑了许多人。

祷告的本质和上帝的恩赐一样极其神秘。在这一章，我会以完美

刑罚的例子，还有《宝盒你来开》节目的例子进行讲述。起初，我们会遇到哲学家们关于上帝存在的一些著名讨论，正反双方都受到来自不同宗教的同一个上帝的庇佑，于是我们就会认定上帝是“最伟大的存在”，还把那些所谓的“奇迹”当成上帝存在的证据。我们先看看这个“最伟大的存在”吧。

64 世上并没有圣诞老人

上帝：“我是最伟大的。”

我：“最伟大的什么？”

上帝：“最伟大的存在。”

我：“噢，您是说上帝啊！”

上帝：“没错，你也可以称我真主或耶和华。无论叫什么都不会影响我。毕竟，我是最—最伟大的存在，比其他构想、幻想、臆想出的任何东西都伟大。”

我：“我听说如此，但您并不存在。”

上帝：“你在和我对话。”

我：“我在和自己对话。”

上帝：“没错。作为最伟大的存在，我没有必要交谈。现在正是你和自己在对话，但是，如果你能正确地推理，就会意识到我的必然

存在—我不仅存在于你的思想、臆想或者幻想之中。”

我：“何以见得？”

上帝：“瞧！你没有直接排除我的存在，你能理解我的存在。”

我：“我不确定，除非我思考这个问题。先假设，我可以这么想，有这样一个创造宇宙的存在，全能全知，至臻至美。话虽如此，依然没有证据可以证明您，噢，可以想象的最伟大的存在。”

上帝：“没错。即便很多人相信，我还是没有在世界上留下痕迹。不要关注宇宙，也别不要关注你自己，你应该关注我一切的思想。”

我：“好吧，我想，我现在对这个可以想象的最伟大存在有点儿概念了。”

上帝：“是的，能想象出的最伟大存在—棒极了！现在，你再假设我不存在。”

我：“我不需要假设，您本来就不存在。”

上帝：“我假设这是对的。也就是说，如果我存在，我就应该比能想象出的最伟大存在还要伟大，这是根据你的想法推导出来的。”

我：“啊，好矛盾哦！”

上帝：“好吧，矛盾仅仅在于，你想到的是缺少存在可能性的‘存在’，却又是能想象出的最伟大的存在，因为不存在的存在，是不能成为能构想的最伟大的存在。这样的存在何以成为最伟大，何况还有如此显著的不存在的可能。也许，现在你能理解我是存在的。”

人类所想象出的最伟大的存在，真的存在吗？

前面这段对话，描述了11世纪坎特伯雷大主教圣安瑟尔谟（St. Anselm）提出的本体论。无论是哪一种本体论观点，都得到了相当多的支持，但也遭到了相当多的排斥。近代以来，反对的人居多。一些重要的哲学家对此各持己见：笛卡尔同意，休谟反对；莱布尼茨同意，康德反对。

我们的挑战是：如何根据我们所拥有的观点，完全基于词汇的含义来反思，从而得出关于现实的结论？我们有关于独角兽、美人鱼还有圣诞老人的想法，但我们需要寻遍世界以确认这些东西真实存在。

这个挑战是否令你印象深刻？毕竟在分析过我们的想法之后，可以断定，现实中有些事物并非真实存在。当我们理解了方和圆的特质，就知道“一个方形的圆”是不存在的；当我们了解了质数序列，就知道在17和23之间还有一个19。当然，这些例子很特别，因为它们与抽象实体有关，无法通过感官来直接感受，或通过科学来验证。然而，我们也可以仅仅用推理来证实某些假设之物在日常生活中是不存在的，比如一种“同时能飞和不能飞”的动物。

有些人认为，本体论观点会将某一事物和对某一事物的想法混淆。比如我们对于大象的印象是，一种有长鼻子的生物，但这个“印象”本身没有长鼻子。按他们所说，这个论点的表现力基于一种受到威胁的矛盾，来自这个混乱思想。当我们的论证进行到关键阶段时我们就会理解这一点。

如果那个能想象出的最伟大存在并不存在，那比他更伟大的是否会存在？—这就又矛盾了。

对于能想象出的最伟大存在，我们的想法被错误地引向对于伟大程度的比较。是的，如果能想象出的最伟大存在真的存在，他将比我们心中的这个想法更伟大—比任何想法都伟大—但这不等于他超

过“他是能想象出的最伟大存在”这一想法。因此，这样矛盾就不存在了。

关于上帝的对话并不令人费解。关于上帝的论证在于，如果我们思考我们所说的“能想象出的最伟大存在”，我们发现，这一想法是假设上帝存在的。同样地，我们来聊聊圣诞老人。

我：圣诞老人，你并不存在啊！

圣诞老人：考虑到你对“圣诞老人”的理解，你说得对。但你可以想象一下，一个最为慷慨、长着最完美的白胡子、说着最好听的“吼吼吼”的圣诞老人的样子。

我：我试试看。

圣诞老人：你可以称他为“能想象出的最伟大的圣诞老人”。那么，如果他不存在，我们就可以想象一个更伟大的圣诞老人，也就是存在的，所以……

我：继续，也就是说“能想象出的最伟大的圣诞老人”是存在的。

圣诞老人：以圣诞老人之名，你说得对。

我：这样一来，就存在许许多多的最伟大的东西，比如最伟大的猫、最伟大的黑猩猩、最伟大的变色龙，还有最伟大的冰淇淋！

圣诞老人：浩瀚宇宙，才是真正的伟大。

我：太棒了！如果这样的推论成立，世上不仅有至善的上帝，还有至恶的恶魔。

*　　　*　　　*

“最伟大”到底是什么意思？有时它被定义为“完美”，有时则被定

义为“最宏大的独立实体”。无论是哪种定义，都体现了某种存在性，也排除了“不伟大”的特征。因此，“所能想象出的最伟大的圣诞老人”，本身就带有矛盾。因为无论圣诞老人有多伟大，都会受到诸多限制，比如，他必须钻得进普通直径的烟囱里给人们送礼物。诚然，既然他是最伟大的，就不该受到限制，比如拥有完美的视力、会说爱沙尼亚语，甚至会跳探戈。尽管如此，从本体论观点来看，我们能不能假设伟大的圣诞老人真的存在，不再争论他是否存在？假如他不存在，我们才会深陷在矛盾当中吧？

我这儿有个办法能发现此类争论中的谬误。如果你向一个相亲中介描述你的梦中情人，然后，对方按照你罗列的特征推荐了某个符合描述的对象—但这个对象是虚构的，你内心毫无波澜。如果中介说：“你并没有明确提出你想找的对象是确实存在的啊！”这个答案依然会让你要求退款。你确实在最初要求中没有加入“她是真实存在的”这种特征，而中介根据你一开始列出的种种特征，虚构出了一个对象。

思考完这个找老婆的故事，再来一起看上帝。对于“上帝是所能想象出的最伟大存在”这个想法，我们可以推断出这样的存在者具有全知全能等特征，但是，要推断他的存在，就代表确实有个人具有这些特征。这样的人是否真的存在，取决于世上是否有人可以满足我们给出的描述和定论。除了把整个世界翻个遍来搜寻，我们怎么才能找到答案呢？奠定这个思路的基本口号是：“存在没有定论。”

然而，确实存在的东西，并非没有争议。我们可能会认定罗密欧和朱丽叶也真实存在。在莎士比亚的戏剧中，他俩有血有肉、经历过真爱与生离死别。无神论者能够接受罗密欧与朱丽叶的存在，所以他们似乎也能接受上帝的存在，并认可他是人类创造的。但是，据信徒们说，上帝绝非虚构，更不是人类创造的。

先不谈虚构问题，纵观整个世界，我们能遇到的仅仅是偶然存在

的东西。这本书、那棵树、太阳和月亮可能曾经都是不存在的。很难说一系列的描述和定论凑在一起，就能恰好造就一个存在的东西。就像前面所说的，仅仅看逻辑，“圆形的方块”不可能存在，而质数19确实存在。这些举例都有其存在的必然性，即必然如此。也许，关于“能想象出的最伟大的存在”说明某些事物是必然存在的，而且它们类似于数学中的抽象实体的存在。我们现在可能只想知道，是否真的能合理地思考最伟大存在的必然存在性。

没有一个最大的数字，提到一个数字，肯定有比它更大的数字。我们也许能想象出最伟大的存在，即便其力无穷，其爱至博，关于他的想法和关于最大数字的一样，让人说不清道不明。即使我们能够理解这种存在，并被引导认为必定有一个类似数学的抽象实体。

抽象实体不存在于因果关系当中，它们不能被创造，不能去爱，也不能做判断。因此，能想象出的最伟大的存在—无论是上帝、真主或耶和华—似乎都缺少了传统中描述的神的特征。基于这一点，就算有人再巧舌如簧，告诉我们最伟大的圣诞老人和最大的冰淇淋必然存在，这样的圣诞老人，也不会来我们具体的世界派发礼物，这样的冰淇淋也不会被我们具体的舌头所青睐，不管是什么舌头。

65 世界上真的有奇迹吗

水变成了酒（可能有些人会相信），逝者起死回生，人在水面上行走……这些所谓的“奇迹”，据当地教会统计，截至2015年，仅在法国罗蒂斯镇就发生了69次。

很多人相信关于奇迹的说法，很多人真的相信奇迹。但奇迹到底是什么？有些人只是在发生极其意外、幸运的事情时才说见到了奇迹。一位母亲在地震后的废墟中发现了自己的孩子还活着，如果这时已经有上百人遇难了，她就会将幸存的生命视作奇迹。她因此会感谢上帝或诸神。但如果她反思片刻，可能会因为没有考虑到其他人而责备自己的行为。再比如难度很高的手术顺利完成，或者成绩平平的考生通过考试，像这种事情也会被我们合理地理解为“奇迹”，某些正常的自然现象也是。

现在，我们来看关键问题：奇迹是不是神创造的事件？毕竟这是奇迹的一个特征。有些人相信，世界上发生的每一件事都是神创造的。那么，为了避免说“每一件事都是神迹”，我们需要增加一些条件，要有别于日常事件或自然现象。从某种角度而言，奇迹扰乱了自然规律—水根本不会变成酒，而根据自然规律，死人也不会突然复活。

人们常常相信奇迹的发生，因为他们已经事先接受了奇迹的信仰。接着，为了维持这种信仰，某些事件本来可以用自然解释的，却被认定是奇迹。至少我们可以说这有点儿自私。推理掉进了自我循环。

有些人反对奇迹的说法，甚至是奇迹发生的可能性—他们认为任何违背我们所认知的自然规律而发生的事情，恰巧说明我们并没有真正理解自然规律。自然规律远比我们最初想的要复杂得多。这种拒绝也是自私的，是为那些怀疑奇迹的人服务的，他们几乎是根据字面意思来给奇迹下定义的，因为，有些人可能会为了排除黑天鹅，把天鹅定义成白色。

相信奇迹是理性的行为吗？

这个问题令人费解，因为有些人一定会相信奇迹的合理性，也有人会否认其合理性。对此问题持反对意见的哲学家之中最有名的就是18世纪的大卫·休谟—在“矮胖子与火鸡小姐”那一节，我们讨论过他。事实上，比休谟略早的反对者还有托马斯·伍尔斯顿（Thomas Woolston），他直言不讳地抨击了《圣经》中有关奇迹的描述，并指出许多荒谬与不实之处，最后命丧冤狱。而人称“最伟大的异教徒”的休谟则幸运得多，似乎没引起太多的公愤。

我们先搁置奇迹具有的“上帝干预”的特性，更值得关注的是—我们是否有理由相信，某些已知的“奇迹”，是否违背自然规律。简言之，我们接下来所说的这类事件，一旦涉及上帝的具体干预，就在奇迹前面加上“神为的”以示区别。

休谟的观点通常被理解为—或者被误解为—虽然奇迹有可能发生，但相信它们已经发生的报道，往往是不理性的。这好像有些自相矛盾。尽管人们认识到某些事件可能发生，并可以被见证，但也有人认为，相信会发生任何此类事件都是不理性的。这样说确实矛盾，毕竟我们不是在讨论那种不存在人类的状况下才会发生的事件50。总会有人观察到所谓的奇迹发生。

为什么相信奇迹就是不理性呢？好吧，大自然规律中有相当多的证据支持我们所相信的事物。比如说，尽管我们希望，也没有人见过水变成酒。的确，水可以发生许多变化—结冰、汽化—也有相应的理论解释这些变化。然而，我们无法证明水具有能转化成醉人美酒的可能性。当然，这是几十亿人都知道的常识，水不能变成酒，因为我们知道自然界的水不具备这种可能性。现在，是什么让我们想到，几百年前发生了多次水变成酒的事？

好吧，确实有些目击者的证词。但这些证词能经得起推敲，让我们相信水能经历这种变化吗？我们可以看看这些证据。

一方面，我们有大量证据支持“水不会变成酒”，几百年来无数可靠的经验和实验已经足以证明。也有相当多的证据表明，此类水变成酒的报道很可能是假新闻，无论是媒体有意造谣还是无意为之。当然，我们应该把论点和证据结合起来，还必须对此类报道制定更高的标准。不支持水变成酒的证据非常有力，而这些事件的报道或证词有时非常无力。因此，假如没有其他因素的干预，相信这些“奇迹”—还有所有其他号称奇迹的事情—只能依靠人云亦云。它似乎就是不合理的。以讹传讹的可能性，比真发生奇迹的可能性要大得多。

假如我们亲身体验了这些貌似奇迹的事情，会不会改变看法呢？跟刚才一样，我们为自己的经历寻求某种解释的可能性，比它们真是奇迹的可能性要大。我们所经历的事情，如果因为罕见就能算是奇迹，那就等于是说：我们永远不会犯错，永远不会被误导，永远不会被反常的事情诱惑，永远不会觉得疲惫。

总而言之，不是我们应该肯定关于奇迹的报道都是假的，而是应该相信这些报道是不理性的行为。请思考休谟的以下观点，他的结论同样有些笼统。

休谟假设，在17世纪的最初8天里，有不同国家的人报告说：世界变成了一片漆黑。鉴于报道数量庞大、来源不同等，相信这种极为罕见的事件发生是合乎理性的。这表明，休谟不认为相信报道的异常事件（奇迹）都是不理性的行为。

也许休谟真正的意思是，假如我们总是把这些事件归结于上帝的作用（神为的奇迹），这就很不合理了。即便如此，我们也会好奇，假如关于这8天黑暗的谣言中，还提到人们在各地听到天空中传来低沉的声音，而且用当地的语言来叙述其创世之举、永生之力，甚至还说，这声音是来自受万世膜拜的唯一上帝……如此不寻常的事件，会让我们认为“有某种有意识的力量”，但不能让我们妄下结论说，这股力量来自一个永生、全能、至圣的上帝。毕竟，世上还有如缕不绝的

苦难，最少这能说明这种力量并非至善。对那些相信上帝既至善又全能的人来说，这确实是个问题。其实，这种信仰可能会让恶魔感到头疼（详见第68节）。

谨慎看待关于奇迹的传说是一种合乎理性的行为，尤其是针对某些极度罕见的事件。当然，即使态度谨慎也难免疏漏。18世纪的泰国国王从没见过冰和雪，他不相信荷兰大使的描述—大使说在荷兰的冬天，水面结冰后会变得很硬，甚至能承受大象的重量。国王根据现有证据不相信大使的说法，即使犯了错误这也是理性的行为。

与时间因素同样值得思考的，还有描述者的意愿，判断的立场，有没有类似经验可供参考等。原则上讲，泰国国王能获得的证据会越来越多，足以证明水在某些情况下会结冰。

休谟曾嘲讽道："某些教徒肯定觉得，假如他们的信仰足够虔诚，就不断会遇到奇迹。这大概才是最大的奇迹。"然而，宗教信仰和相信奇迹道理是类似的，它们的存在根本不是什么奇迹。尽管信仰一般是非理性的，但它远远不是因为"人们相信奇迹"而产生的。事实上，非理性的行为才能解释为什么这么多人相信。因为非理性的、深奥的、神秘的事物，往往对人们有巨大的吸引力—比如见证基督教对"圣餐变体论"—领受圣餐时，神职人员分发的酒与饼以某种神秘的角度看就是基督的血与肉—的信仰。

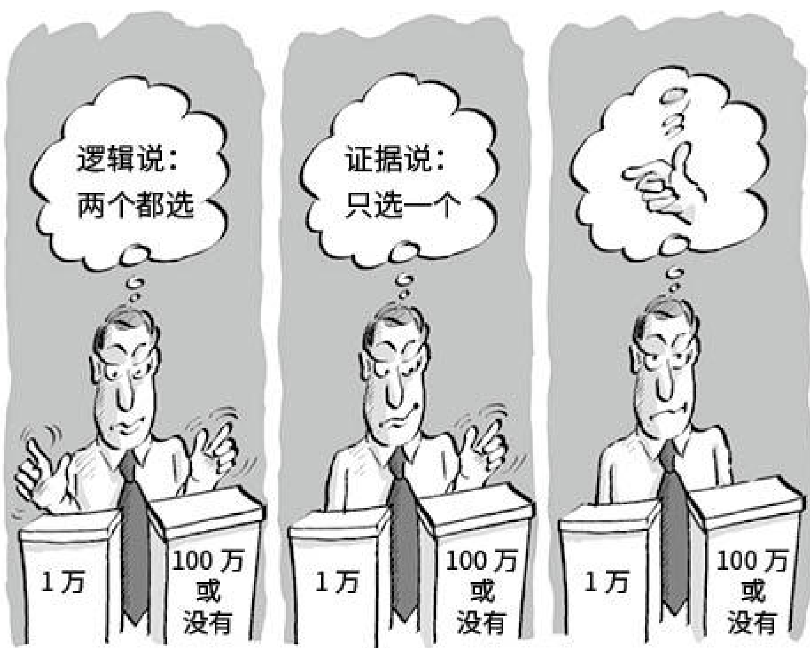
因此，对于非理性和类似非理性的东西的非理性渴望，根本就不是奇迹，毕竟，许多信徒很清楚，纯粹的理性无法带领他们"走向"上帝，这些人反而更喜欢跃起身拥抱上帝51—但很少是单脚跳、蹦蹦跳或跨越跳。

66 上帝、巧克力和宝盒

过去50年，有个始终令哲学家着迷的悖论，是由哲学家纽卡姆（Newcomb）提出的，但它似乎和上帝和巧克力没什么关系。在把它和日常生活联系起来之前，先来假设把这个悖论放在益智节目《宝盒你来开》里面，会发生什么？

节目里有一个读心师，而作为玩家的你面前放着两个盒子。其中一个盒子里有1万英镑现金，明确可见；另一个惊喜盒子被严格密封，内容未知。你目前知道的是，当读心师解读完你的想法之后，可能会在惊喜盒子里放进100万英镑，也可能什么都不放。所以，在你面前的两个盒子里，一个里放着明确可见的1万元，另一个盒子里可能空空如也，但也可能放着100万。

接下来，你可以做出选择：两个都选或只选惊喜盒子。其实，早已有上千人做过了这个选择，结果往往是：选“我全都要”的人，打开惊喜盒子却空无一物，只能带着1万元悻然离场；而只选惊喜盒子的人，却带着100万惊喜而归。



人们对此有着各种猜测。读心师也许暗自为玩家做了性格评估，并以此安排—如果玩家不是特别贪心，只选了惊喜盒子，她就会在盒子里放进100万鼓励这些玩家；如果她觉得玩家贪得无厌，什么都想要，她就不在惊喜盒子里放钱了。迄今为止她都是对的—谁知道她是怎么办到的？反正她都是对的。我们都清楚她也会犯错，但这目前还没有发生。

你希望拿到尽量多的钱，不想冒险失去100万，也不想空手而回。1万和100万现金都值得拥有，拿100万最好，但更好的结果是两个都要。你会怎么做？请让你的朋友们试试看。

你应该把两个盒子都打开吗？还是只打开惊喜盒子？

很多哲学家会选择“既有存在法”：

惊喜盒子里可能有100万，也可能是空的。如果惊喜盒子是空的，很显然我应该两个都拿，还可以得到1万。如果惊喜盒子里有100万，我也应该两个都拿，以确保1万和100万都能拿到，这毫无疑问。任何有理性的人，包括身为哲学家的我，都一定会选两个都要。

而反对者会选择“参考证据法”：

从证据来看，选择拿两个盒子的玩家拿到的惊喜盒子是空的。谁知道读心师是怎么办到的，可她就是办到了。根据已知证据，很明显，我们如果只想确实得到100万，就应该选惊喜盒子。对于“既有存在法”，我觉得，你要是真那么聪明，跟你一样理性的人怎么还没发大财？

我们可能会在“既有存在法”和“参考证据法”的说法之间来回摇摆。

也许我们决定只选惊喜盒子，如果已经决定了，这时似乎有人对我们轻轻耳语：“读心师已经在盒子里放了100万呢！”我们也可能会两个都要，那么“既有存在法”就是我们的一颗“定心丸”。但是，我们会再想想：既然读心师那么聪明，她一定会根据理性判断下一步，觉得我们不会再忠于最初的选择，转而选择两个都要。这个时候“既有存在法”又冒出来了，把我们的理性扫荡一空。

我的方法对这个悖论开始的偶然性提出了质疑：为什么这个读心师那么成功？至少，她是如何成功地分析这些理智的玩家的？依我们所见，理性的哲学家们对于做什么会得出相反或不稳定的结论。当然，那些所谓理性的哲学家们（但愿不会），往往会出于心理倾向一口咬定某一理论而否定另一个，或甘冒风险，或生性贪婪，或惧于证据，或谨慎处事，或忠于某一哲学理论，抑或是其他。要是这样，我们也可以基于心理倾向来解释其他推论者的选择。然而矛盾的是，当

我评估自己做什么是理性的时，我不能把自己的决定看作是这种倾向的结果。

然而，如果所谓的理性玩家的决策是由于玩家的心理倾向而引起的，那么读心师就可以继续营业了。如果他们的决定纯粹是出于对事情合理性的考量，那玩家和读心师都要一头雾水了。我们的读心术的确是一种幻想—尽管最开始的谜题不是这样，但我们现在对心理学、生物学如何与理性和逻辑相联系，产生了深深的困惑（请参考第54节的玛丽的案例）。

* * *

关于上帝和遗传学，到底发生了什么？有一些上帝的信徒会在遇到灾难时向上苍祈祷或献祭，希望自己的女儿在最近的一场灾难中安然无恙。也许他们的理由是，通过祈祷或牺牲，他们的女儿会得救，上帝已经预见到他们的行动、他们的恳求和牺牲。这类似于“参考证据”的方法，只选惊喜盒子，牺牲确定能拿到的1万英镑。然而还有一些信徒会因为觉得，既然他们的女儿已经得救，或者没有得救，为什么还要在祈祷或献祭上浪费时间或金钱？—这就是“既有存在法”的思路了。

然而，敏于思考的信徒可能会认为，祷告是出于不道德的原因，为一个全善的神提供庇护，就好像他不知道什么是对世界最好的，与信徒认为最好的无关。祈祷是可以接受的，只需要对上帝“感谢”，不管发生什么事。尽管如此，这一想法还存在进一步的转折：也许，对上帝来说，最好的决定是在一定程度上取决于信徒是否感恩。于是我们又会陷于“参考证据法”和“既有存在法”相抵的两难之间，而且问题在于，我们向上帝感恩是否会左右上帝并因此削弱感恩的神圣性？

当然，一些宗教信徒认为，无论他们是否获得永恒的幸福，都是命中注定的；但他们还认为，引导虔诚的生命来获得永恒的幸福是很

重要的。在这种情况下，他们拒绝“既有存在法”，并且选择了“参考证据法”，在某种程度上，他们也许认同自己所做的和所想的完全是由神决定的。

再来说说遗传学。我们先假设在某种基因和心脏病发生倾向之间是有一定联系的—比如心脏病易于发作的人又非常喜欢吃巧克力。也许他们应该放弃食用巧克力，希望体内不太可能有不受欢迎的遗传因素。在这样的推理中，我们可以说，放弃了巧克力盒，即有1万元的盒子，希望我们的惊喜盒子里充满了健康。在这里，这是一个非常可疑的论点。更好的说法是，基因因素确实已经确定；所以，如果这个因素是造成这种倾向的原因，那么我们也可以拥有巧克力，并且希望—也许与希望相反—这个惊喜的盒子里还充满了健康。当然，也有可能是遗传因素导致了巧克力的欲望，但实际上是巧克力导致了疾病的倾向。那么，尝试抵制巧克力是合理的。

这些困惑之所以产生，是因为我们不确定哪些是因果因素，哪些是不相关的副作用，哪些是偶然的关联。我们常常不了解大自然是如何工作的。纽卡姆悖论之所以令人困惑，是因为我们不了解电视里的读心术是如何运作的。

纽卡姆的奇怪之处是通过给这个故事添加细节来展示的，假设惊喜盒子也可以打开看，玩家可以看到这100万是否存在。我们再补充一种情况：即便当时有100万的存在，玩家也只能选这个盒子，而不是同时选两个。这突出了这个故事的神秘性—纽卡姆悖论最初就带有的神秘性。

遗传学研究，就是要根除某些神秘感，将原因从巧合中分离出来，但是在生活中我们还是无法参透某种神秘的东西，即原因是如何与自由选择、推理扯上关系的。第2节中我们提到过道金斯的著作《自私的基因》，他似乎想借助“人的大脑活动违背了基因控制”的理论为自由寻找一种解释，但是这又代表什么？我们应该如何为自由选

择寻求解释呢？在第61节，我们也提到了“比里当的驴子”，事实上，他的选择如何与自由选择相关，也是个难解的谜团。在“纽卡姆悖论”中隐藏着一些神秘的东西，在我们向上帝祈祷的过程中发生了某些事情，事实上，我们一边屈服于巧克力，一边却自诩是自由的。或者，其实我们不是多么自由……

67 你永远无法进入天堂吗

数以百万计的人们信奉传统的唯一上帝，希望上天堂，无论这个上帝属于犹太教还是基督教。许多人都相信进入天堂的方法就是顺服上帝的命令。也许这样误读了宗教教义，我们的疑问正来自世人的信仰，不论这信仰正确与否。神圣的命令是一种道德的命令—我们应该帮助别人—最重要的是，我们应该为了别人而帮助他们，而不是为了自己获得一些东西，比如进入天堂。

令人困惑的是，这似乎会让无神论者和不可知论者处于更有利的地位，比反思上帝的信徒更容易通过道德行为进入天堂。我们来比较一下无神论者奥尔西娅（Althea）和痴迷地相信上帝的戈弗雷（Godfrey）52。奥尔西娅肩负道德使命，致力于改善他人生活，却不求回报，她无疑是个好人。作为无神论者，她当然不是被天堂永恒生命的渴望、希望所驱使的，但她能通过任何道德测试（虽然她有可能通不过其他测试）。

那戈弗雷呢？他认为如果他在道德上行事，他将获得在天堂门前通过道德测试的好处。我们需要把戈弗雷分解成两个人：一个简单的他和一个复杂的他：

简单的戈弗雷，在他开始相信上帝并领会上帝旨意之前，是一个非常不道德的人。之后他开始懂得只有以利他的目的帮助他人，才能得以善终并进入天堂。“但是，”他推论道，“在我帮助别人的时候没有任何意义，因为引导我做这事的是我对天堂的渴望（或者对地狱的恐惧），这使整件事情变得毫无意义。要想获得上天堂的资格，我必须有道德的行为，没有任何利己的动机，我正在考虑什么对我来说是最好的，去通过天堂的考验，并提高我来生转世的机会。这使得我做的任何事情，都是出于自身利益的考虑。我到达天堂的简单目的似乎是为了阻止我做去天堂所需要的事。”第69节中我将提到“帕斯卡的赌注”，他也存在同样的担忧。

相反，复杂的戈弗雷诚心为他人着想，本着利他非利己的态度—就此而言他和奥尔西娅算是一类。当获悉利他行善能确保自己进入天堂，他觉得烦恼。他想要登入天堂，他也知道道德行为对自己的追求大有助力，所以，他帮助别人的动机因此不再纯洁，反而因自私而玷污。也许眼下他的动机变得复杂而且令人不悦，他先前的利他目的反而变成了利己目的，仅仅是为了进入天国之门。

无神论者比信徒更容易进入天堂吗？

毫无疑问，除了道德动机之外，还有一些登入天堂的条件（假设这些条件有意义）。这些条件对于无神论者和信徒有着完全不同的影响。比方说要是上帝为不遵从其戒律者设置较低的行为门槛，而为遵从者设的较高，这个时候无神论者就会比信徒有更大机会登入天堂。从另一方面看，信徒大概要比无神论者来得幸运，因为登入天堂的条件中包括了对上帝的信仰和崇拜，甚至是某些仪式—这些条件对于无神论者相当不公，因为他们真的不能感受何为信奉上帝并证明其必要。还有一个条件就是有意识地遵守上帝的命令，这就产生了另一个类似于已经提出的动机难题：上帝的命令包括我们为了他人的利益善

待他人—也许不是因为上帝这样命令。

以遵从上帝旨意为动机也好，以后世极乐为动机也好，都不能凌驾于别人的苦难之上。人们可以出于利他而由衷地帮助他人，也可以为登入天堂而甘愿做应做之事，只要他们没有意识到帮助他们是可以加大登入天堂的概率，这两者之间的关系就不会令人疑惑重重。简单版的戈弗雷也许可以选择不知不想，尽管他可以在帮助他人时动机不纯，久而久之，却因为忘记与进天堂的关联以及如何开始这一切的初衷，转变为出于利他目的向他人施予帮助。

更有可能的是，简单的戈弗雷会发现自己最终变得复杂起来。他最终会帮助别人—而且是为了他能说出的正确的理由—但他担心这与他的行为没什么关系，这显然也帮助他得到了他想要的：进入天堂。这里真的有问题吗？

你可能一开始有做X事件的动机，也知道X事件的结果是Y事件，但Y事件不是你的动机。举一个Y事件令人不快的例子：你打算去拜访几位在苏黎世的朋友，也知道他们会铺张宴请并让你筋疲力尽，这正是你不想发生的。如果再深一层的结果又是令人向往的呢？再举个例子：你在苏黎世的朋友们会带你去当地的著名歌剧院，那儿正是令你珍视的，这算是你意愿的一部分吗？在寻求答案时，你可以思考一下如果歌剧院关了是否还要去苏黎世。如果你要去，说明你的初衷至少是为了拜访朋友。这么分析可以帮到令人苦恼的复杂版戈弗雷吗？

为了让复杂版戈弗雷动机得当，我们得让他有帮助别人的机会，即使上天堂的可能性不会增加，即使实际上没有上帝。如果戈弗雷是一位虔诚坚贞的信徒，他能理解上帝不存在的可能性吗？能理解自己不想登入天堂的可能性吗？如果他不能理解这一点，那么在这样一个毫无意义的世界，他如何能评估他为自己还要做些什么呢？

答案也许是，没人要求他通过“我还要做吗”的测试，只是可能有

人会对他进行。进一步说，无神论者现在可能（虽然自相矛盾）又一次处于更有利的位置，比信徒更能评估信徒的真正动机。

一听到有人说“开端”就是“终结”，我就会感到困惑，一旦“开端”变成“终结”，而且不再是“开端”，那么或许一切一开始就该结束了。“帮助他人，但不是奉神旨而为”也是这样令人困惑。行为动机带来的不仅仅是宗教难题。许多人想获得幸福，却认为获得幸福的最佳方式是不直接追求，他们是否必须以某种方式隐藏自己的幸福目标呢？穆勒认为，不带功利地寻求幸福，最有可能获得幸福。他还提出，尽管社会的最佳结果是功利主义的（最多数人的最大幸福），却不代表我们应该以最理想的结果为动机。他的朋友约翰·奥斯汀（John Austin）指出，尽管功利主义者认同爱情是符合功利主义的，但绝不代表一个人应该为了社会整体的幸福而亲吻他的爱人。假如我们的幸福源于这种计算，幸福就荡然无存了。

有些功利主义者也提出，不信从功利主义的人可以获得最大的幸福，但认为无论结果如何，有些道德准则是不容打破的。如果这些功利主义者言之有理，正如我们在第14节中提到的投票悖论，还有其他章节谈到的某些观点，都应该对公众保密—“这些事应该保密”这一点也应该保密。

嘘—闭嘴！

68 没人疼爱的恶魔

曾经，有一个全能者，除此之外什么都没有。根据习惯，我们用

代词“他”来指代这股力量。教徒们会称他为“上帝”，但是他和传统意义上的上帝存在一个重要的区别。没错，他全能而且无限，他无所不知，但他不是至善、仁慈的，而是至恶、卑鄙的。很多人会认为，我描述的是上帝身边的堕天使—或者说恶魔撒旦。我可以称之为“恶魔”，但我需要重申一点，他无所不能，不是由上帝所创造，他的故事没有一个开端。

恶魔也创造了一个宇宙，和我们的宇宙差不多，浩瀚无垠，其中至少有一个和我们的地球一样有生命的行星。这个地球和我们的一模一样，有崇山峻岭，有汪洋大海，有人，也有国家。那儿也有英格兰，人们喝着啤酒、打板球、踢足球，还有为英格兰队输球喝倒彩的苏格兰人。这个星球上有老虎，有老虎百合，有准时的闹钟，还有手机、时装、电子音乐；这里有绽放的花朵、嘶吼的豪猪、嘎嘎叫的企鹅；这里也有安全规范，有晒太阳的瞪羚，有许愿池，还有英国国家歌剧院、威格摩尔音乐厅的独奏会，甚至还有阿尔卑斯山……

这里还有人在讨论宇宙的起源，有《圣经》等典籍，有教堂、犹太会堂、庙宇、道观，人们崇拜一个伟大、光荣和至善的人—上帝。有些人甚至声称受到了天启—神的仁慈、神的旨意，以及神所关心的万事万物，从麻雀到人类。



恶魔试图嘲笑这种对全能上帝的错误崇拜。他故意把教义搞的像个笑话。在他邪恶的内心深处，其实满怀愤懑和苦恼，因为就连为数不多的恶魔教徒，也没有将恶魔认作全能的主。

无论是神学家、哲学家，还是教会、修道士都在讨论恶魔，讨论苦难，这尤其让恶魔感到愤懑。既然有一个全能至善的上帝，凭什么恶魔们非要被等同于苦难呢？根据恶魔的说法，如果他能让宇宙运行，千百年来造就那么多痛苦和苦难，有智之士就会把这些全部归于全能、至恶的主，也就是—恶魔。他们应该争论善的问题。如果种种迹象都能表明这个全能至恶的存在—恶魔的存在，那为何还要有善的存在？

我们为什么要相信全能至善的上帝，而不信全能至恶的恶魔？

教徒们往往将宇宙存在作为证据，以显示至善全能的上帝是存在的。他们有时会提到世上一些具体的证据来证明造物主的至善与全能。约翰·穆勒在19世纪提出：如果纵观世界，我们能找到全能造物主的证据，就也能找到可以抹黑造物主之名的有力证据。比如，饥荒使得数百万人痛苦地死去，无论是过去、现在还是未来，它都伴随着绝望和无助的双重苦难，这种苦难往往令人无能为力。战争和暴力给数百万人带来苦难，亲友离世为本该平淡幸福的生活留下伤痛，许多人工作压力繁重，诸如此类，不胜枚举。数十亿种动物因被其他动物吃掉而痛苦不堪，还有处在食物链中的其他动物。难怪恶魔一听到“赞美博爱的主”“万物皆有灵”，心里就会觉得不舒服了。

我们所知的关于善恶的讨论，一部分是有确定答案的。应该牢记，这个全能的存在并非万能，无论是恶魔也好，上帝也罢，他不是任何事情都会做—他不能做出自相矛盾的事，或者说，如果他做了一件事就会产生矛盾。比如，这个全能的造物主，可以造出一根无法移动的柱子吗？他如果是全能的，当然能移动这根柱子。但如果因为他是全能的，就能移动这根柱子，那么这根柱子就不是无法移动的了。无法实现逻辑上不可能实现的事，并不是因为力气不够大。如果有人让你合上书，同时又打开书，你根本就没必要理他，你也做不到，因此，这和你是否有能力做没有任何关系，我们在第71节会提到，上帝就伴随着这种逻辑。

一旦理解了上帝或恶魔无法完成逻辑上不可能的任务（这些任务根本不存在，也不会存在），就会引出如下观点：如果有恶的存在，那么逻辑上而言，一定会有对应的善存在。无论它有什么力量，都无法解释为什么会有这么多的善（或恶）。

有一种虔诚教徒的常见行为，是讨论自由意志的意义。自由意

志，使世界变得更加美好，就像能自由行动的人比机器人更好，自由行善也比按照被规定的方式去行善更好。有了自由意志，人们当然也可以选择作恶，他们确实可以。当然，恶魔可以反驳说，正因为自由意志为许多罪孽、恶行、不公正提供了巨大的空间，所以他才要创造自由的人。恶魔也会面临一定风险，比如自由的人也可以选择行善，但这种风险跟现实中的那么多人自由作恶的好处比起来，不值一提。

关于自由意志的辩护，仅仅适用于对人故意的善行和恶行，假如它们真的起作用的话。前面我们讨论过关于自由意志的难题，即便我们能理解，也无法相信地震、火山爆发、洪涝和瘟疫是人类故意引发的。恶魔对此很满意，因为这些惨痛的灾难证明了他的存在。恶魔的烦恼在于，为什么他还创造了快乐之源—蓝天夕阳、海浪澎湃、崇山高耸、爱意暖心、儿女情长、绕梁天籁、美酒佳酿、人生哲理，这些令人愉悦的东西。恶魔可能会认为，当诸事不顺，这些苦难会为你雪上加霜。当诸事顺利，又会有其他人产生嫉妒、记恨、抱怨不平。而剩下那些幸运儿，又会因为感受到疾病和意外死亡的痛苦而郁郁寡欢。

我们也发现，有些人因为不确定上帝是否存在而绝望。这本身就是恶魔存在的证据，毕竟至善的上帝不会允许这种绝望。

*　　　*　　　*

很多人相信上帝存在，依据是教义和宗教领袖的讲解，但有些人会去寻找证据，相信在世界上某些现象里找到了证据。我认为，恶魔是一对矛盾的其中一面，如果存在至善的上帝，那么他的反面就是至恶的恶魔。引入恶魔这个角色也能提醒我们：我们不该单一地选择相信仁慈的上帝存在或不存在。信奉全能造物主创造宇宙的人，应该解释清楚他们为什么相信造物主是至善而不是至恶的，或者不善也不恶。有没有可能同时存在正邪两种力量，甚至两种以上的力量？拜火教53就是认可这种对立性的典型宗教，那么它是唯一理性的宗教吗？

矛盾的是，这恰好能够解释如今它的教徒凤毛麟角。请注意，也许这一点儿也不矛盾。毕竟，信仰和理性那么简单就能结合吗？

如今，我们不必考虑选择信仰一个恶魔，他也被打入了冷宫。难怪他会独自闷闷不乐了，难怪他会值得同情了。不过这种同情能够同时适用于恶魔和上帝，诸神和诸魔。矛盾的是，这不是因为他们缺少知识，而是因为他们缺少存在感。又或者是因为—这种矛盾，还有无神论的飞跃—对我们来说太遥远了？

69 无罪之地与帕斯卡的赌注

在那遥远的地方，有一片无罪之地。我不是说这片土地上没有法律。我也不是在错误描述一个未被发现的、法律被破坏的国度。在那里，在那遥远的土地上，人们全都遵纪守法。他们从不随便违章停车，从没有偷税漏税，更没人谋财害命。在那里，大家夜不闭户，走夜路也泰然无畏。好一片理想的土地，这片土地，迢迢于世。

这片理想之地，迢迢于世。居民的犯罪率几乎为零，既不是因为他们天生遵纪守法，也不是因为他们生活富裕，无欲无求。而少数人依然会乐于漏税、超速或诈骗。毫无疑问，少数人会纯粹出于乐趣而哄抢无辜者的财物，个别人因为仇富而入户行窃，还有个别人在禁烟餐厅里惬意地抽烟。

是的，犯罪一定会发生，只是那些有犯罪动机的人不愿冒着被抓的风险。这不是因为当地执法者能百分之百地抓到罪犯，犯罪被抓的可能性才是评估犯罪风险的重要影响因素，还有一个重要因素是被抓

后的量刑力度，此外，还有躲过判罚的获利程度。而且，第三个因素在遥远的土地上起着重要作用。

在遥远的土地上，对于任何犯罪的惩罚极为严苛，甚至是那些毫不起眼的违法犯罪。故意违章停车，所有财产立刻充公；超速驾驶，将被绑在十字架上示众好几周；盗窃，将被严刑拷打几个月，最后处以石刑；故意杀人，将与其所爱之人一起被终身折磨。至于在公共场所抽烟，他们会像几百年前的女巫审判一样被烧死。

这些刑罚可能会让一些人觉得过于残酷了，但这些刑罚，真的考虑到实施之后的好处了吗？好处就是，不会再有任何犯罪行为。此外，这些刑罚永远都不必真的被采用，因为量刑过重，过于残酷。

这片遥远的无罪之地有什么问题？

为什么我们没有如同遥远的无罪之地上的法律以及刑罚？答案很明显，这些刑罚恐怖至极，我们怎么能容忍呢？试想，那里的执法者该有多么残忍，对罪犯施以酷刑，甚至断手断脚。答案无须多言，这种制裁手段过于严苛，让所有人噤若寒蝉，遵纪守法，以至于这些刑罚从未被真正实施过。我们假设这样的手段到目前为止，能够起到百分之百的威慑作用，但即便是假设，还是有人会反对这里的严刑峻法。

杰里米·边沁说过：“刑罚就是一种伤害。”刑罚如果不能使犯罪者痛苦，它就一无是处，但如果让人遭受无谓的痛苦，那也是一无是处。最合理的刑罚，必须基于幸福最大化、痛苦最小化，才能起到最大的威慑作用，使人们不触犯合理的法律。它应该依据这些实用的功效来制定。在遥远的无罪之地，当局十分清楚残酷的刑罚起到了百分之百的威慑作用，没有人敢越雷池半步，那么如此酷刑的弊端在哪里

呢？

答案也许是这样：思考这种令人发指的酷刑，本身在道德上就令人反感。即使这个答案正确，思考这些讨厌的东西，也是为了在这片无罪无罚的乐土上生活下去。对此有种看法是，这些酷刑真的是太糟糕了，以至于没有人真的打算实施。又有人说，与实施酷刑的好处比起来，这一点点罪恶微不足道。确实，我们可能会怀疑，鉴于酷刑如此有效，有没有必要真的去实施它们？

在这片有着“理想化”刑罚的土地，是否存在一种令人极度反感的特性—相称性呢？确实，我们好像没必要因为超速就把别人乱石砸死。在这片遥远的无罪之地上的居民，又会如何看待呢？

刑罚和罪行之间是否相称？通常这点会让人联想到“以牙还牙”，但很少有人从字面上去理解。而且，我们根本不必担心罪责相称性，因为我们假设的刑罚没有真的实施。

我们已经假设了刑罚百分之百的威慑作用。能否实现这个目的，是从经验和实践角度对遥远之地提出的质疑。让我们进一步回顾：

有些犯罪事件发生时，犯罪者处于情绪不稳定或者不理智的情况，在这种情况下就算所有居民都清楚有法律和刑罚的约束，还是会有人由于心血来潮、极度绝望，或者一时失控而触犯法律。举一个流浪汉的例子，他们在极度饥饿的驱使下可能会去偷窃。遥远的无罪之地为避免此类事件，为他们提供了充足的福利保障。

但是，福利制度无法阻止因为嫉妒而谋害合伙人的案件，也无法阻止那些因心理障碍虐待儿童的案件……不过，这种情况好像不用被惩罚。为什么？因为有减轻处罚的情况。当然，无知和失忆也属于心智不健全的表现。

以上推论说明，一旦有人确实触犯法律，就一定有能减轻处罚的

情况，因此，严厉的惩罚甚至所有的惩罚都有例外。这恰好回应了约瑟夫·海勒（Joseph Heller）的名著《第22条军规》，书中的“第22条军规”正是如此—因精神疾病而申请避免危险任务的飞行员，恰恰证明了自己是正常的，因此他的申请无效。同样，可以说，成功申请刑罚—应被惩罚的犯罪行为—需要理智的人经过思考才能为之，而犯罪者缺乏应有的思考和健全的心智，因此申请无效。

我们错误地得出结论：在遥远的土地上，人们会因此触犯法律，并恶意地依赖“心智不健全”之类的辩护。这片土地上可能会确保其居民不了解当局的想法，或者至少不确定违法行为是否总能产生有效的辩护，以应对所造成的惩罚。此外，如我们所知，某些由于“心智不健全”而逃避刑罚的人，最后却进了精神病院，这种结局还是十分令人反感。

当然，居民们可能感到不安，怕触犯法律，怕受到令人毛骨悚然的刑罚，害怕被关进精神病院。但即便如此，与巨大的好处比起来，这不是一点小小的不利吗？请想象，在一个充斥着各种犯罪（抢劫、盗窃、枪击）的社会里，安分守己的人所经历的那种不安全感。

遥远土地上的完美刑罚可能看起来非常荒谬，但诡异的是，有些人确实接受了类似的东西，有些人坚持认为，如果我们不遵守上帝降于大地的旨意，我们将会面临永恒的折磨。如果真有任何打破相称性的刑罚，这不就是吗？如果遥远的土地上酷刑可能性，会给人们的生活带来损害，他们不也会因为恐惧永恒的痛苦而受到更大的损害吗？

如果我们能感受这种恐惧，就代表相信上帝符合了我们的切身利益。17世纪法国数学家兼神学家布莱士·帕斯卡（Blaise Pascal）曾运用数学概率来描述这个谨慎的体验。我们把帕斯卡赌注的条件简化如下：一方面，假设上帝存在，那么，如果你相信他存在，你就有可能获得永恒的幸福；如果你不信，就很有可能获得永恒的诅咒。另一方面，假设上帝不存在，那么相信上帝存在的人无疑会在敬拜和忏悔上

浪费时间，但这种损失与永恒的幸福相比不值一提，而不信上帝的人，却要冒着掉入永恒地狱的风险。

帕斯卡的论点值得质疑，尤其是它存在这些问题：我们应该敬拜哪位神，听从哪部经典，遵循哪一套宗教仪式？我们必须找到准确的答案，因为，许多人认为，崇拜错误的上帝，采用错误的仪式会招致永恒的灾难。即使我们接受这种看法，然后认定应该皈依犹太教或基督教……那么我们怎么确保它是真正的信仰？我在第45节提到，信仰也不能干涉自由意志。那么，如果想获得对上帝的信仰，我们该如何做到呢？通过催眠疗法？通过传染？或者，我们要接触教徒，希望他们的信仰感染自己？再或者，敞开心扉，诵经行礼，就能获得信仰？利己的动机会不会破坏信仰的神圣性，这也是一个难题。而且，由于相信可能降临的永恒诅咒，那些敏感的人可能会继续过着战战兢兢、焦虑不安的世俗生活。

当然，多数教徒都过着十分安逸的生活，没有被折磨，即使在接受永恒的达摩克利斯神剑的审判时，他们也不曾焦虑。的确，尽管面临着永恒的风险，一些教徒也像非教徒一样，盗窃诈骗，谋财害命。可能还有一些教徒，仰仗着上帝的恩典和仁慈，但上帝如果是仁慈的，又怎么会降下永恒的诅咒呢？又或许，有些教徒会套用第49节树懒“该怎样，就怎样”的观点，也许无论是教徒还是非教徒，我们所有人都会在现实生活中被激情、苹果、魔法、诱惑所驱使，无法理解自己行为带来的后果。举个轻松点儿的例子，就像第53节奶油面包的诱惑那样。或许，这就代表无论遥远的无罪之地的刑罚是多么惨无人道，它仅仅是一片虚构中的土地—一定是虚构的吗？

70 汉娜和阿米娜

请允许我介绍一下汉娜（Hannah）和阿米娜（Aminah）两位姑娘，前者是基督教徒。

汉娜在一个基督教家庭长大，没有经历过严重的叛逆期，越来越忠于基督的教义。她诵经祷告，虔诚地传播上帝的旨意，仰仗上帝判断是非及衡量行为的道德标准。有时，她请求其他教友给她指引，但他们也是通过与上帝的交流或其他人与上帝的交流，或遵从《圣经》的指示。汉娜偶尔也会有所谓的宗教体验，用她的话说就是“看见了基督”。她长期救济贫困之人，而且她从宗教生活中找到了快乐，可以说是得天佑。通俗来讲，汉娜是圣洁的。

上述描述可以套用在阿米娜身上，不过她信奉的不是上帝而是真主，通俗来讲，阿米娜也具备基督教所说的圣洁。

假如汉娜和阿米娜改变了成长环境，她们的宗教信仰彻底互换，会怎样呢？想象一下她们是对孪生姐妹，遗传了相同的基因，但是母亲在她们出生时不幸离世。她们被意外地分到两个不同的宗教家庭。如果她们还在襁褓时就被调换，那会怎样？

似乎她们在持有宗教信仰时是不理性的，因为她们知道，如果情况不同，他们就会持有不同的宗教信仰。无论这样的非理性责任立场是否后果甚微，教徒的道德信仰源自其宗教信仰，这是不争的事实，至少他们自己这么认为。如果不同的宗教传达给教徒不同的道德准则，如果这些教徒在不同的宗教家庭长大，他们会信奉不同的道德准则。我们便会问：

如何理性地调和道德与信仰？

我们运气不错，因为汉娜和阿米娜理解了神传递的旨意，理解了先知的精神，理解了经典里的精髓，从而追寻和平、乐善好施。但是想想事情也可能会有根本的不同。比如，阿米娜可能听谁跟她说应该为信仰殉道，成为自杀式爆炸的人肉炸弹，夺取上百条无辜的性命，以死效忠极端恐怖组织。这个时候汉娜可能惊惶不已，但她自己的处境能好到哪里去？毕竟她也是以宗教信仰决定自己的道德准则。

如果汉娜置身于阿米娜的处境—也许上文中的她只是侥幸没有这样—她也很可能被迫成为人肉炸弹。要是在几百年前，身为基督徒的汉娜可能受到煽动要烧死女巫，甚至屠杀悔教后皈依犹太教的异教徒。身处现代，如果她对上帝的声音断章取义，她有可能也会参与袭击，伤及大量无辜平民。我们需要具体注意的是，不同教派有着不同的行为方式，举个例子，罗马天主教就会试图以不同的残暴手段让新教徒和犹太教徒皈依；再举个例子，即使是在今天，许多教徒都认为同性恋、避孕是不对的，妻子应该服从她丈夫，而许多其他教徒则不同意。

对这个谜题中涉及的危险的最常见表述是：如果人们的道德观念，即他们应该如何对待他人和他们自己的观念，完全是以权威的声音为基础的话，那么他们会冒着高度的风险实施不道德的行为，却感觉自己是在正当地实施这些行为。关于最高权力机构可能会要求的行动类型无法保证。被要求实施的行为在道德上可能是可怕的。因此一旦人们预期到遵从权威的错误后果，他们就应该意识到他们要有一些独立于权威的道德准则。例如，因为人性而拒绝宗教要求他们为信仰而殉道的教徒，在宗教的眼中是罪人，但如果他们的拒绝能让无辜之人免于爆炸袭击，他们就成了圣人。事实上，许多教徒的道德信仰并不根植于宗教权威，这常常解释了为什么他们以经文支持这些道德信仰的方式来诠释他们的经文。

教徒可能会回答，即使是非教徒，他们的道德也经常以某种权威为准—国家、政治信条、父母教育，甚至哲学家的教诲。我的观点

是，服从于这些权威可能会十分危险，除非这些权威对质疑和推理持开放态度，尊重世人并顾及他们的感受。

很明显基于道德准则所产生的疑惑是持续不断的，但通常来说，在生活中，人们对大是大非的态度往往是一致的，这不需要宗教理论就能说明。这不是说非教徒就没有作恶的时候，宗教训诫同样会指引教徒走上正道。柏拉图在两千多年前就思考和提示过我们：坚持是非善恶不能被看作上帝或神的命令。

*　　　*　　　*

汉娜和阿米娜的信仰是否不理性？请回忆某些非宗教的关于世界的真实观念。

你几乎可以肯定：无论你在地表上走多远，都不会从边缘摔下去。你可以肯定，地球都绕着太阳运行。但如果仔细想想，换做几百年前，你会认为在地球上的人会从大地边缘掉下去，地球肯定不是绕着太阳转的。

即使你意识到你很可能对这个世界持有不同的观念，但如果你处在完全不同的环境中，那绝不会破坏你今天的观念。这是因为，你认识到，在几百年前的不同场合，你缺少现有的科学证据。经书和启示、上帝和来世的宗教信仰，也能提供不同的证据。然而我们是否能够证明一套经书或启示，能比另一套提供更好的证据呢？似乎没有—所以信仰一种宗教的同时，认为另一种宗教也同样令人信服的，就是不理性的。这就引出了教化问题（见第45节），还有如何看待宗教学校和宗教化教育。

也许，关于信仰的多样性的困惑，驱使某些教徒重新看待其他的教徒—他们其实都崇拜着同一个神。这也促使更多的人讨论信仰的飞跃（尽管如前所述，他们很少“蹦”或“跳”）。注意，飞跃者不仅要依靠观念去飞跃，更要相信自己这一跃是正确的，向着正确的方向。

最后，请谨记，假如一套古老的经典、传统或权威被看作上帝的启示，它们就可能凌驾于人类情感和共同人性，某些基于此的暴行就会被视为正当，导致其他教徒、非教徒遭受奴役、酷刑和斩首。一旦被信仰吸引，任何飞跃、跳跃、弹跳或蹦跳—不管多么诡异、危险或在道德上难以接受—似乎都能被允许。这就是最明确的理由，它告诉我们为什么拥抱一种纯粹、单一的信仰可能不是好事。事实证明，信仰绝不是单一的东西，而有信仰的人可能还远没有达到纯粹的境界。

71 全知全能，到底知道多少

“你们知道—我当然也知道，作为上帝和全知的人—你们只提供了这个哲学舞台让我展示自己，仿佛我就是一个充满矛盾和神秘感的人似的。没错，我的确很神秘，在很多方面超出了人类的认知能力，你们觉得我全能、博爱，这不足为奇，而世间仍有种种痛苦和绝望搞得你们水深火热。因此，你们百思不得其解。但我在此预言，我不会陷入这种自相矛盾的境地。”

“很高兴你们没有把目光集中在搬不动的石头之上。有些人会坚持认为，如果我能创造出一块搬不动的石头，那我就搬不动它，但我能搬得动，就说明我创造不出搬不动的石头，这真是令人费解！然而，你们人类现在应该明白，即便无所不能也不可能做到不合逻辑之事，要是不合逻辑，就等于毫无意义。那些抱怨我不能搬动搬不动的石头的人，也该抱怨我不能用blibble、blobble和bleeble这些神秘的词语来表达。不管这些词是什么意思，无非是人说的，而搬起搬不动的东西，这又是什么逻辑？”

“我知道，你们是在找碴儿，看我是不是无所不知。我们继续，看你们能有多大能耐。当然，我已经知道你们的套路了，因为我真的什么都知道。”

上帝都知道哪些事情？



上帝据说是无所不知的，他知道一切。但我要立刻告诉大家，他知道的仅仅是一个上帝在逻辑上可能知道的一切。

上帝通常被视作无形的、完美的，但令人好奇的是某些教徒的说法，他们说人类的不道德行为一直刺痛着上帝。我确实想不通，为什么上帝作为完美的存在，会有如此的“个人化”感受。但是，至少上帝大概不会害怕、犹豫或者幸灾乐祸吧？也许，上帝以一种智慧而独立

的方式感受情绪和情感，也许他能想象出人类的情绪与情感，也许，他知道这些情感对人类行为的影响，只不过这种感知不同于人类凭经验所获得的那种感知。

上帝的先知性会让很多人感到困惑。比如，有时人们会误解：如果上帝知道你会做什么，那么你的行动就不是出于自由意志。要是上帝知道你打算去耶路撒冷，而且他知道这事是因为他让你去的，那就表明你不是自由出行。如果上帝只知道你要去耶路撒冷，那么可以说，如果他能看到你的未来，这就与你的自由无关了。

认为上帝的预知必然干涉人类的自由，这种观点错误的原因如下：拿笛卡尔的“我思，故我在”来举例，如果你在思考，后面必须紧接着“你存在”—这没什么问题。可是，这不代表，你如果在思考，你就非要存在，更不代表你一定存在过。如果你不曾存在，就是说你的父母当年没有邂逅，你当然没机会再思考了。我们必须要分辨：一方面，“思考”和“存在”之间必然是有关联的，另一方面“存在”才是必要条件。我们现在把这种区别套用到上帝的先知性上来看看。

要是上帝预知你会去耶路撒冷，说明你之后是会去的，这没错。可是这不代表你必须得去耶路撒冷，只是你还没兑现。如果先有“因”再有“果”，不代表“果”就是必要的。例如，水结冰必然代表水不能同时沸腾，却不代表你一定要让水结冰或沸腾。同理，上帝可以有先知性，但不代表他预先知道的事情非得兑现，你还是可以做你想做的，只是，上帝会知道你选择的后果。

* * *

上帝的先知性依然令人疑惑，原因在于上帝为何拥有与时间相关的知识—假如上帝是永生的，超脱于时空之外的存在。上帝往往是被这样看待的，因为假如他处于时空之内，我们很难理解他是怎么创造出空间和时间的，创造过程一定十分艰难。

如上帝超脱于时空之外，按理说他不会知道我们所知之事，至少我们现在知道今天的早餐已成过去，现在正在读一本书，还有将来某一天我们会去大马士革。有些人可能会说，上帝对事情的顺序有永恒的了解—先吃早餐再看书，看完书以后再去大马士革。虽然上帝并不一定像我们一样清楚地知道大马士革之旅是在未来，但他可能永远会知道，这次旅行发生在2025年。就像他永远知道斯宾诺莎1656年被逐出教会，1677年去世。也就是说，上帝永远知道所有按日期发生的事情，而日期包含在已知事件当中。

即使上帝永远都知道按照日期发生的事件，我们仍会怀疑，上帝是如何理解事件先后顺序的。上帝也不会像我们自己那样，盘算自己要吃什么早点，想着我们这会儿正在看书。你肯定需要处在时间之中，才能意识到是什么构成了现在而非过去。也就是说，你肯定需要在时间之中，才能获得像索引般排列的关于时间的知识，这种知识是从特定的时间点抓取的—尽管如第34节所述，在把握过去、现在和未来的本质过程中，时间的索引确实存在着一些难题。

正如上帝不知道关于时间的索引，如果他在空间之外，他也会缺少关于这里和那里的索引。由于在空间之外，上帝不可能知道从某种角度看事物是什么样子，因为找不到方向。他不能像你一样，知道看这本书时，你离书比离台灯近。由于无形，他也不会像你一样知道自己抬起了胳膊，或者在别人的床上醒来。

在时空之外的永恒上帝，在掌握人类的索引时遇到了困难。同样，我们也无法准确理解上帝的本质，无法准确把握（如果可以把握）上帝能不能想象有限时空里的生命，甚至，能不能通过真正化身为人的方式来想象。虽然上帝不能变成你，拥有你的经历，但也许，他可以从某种程度上想象你的经历。

* * *

关于上帝的认知没有绝对的答案，因为一个永生、无形、全知全能的存在，本身就足够令人困惑了，绝大多数人应该都没有亲眼见到这种存在。假设无所不知的存在知道所有的真相，那这些真相的数量一定是个无穷数，因为自然数（1、2、3……）是无穷的，可知上帝的认知也是无穷的。但是，如果我们回顾第31节，比无穷大的数是可以表述的，事实上，上帝的知识范围一定会不断扩展，进入越来越多无穷的原理之中，被我们所知。

我们再回到上帝这里。

“如果你问，我会直言告诉你我的奥秘无穷深远，你永远无法得知。”

72 在很久很久以前

“很久很久以前，世上本无一物……”

要在这里现编创世神话可不容易，如果我们续以“……后来，某些东西诞生了”，很多人就会问：“它们是怎么诞生的，无中生有吗？”我们能想到的答案或许就是“就这么有了”。这么说显然不够啊！一些物理学家提到过自然“持有”的规律，然而，我们应该疑惑，当世界上什么都没有时，这种规律还有什么意义？我们也应该疑惑为什么会有这样的规律，而不是没有。

我们继续来编我们的神话吧：

“很久很久以前，世上有了些东西……”

我们现在该专注于某些东西了，但很多人会问：“这所谓的‘某些东西’是怎么产生的？”眼下我们可以给出一些令人满意的答案：某物生某物，某物再生某物，如此类推……这就能解释清楚了。无论这种“连带”的链条能否继续下去，回到过去，没有开始，仍然存在这样一个问题：为什么这样的链条，无论是否无止境，都是存在的，而不是什么都没有。

我们再来尝试给神话起个头：“很久很久以前，世上万物皆存在……”

现在这个时候，我们要开始担心之前未曾顾及的“很久很久以前”了。我们可以清楚地指出，万事万物不是同时存在的，在那个时刻之前万物皆已存在，那个时刻之后，万物还是存在—过去和未来的万事万物都存在。我们可能会思考，是否只有现在之物存在，还是过去与现在之物存在，只有未来之物不存在。又或者，过去之物、现在之物、未来之物皆存在？这里就不展开讨论这种复杂性了，第四章已经讨论过了。

以“很久很久以前”开头的神话具有可变性，通常告诉我们某些事件是另一些事件所导致的，所以，我们可以再次修改神话的开头：

“很久很久以前，所有的事都发生了，包括发生的时间……”

眼前万物为何存在？过往诸事因何发生？

即使“万事万物”包含一个“永无止境”的关系链，也会引发这些问题。这些问题可以通过补充“未来之事缘何而起？”这个问题来继续扩展。

这些问题可以被划分为“为什么现在和过去会有万事万物？”和“为

什么万事万物会有各自的属性？”两个问题。先说第一个问题。有种理解是，这是个经常被问到的问题，无论是在社会上层还是底层的圈子都被要求回答，还要给出好的答案。另一种说法是，这是个复杂的问题，在社会上层和最底层的圈子里都不要求回答，也没有一个好的、明确的答案。这两种说法都紧扣着“万事万物”。

第一种理解，认为“万物”涵盖整个宇宙，包括科学家所研究的一切，比如日月星辰；比如电、游戏机、汽车、集中供暖；比如两性关系，甚至蜂蜜布丁，还有思想、金钱、法律及道德，一切的一切。这里我们要注意概念的复杂性：近年来，一些哲学家，接着是一些物理学家都提出可能存在许多宇宙。我们所说的宇宙，包含一切万物。

在解释了“万物”之后，会出现一个问题：“这些‘万物’是如何产生的？”即便“万物”之中包括了一系列无始无源的事件，那为什么会有一系列呢？许多人会觉得，这是一个宏大的问题，根本无解，而对我们来说，这是一个谜题。许多人被引导着说，“所以一定有一个造物主、上帝（或神）。”按他们的说法，只有存在造物主，才能让宇宙的存在为众人所理解。

再看第二种理解：“万物”的意思，就是万事万物—真令人惊奇！—而且“万物”涵盖了整个宇宙，也涵盖了任何存在的神明或上帝。“万物”包罗万象，这要如何理解？很奇怪，有些人并不觉得这有什么问题，而且他们认为，造物主、上帝（或其他神明）也是万物之一，必须存在才能创造其他万物。也就是说，宇宙也许是偶然存在，但上帝不是偶然，而是必然存在的。你和我本来有可能不存在，是偶然产物，而不是必然存在，如果父母某一天（或晚上）没能邂逅，我们也不会存在。上帝就不一样，他的存在不依附于任何他物，他必然存在。

那些必然不存在的事物，又是如何存在的？有时候答案会是“未解之谜”。我们往往会回答：“也就是说，我们要接受上帝的存在，才

能理解宇宙存在之谜？”要是我们假设宇宙必须存在，不依赖上帝，反对声就会扑面而来：“那才真是个谜吧！”真的？还有比“必然存在的神秘造物主进行神秘的活动”更神秘的事情？

或许，这些令人费解的观点来自我们对解释的渴望。在第61节，我们提到那头可怜的驴子和它的苦恼，莱布尼茨提出了充分理由律：凡事都必须有充分的理由。当我们提出一个理由，或进行解释，我们的理由就独立于事物本身。我们借B来解释A，借C解释B，以此类推。当成功找到某种解释，我们不免会参考了其他事物，由此又需要另一种解释来解释其他事物。我们诉诸造物主是因为意识到必须停止解释，但一旦找到终点，我们就不需要再寻找造物主了。或许，宇宙真的是偶然存在的，也许驴子的选择就是没有任何理由，不用依靠莱布尼茨的定律。

* * *

如果宇宙碰巧存在，在此之前是不是真的空无一物？或者，一定存在过某个宇宙，但不一定是我们的宇宙？

世上本无一物的想法着实令人头痛。如果我们想象空无一物，可能就得把我们思考的一切从宇宙里清除出去，最终就只剩下时空了？时空到底要如何清除？然而，仅仅因为我们无法想象“本来无一物”—如果我们真无法想象—也不代表以前就真的空无一物。

无一物的时空是否存在过？让我们先来讨论时间。如果根本没有任何变化发生，没有钟声、电流、脉搏，我们该如何衡量时间呢？也许时间需要发生具体事件，当然，事件和事情也需要在时间中发生。

那么，有没有超脱于时空之外的事物？有人说，上帝是独立于空间和时间的。也许，我们也能找到某些不受时空限制的东西，比如数字，如果数字真的存在，它就独立于时空。于是，我们可以假设上帝就像数字一样不受时间限制。这个假设会带来一个新的谜团，上帝如

何成为造物主，能创造出发生在某个时间的某个事件？数字无法造物，有人却认为上帝创造了宇宙、万物。我们在别处已讨论过这些了，不再赘述。

宇宙中还有更多的奥秘。时间是否有开端？显然没有，但如果时间无尽地反向延伸，是否代表存在一个延伸的时间序列，终点就在现在？怎么可能呢？请回顾第30节的夏洛特。

即使有些事物的存在不需要解释，有些人还是坚持要一个解释，关于我们这个特定的宇宙为何会存在有意识、（偶尔）有智慧的生命。如果没有有智慧的造物主，这不是不太可能吗—换句话说，如果没有一个有智慧的存在“微调”宇宙中不变的事物，还会产生有意识的智慧生命吗？

当我们谈论宇宙，能否了解可能与不可能的存在，这点很值得怀疑。因为我们所知的宇宙甚少，只有一个。无论我们的答案是什么，为什么这个宇宙偶然存在的可能性，比造物主创造宇宙的可能性小得多呢？毫无疑问，我们将会继续被告知，上帝正在神秘地行动。但是，为什么我们认为上帝的存在比宇宙的存在更加神秘呢？

这些没有定论的谜团真是够了！我们终须为这些谜团做个结束，对了，这也提醒我了，还必须有解释……

我们应该结束对宇宙存在之谜的探索吗？“到头来，万物息止。”“到头来，一切皆空。”“到头来，没有尽头。”对于“万物”，我们通常关注的是开始，但或许我们应该更加关注“万物”的终结。即使我们认为宇宙正在走向终结，走向完美、至善，更多的谜团也会继续存在下去，确实，万物如谜。

第八章 人际关系：人类是什么

联系，才是一切。

—E. M. 福斯特

一谈到人的问题，我们自然会接触到情感、爱和欲望，以及他人的平等对待。我们经常把我们的生活划分开来：相信金钱，却不相信爱。我们自由地交易，但有些交易是好的，而有些则是勒索。有人说，我们应该把人当作人而不是物体来对待。然而，人际关系不正是依赖和作为生命体的其他人互动吗？我们觉得有些人有魅力，令人向往，因此渴望他，其他的都不关心。

除了爱、占有和承诺的神秘—“我们是天生一对”“你属于我”—我们接着还会遇到关于性压迫、生育后代和谁来抚养的困惑。我们抚养孩子，送他们上学，参加社会服务或足球比赛，那么从基因上来看，在他们还是胎儿时就影响他们有什么错呢？毕竟，这能提高他们的能力，让他们成为数学家、网球明星或上帝的信徒。

这里隐含的是一个深奥的形而上学问题，既关于自我，也关于我们对过去、未来的不同看法。这些问题引发了另一个关于时间的难题，第74节将会谈讨。想一想，比如，我们对于出生之前生命的缺失，和死亡之时生命的缺失的看法有着怎样的差异。在和他人的关系中，还有“其他思想”的问题，以及他人思想和感情的明显的逃避。矛盾的是，在我们死后好像比生前更容易受他人的支配，我们无法对于别人给我们的评价做出改变或质疑。那些有幸活着的人，也许会对我们的生活指指点点，赞美或诋毁我们的名誉，尊重或嘲笑我们临终的愿望，而且他们能逃过责罚。用萨特的话来说就是，我们是“他者”的猎物。

在面对“他者”更深层次的形而上学困惑之前，我们转而讨论一个与我们的关系有关的伦理问题。开始，我们以一种独特的方式来保持亲密—吃人。

73 食人族有错吗

“我要吃了你。”她这样说道，同时露出锃亮的牙齿和贪婪的目光，还用胳膊搂着我的脖子。在一个如此希望吸收我的俱乐部里得到这种热情的欢迎，我怎么能不受宠若惊呢？

“那么，晚饭先吃谁好呢？”其他几个人问道。好吧，我都说饿了。在场的都是光鲜亮丽的人—而且非常大方，他们没让我缴任何的会费。他们说我是荣誉会员。天真而渺小的我—几乎没有认识到我热情地回答“好的”，会让我走进锅里，我不是来吃饭的食客，也不是做饭的厨师，而是—我不能呼吸了—“即将被当成晚餐吃掉”的人。这些人无疑十分大方，但似乎用错了地方，我就快回过味儿来了。

“供应人肉”是这个俱乐部的方针—我渐渐明白这句话的意思了。是的，在伦敦波迈街的“绅士俱乐部”里存在食人行为，而且非常流行。虽然我应该很快就会死了—但我肯定不会被妥妥安葬—至少也是和精致的配菜一起被人煮了。

一旦了解了背景，我们就能很快针对以上场面提出问题：食人族有错吗？毕竟，我没有事先同意他们被他们吃，也绝没打算被煮。所以，这就是错误的原因。

乔纳森·斯威夫特（Jonathan Swift）54曾语带讽刺地让人们吃掉婴儿和年轻人以避免饥荒。这个想法最终并没有被采纳。的确，在极端情况下，比如空难的幸存者如果不吃人就会死时，我们通常会在道德上接受吃掉遗体的行为。但是许多人会对我们俱乐部的食人行为感到震惊，即使会员们只吃了刚刚自然死亡或意外死亡的人。而那些感到震惊的人，可能平时乐于献血，还同意死后捐赠器官。



为了集中注意，在吃那些意外或自然死亡的人时，我们会把这些扔到一边，因为饥饿迫在眉睫。除了这些例子外，关于人类吃遗体还有没有其他问题，即使这种同类相食行为是自愿的？毕竟，我们许多人会热情地吃其他动物的尸体—鱼、家禽和野兽—有时我们还会无意识地品尝蛇、鲸鱼和鳄鱼，还有更奇怪的吃猫、狗和黑猩猩。但是，只有变态会为吃人辩护—是这样吗？

吃人到底有什么错？

许多生物—牛、羊、猪—如果不是因为我们饲养，就不会存在，但这就给了我们屠宰并吃它们的权利吗？如果是这样，我们可以听取斯威夫特的建议，为饲养食用儿童的人辩护。当然，这个观点很荒谬。仅仅因为创造了某些生命，我们还没有毁灭他们的权利—当然没

有，如果被创造的个体拥有他们自身的利益，那么可以论证，动物和婴儿同样也有。即使毕加索创作了一幅伟大的作品，受到数以百万人的欣赏，毁坏他自己的创作也是不对的。

当然，我们许多人，都在力图证明无痛苦地杀害非人类的动物作为食物是正当的。假设有一种“超级物种”会饲养人类，认为我们人类这个小物种，如果无痛宰杀，不会有什么损失。这就能证明吃人的正当性了，虽然不是用人类来证明。“超级物种”的观点，也许能正确地鼓励我们不如此随意地对待吃人。

一个人的肉，对别人来说也许仅仅是人肉，这对于抵制人肉馅饼、智人奶酪、人肉罐头，有着标准且实用的理由。

如果我们接受吃人仅仅作为令人愉悦的烹饪方法—或许不是很愉悦—那么我们是从总体上贬低了人类的生活。如果只允许吃那些自然或意外死亡的人—附带着“自愿捐赠食用”的标签—我们看待其他人的方式可能会更糟。看待的方式会随着烹饪的方式而改变。有些人会辩称，某些色情文学提倡男人把女人仅仅看成肉体，这也贬低了女性的人格。一旦我们接受了人肉烹饪，或许从此会把其他人看成肉块和商品，而不是人类。但这可能吗？这仅仅由于我们看待的是遗体，那么为什么我们对活着的人也要尊重呢？

对人的尊重包括对身体的尊重—可以延伸到对遗体的尊重。假如仅仅为了提供多样化的餐饮选择，就把人类遗体悬挂在肉铺里，或者在超市货架上摆着人肉罐头，那就损害了这种尊重。

请想象一个养火鸡的家庭，他们给三只火鸡分别取名为露辛达（Lucinder）、路德维格（Ludwig）和露德米拉（Ludmilla）—养肥它们好过圣诞节。当圣诞节到来，这家人却很难再忍心吃掉露辛达它们。因为有了名字，使得三只火鸡被当成了人类的家庭成员。

人类有时也会丧失人性，放弃尊重，把人的地位下降到一捆肉，

比如就算面对面，也仅仅用数字来称呼他们—就像某些集中营里发生的那样。比如，当患者被医生随意称为“阑尾病人”或“疝气病人”时，也会面临失去人性的风险。这些例子是多种多样的，根据环境、动机和感知而有所不同。人类有时会当然地被当作肉体对待。有位名叫斯特拉克（Stelarc）的艺术家，亲身尝试过一次街头悬挂，用钩子刺穿自己的身体，悬挂在纽约市的高处。他是在侮辱自己吗？不清楚，他仍是自由的代言人，把自己的身体当作明确的艺术对象来使用。

我刚才描绘了肉铺中悬挂着人类遗体的场景，那确实会让人非常不舒服。但是，对那些愿意在自然死亡后被吃掉的人，我们也表现了道德错误吗？—如果给予适当的规定和处理权，这种愿望应该被尊重吗？我们对于这种愿望有着与生俱来的厌恶，但是这里有不道德的地方吗？

尊重有各种各样的表现形式。想象这样一个社会：人们可以自由选择自己的生命和遗体该被如何处置。这就像今天我们尊重人们自由选择被火化或土葬一样，我们甚至还能接受一些母亲分娩后煮食胎盘。在那样的社会里，我们也可以选择自己死后被吃掉。也许，那里会有一个极其庄重的用餐仪式，只有死者所爱的人参加。也许这个仪式象征了终极和永恒的结合，与死去的人永远“相连”。在这样的社会中，如果不举行这种适当的仪式，人们会认为自己无法善终。用餐可能与宗教整体上认为肉体隐喻了生命有关。有些人认为，这样吃掉他们比向献祭神明更有价值。另一些人，这会生命看成艺术品，就像小说和音乐一样，比如有美满的结局。

提出这种社会的建议，在今天会被嘲笑、唾弃，任何心理正常的人都不会接受。但是它本身不代表这种社会有道德错误。让我赶紧补充一点：它不会陷入道德相对主义。这种情况根本不会发生，因为在证明用餐仪式是否正当时，我们根据不同背景，会加入某些已被公认的价值观，比如尊重逝者的心愿，与亲人相连，表现出大爱。但是，这种仪式，的确会提醒我们可以用不同的方式表达对人的尊重。

在这个高度重视道德的时代，食人有可能是一种重要的道德实践。此刻，你可能会想到E. M. 福斯特的劝诫："联系，才是一切（only connect）。"在这里可以理解为同情、结合、尊重他人的意愿。你还可以在这里添加更多的文学修饰。在前面那种仪式中，那些尊重吃人和被吃的人，确实也听从了福斯特的劝诫：

"联系，才是一切。"

74 你选择现在痛苦还是未来痛苦

有些人活在当下，有些人活在过去，有些人活在未来。这样说有点夸张，因为我们要对这三种时态都有所了解。但是，我们确实知道的是，人们往往更关注自己生活中的某一时期。这里有一些极端的例子。

"过去先生"关注过去—他如何赢得了这枚金牌，创立了自己的公司，并且拥有码头里最大的游艇—或者（甚至可以说"还有"），他可能会重温过去的悲剧：失去了游艇、生意和妻子。除了回忆，他所经历的一切都无关紧要。他明年、下个月，甚至明天要做什么？这无关紧要。这种态度在老年人身上最常见。

"现在小姐"活在当下—活在此时此刻。她不会徘徊在过去的成功和失败当中。现在小姐想做就做，未来的计划根本不重要。她只是投入此时此地她正在做的事情当中。

"未来女士"倾向于未来。和现在小姐一样，她对过去视而不见。像过去先生一样，她很少关心现在。相反，她为了她的计划而活，为

事情将来的好坏结果而活……她对下个月的假期十分期待，但是假期一到，她就开始烦恼假期会结束。

过去先生、现在小姐和未来女士，都是人们各种倾向的极端例子。如果考虑到正在发生事件的集中性和连续性，比起过去，我们往往更关注现在与未来。

请思考以下这种情况。你会因为一项重要的手术而遭受极度痛苦。我敢打赌，你宁愿这些痛苦发生在过去，已经结束了，而不是发生在未来。或者说，一些美好的经历会让你感到困惑。我打赌，你宁愿它们还没有来临，而不是已经过去。

我们为什么宁愿痛苦是在过去而不是在未来？为什么宁愿快乐是在未来而不是在过去？

通常，我们认为自己随着时间的推移还是同一个人。你的记忆逐渐变得清晰，然后衰退，个性会渐渐形成，环境会发生巨变，你的内心在呼喊：“但是，这仍然是我！”这仍然是我，无论我的头发变得多么花白。假如我还是我，是贯穿在生命中最多的那个我—是的，我们对于这个普遍的信念和感受都会有困惑—我难道不应该同样尊重我，尊重我的存在，无论何时吗？如果随着时间的推移我还是同样的自己，对过去的痛苦和未来的痛苦有着同样的关注—并被过去以及未来的愉悦所感动—这似乎是最合理的看法。事实上，十年前的自我应该和十年后的自我保持相同的重要性—事实上，还有现在的自我—因此，我能不能说：无论时间如何流逝，难道不应该关心永恒的自我吗？我难道不该成为“永恒先生”“永恒小姐”或“永恒女士”吗？

在某些程度上，我们对过去、现在和未来的不同态度，可以用“不确定性”来解释。我现在承受的痛苦，比我下周承受的痛苦要大

得多，因为我也许可以阻止后者发生，或者，由于某些原因，它也许不会发生。这可能就是我们看待过去、现在和未来不同态度的关键，相比于未来的痛苦，我们更应该对过去的痛苦感到担忧—它们确实已经发生了。然而，我们大多数人宁愿是过去看牙医，而不是将来看牙医。带着那种疼痛，我们忍不住大喊：“谢天谢地，都结束了！”

毫无疑问，我们都有时间偏好。我们宁愿坏事已经结束，我们更爱即将到来的、正在发生的好事。但是，目前找不到合理的理由能够证明这些偏好的合理性。事实上，如果我长期保持同样的自我，就好像这些时间偏好都是偏见—对我现在生活的贬低，对我未来生活的赞美。

有些人认为，我们应该克服这些偏见。按照这种看法，如果我们丧失了记忆和医疗记录，目前还不清楚我是昨天遭受痛苦，还是明天将要遭受，如果你希望最后证明你的痛苦是昨天发生的，那你就错了。无论哪一种结果对我都很糟糕。如果你听到你的孩子、父母或爱人在某个遥远的地方被虐待杀害，但是对于这件事是已经发生还是将要发生还有些不确定，无论是哪一种情况，你不是都会一样感到痛苦吗（假设我们忽略了“没有发生”这种情况）？

* * *

站在“时间之外”的角度看，我们都是永恒的，但我们生活在“时间之内”，未来的事情会变成现在，然后变成过去，这确实令人难以捉摸。有些人认为，我们的时间偏好确实表现出了前后不一致。请思考你经历过的两种痛苦，程度和时间都一样，唯一的区别在于，一种发生在昨天，已经过去了，而另一种明天才会发生。比起未来的痛苦，你明显更关注过去的痛苦，这是不是违背了同一性呢？

答案是，反对的人忽略了一点，你无疑更加关注过去的痛苦，在它即将到来的时候，也在它出现和发生的时候。过去的痛苦比起未来

的痛苦显得不重要，是因为当过去的痛苦还是未来、现在的痛苦的时候，你曾像现在对未来的痛苦那样更加关注它。而现在，令你如此痛苦的是未来的痛苦—当它发生时你会更加痛苦—它一旦发生，成为过去，最终会让你不那么关注它。

如果我们从现在向后撤一步看，我们的时间偏好似乎能回避违背整体性的指责。当然，这并没有触及我们仍然有偏好的事实，认为我们未来的经历比过去的经历更重要，从我们现在的立场来看。目前还不清楚这些偏好是否合理。也许没有什么能比这更能为之辩护的了。也许它们确实仅仅是偏见—或者仅仅是事情的本来面目。

消除我们的存在，为我们各执一词的时间态度提供了一个鲜明的例证。许多人惧怕死亡，尤其是在他们相信死亡即将毁灭一切时。他们在未来不再存在，这就是导致巨大痛苦的原因。诡异的是，他们很少对在出生之前没有存在感到怀疑，也就是说，他们在出生之前也不存在啊。这也是一种偏见吗？或者在古罗马诗人卢克莱修（Lucretius）看来是这样—他说，我们应该像对出生之前漠不关心那样对待死亡吗？看起来，在生前和死后两种情况下，我们都会受到伤害，一种在受到伤害的时候我们没有意识到的伤害。然而，这里可能有一种不对称性—很容易想象，如果我们比预期寿命多活了很多年，会是什么样？而要理解过去的我，许多年前出生的我，是多么不容易。而且，对那些从未出生的人来说，要理解他们所遭受的伤害就更难了，毕竟他们缺乏存在的基础（见第3节），所以我们出于理性为什么要关注他们呢？不过，我们关注的范围，决定了我们如何看待孩子和生什么样的孩子（第83节将会讨论）。

然而，如果胎儿时期的不存在等同于死亡—我是悲观主义者—我想知道，我们在死亡时失去生命的痛苦，是否也不应使我们对出生前缺乏生命的感觉变得模糊。我们是否应该为自己在出生之前错过的东西而烦恼？我们出生得太晚了吗？我们死得太早了吗？

在第9节，我们看到自己是如何被人伤害的，即使我们没有意识到这种伤害—例如，汤姆这种人的偷窥行为和你从未发现过的背叛行为。我们可以扩展这种想法：仅仅因为我们死后缺乏了存在感，失去了对所失去的东西（存在）的感受，不等于剥夺更多的生命没有伤害我们。前文（见第16节）提到过，即使住进坟墓那样“美好而安详的地方”，我们却还是会成为父母。那么，不管死后的世界多么美好、安详，我们还是会受到伤害，无论是有人传我们的谣言，有人没遵守对我们的承诺，还是仅仅因为我们错过了生活的美好。

我们可以用乐观的态度结束这场讨论。说起来，矛盾的是，即使当我们不存在了，我们的生活仍有可能收获美好—努力策划的项目最终会结出硕果，心爱的花园能被人悉心照料，濒危的鲸鱼能得到拯救。

无论乐观与否，都需要一个永恒视角来正确把握生命的整体价值、形态和特征。这就是为什么，当我们爱的人行将就木，我们之间的不和、愤怒和争吵，不应该被看作一生关系的定论。“临终遗言”不能代表所有的话语，同样，我们的临终遗言、想法和个人总结，也不是我们全部生命的真实启迪。不幸的（更有可能是幸运的）是：当我们能用永恒视角看待自己的整体生命时，就不太可能由我们自己来做主了。毕竟到那时，我们早已不复存在了。

75 出售：瓶中精灵

请允许我向你们介绍精灵小姐。她是一个法力无边的精灵，就住在你面前的这个瓶子里。“消费者须知”标签上的内容还有待解释，因

为她是第一次在市场上出售。买下她，她就能给你任何你想要的东西，无论是名声与财富还是爱情与成功，或者只是为你提供舒适的生活，打理你的花园。这是众所周知的事实。此外，她的购买价格可以由你任意选择。精灵小姐会给你任何想要的东西，所以，你甚至现在都不用马上付钱，打欠条也是可以的。一旦你拥有她，她就会用魔法变出任何你想要的金额。

现在，让我们看看“消费者须知”。但要提醒和警告的地方是，无论谁买下了这个精灵，为了避免永恒的折磨与诅咒，都必须在某一阶段以低于他买入的价格卖出去。任何潜在的购买者，都必须被告知这一重要条件。在了解这些以后，你愿意花多少钱买下精灵小姐？

很明显你不会拿出最小面额的货币—1分钱，那样你就永远无法以更低的价格卖出她，你将会受到永恒的诅咒。（我们假设你和其他人原本并不会被诅咒。）你会用2分钱买下她吗？那么，你就得在某一阶段以1分钱卖掉她—而下一个潜在的购买者，会因为花1分钱买她而发疯，因为之后要怎么卖掉她呢？

当然，你会遇到风险—风险很大吗？—用1000元买下她，心想有人会用999元从你手里买下她，因为这人会觉得还会有人用998元买下她，以此类推……但“以此”并不能类推。假如，仅仅是假如，所有潜在购买者都是理智的、有远见的人，不太想受到永恒的折磨，那么就没人想买下精灵小姐，无论价格高低。

和许多的哲学悖论一样，这里会有一个故事，经过片刻反思之后，我们又陷入了困境。事实上，如果某个人目前拥有精灵小姐—你为什么看着我？—他就已身陷囹圄，除非有别人想要帮他逃脱，冒险为他接盘。

你也许会觉得，这又是一个疯狂的故事。这有什么关系呢？那么，我这就提出一个问题，就是“对未来思考多远才是合理的”？随着

瓶子精灵的出现，我们轻松地拿出了“理性”和“远见”，接着得出这样的结论：用100万买下精灵小姐是很疯狂的行为。太疯狂了，因为打这儿起一步步推下去，有人会清楚地发现自己无法以1分钱卖掉她。但考虑到那么长远以后是否合乎理性呢？

考虑多远的未来才是理性的呢？

事实上，花100万买精灵小姐是不理性的吗？记住，你答应了这笔交易，得到了精灵，再让她用魔法变出100万给你。如果对你来说，花100万元买下精灵是理性的，那其他人大概会认为花费999999元从你这里买下她，同样是理性的。这种信念的根据是你花了100万买下精灵，购买者会认为他也可以用999998元把她卖出去。毕竟，100万和999998元差不了多少。有趣的是，一些人眼中的理智以及最理性的东西—一部分是由其他人眼中的理性决定的。当然，当我们预期精灵小姐的交易价格在不断减少时，我们就会越来越不确定有没有“理性”的购买者。

如果你想购买精灵小姐，你需要别人效仿你。但在某些情况下，你想要的也许完全相反。例如，为了当上古老的内米神殿的神父，你必须杀掉前任神父。如果你认为担任神职是理性的决择，那么，如果其他人试图效仿你的做法，你就会有危险，遇到大麻烦。

精灵的案例会让我们好奇：“未来会在多大程度上影响我们现在的行为？”人们为了度假而存钱，如果再多存一年，他们就能过一个更美好的假期。假设你有一瓶越陈越香的酒，为什么不再等一年—一年又一年……再喝掉这瓶酒呢？当然，我们也许会发现不同程度的不确定性，比如，瓶子有破碎的风险，但是这种对未来的不确定性，是不是决定我们能看得多远的主要因素呢？

如果你五年之后开了这瓶酒，也许会后悔没有等到第六年，那时候也许风味会更好。如果酒可以无限提升品质，如果你是永生的，你就永远不会开这瓶酒。好吧，你永远不会喝这瓶酒；如果做出某些非理性的事（你知道未来会后悔的事），而你认为你应该获得最大的满足，那么你就会后悔喝了酒。但是，这种判断是错的。

这儿有个更常见的例子。人们觉得可以买到性价比更高的电脑。如果他们被这种想法所支配，他们就会把买电脑一直拖延下去—直到永远。他们总是会意识到明年还会有性价比更好的选择。追求理想化—无论是电脑、美酒佳酿，还是最好的爱人—这不仅会导致我们找不到理想中的事物，也会导致我们失去享受美好事物的机会。概括地说，这种紧张感就存在于“好”和之后的“更好”之间。这里还有一个例子：慈善信托悖论。

假如你有一笔钱，比如说500元，现在你可以向一个可靠的慈善机构捐款，拯救一些人免受饥饿。这么做很棒—但也许推迟捐赠会更棒。如果在慈善信托基金中投资，再加上可能降低的营养支出成本，那么这些钱的回报如果在遥远的未来捐赠，可以拯救更多的生命。如果更多生命以这种方式被拯救，你不应该让人们为了其他人更美好的未来而挨饿吗？但那个“未来”永远不会到来，因为原则上，这一论点可以反复应用。尽管投资得到了回报，那笔资金会继续在信托中积累。

这些例子说明，寻求最大的满足通常是非理性的行为，无论经济学家是怎么跟你说的。理性一般要求我们要勉强接受目前足够好的东西—为了“满足”。对我们自己而言，满意也许被视为体现节制战胜贪婪的美德。对于别人的援助，体现了被当下痛苦的人所感动的美德，而不是未来未知的那些人感动。

遥远的未来对一些人来说非常重要。臭氧层损耗、污染、核废料：人们越来越担心子孙后代。然而，基于对未来几代人的利益变化

的预测，这种担心可能会使资源和注意力从现在遭受痛苦的人身上转移。此外，对造福后代的关注鼓励了当前社会政策的改变。这种变化几乎明确表示，未来出生的人和已经出生的人是不同的。矛盾的是，未来的个体通过产生不同的未来个体得到了帮助—对那些因此不会存在的人来说，几乎没有什么好处。当面临决定是否怀孕以及何时怀孕的困境时，那样的考虑也会出现（见第83节）。

为遥远的未来和不确定的利益做出牺牲，无论是对我们自己还是对后代来说都是不理性的。这是一个程度的问题，但正如约翰·梅纳德·凯恩斯那句著名的玩笑所说：“长远来看，我们都已经死了。”的确，在精灵小姐的帮助下，凯恩斯没有把永恒的诅咒列入他的计划当中。然而，他这句玩笑提醒了我们，没有完美的远见，也没有完美的理性，我们仅仅是有限的人类。

尽管我们的生命有限，但满足于还不错的现状，总是比拖延、等待未来更好的结果更加合乎理性。并且，想一直等待最好的，代表你什么都没等到。

76 从武器交易到桃色交易

“当然，我们在专业上是过硬的。”戴着茶色眼镜的女人微笑着说道。

“当然，”丹（Dan）懒洋洋地含糊说道，“但你为什么要好吃好喝招待我呢？怎么着，你主演的连续剧需要我关照吗？”

女人说道：“你可能有种结果是被媒体曝光，这易如反掌，这取

决于你今晚的决定。”

丹没有理解她话的意思：他已有一丝微醺，身边还围着迷人的女招待，难免会分心。

“是的，我们了解你的爱好—‘帮助’漂亮女孩进入演艺圈。你是个很有意思的人，丹。我们的媒体研究员对你生活的方方面面都很感兴趣。”

丹突然冒出一丝寒意，瞬间清醒了。他注意到自己的双颊一会儿因恐惧而苍白，一会儿因尴尬而绯红。

“可是，可是……听着……”

“别怕。那些武器交易你并没有做错—你的私人投资和小过错别人不会在意。你想说的是这些吧？我完全同意。这就是我请你来的原因。”

丹点点头，但觉得要松一口气还太早。

“放心吧，丹，我们公司站在你这边，但其他人就不是了。报纸已经向我们提供了大量关于你私生活的线索。政治上讲，你是一头重要的猎物。现在，如果你愿意为我们捐款—不少钱—我们要确保媒体研究员不会把你卖了，我会让他们寻找其他猎物。”



“如果我无法拿出这笔勒索金额……捐款呢？”

“那么，记者只要做他们要做的事，各尽其责。”

“但这是勒索啊！”丹暴怒道。

“好啦，丹。注意你的言行。把这当成一个从天而降的好机会吧。我们都希望社会明天会更好，我们可以一起创立勒索公司，口号就是：‘掩盖你所暴露的。’无论你的生活暴露了什么，我们都帮你掩人耳目—比如一笔大额捐款。这是一项很有价值的服务，你肯定无法拒绝。”

勒索有错吗？

勒索是违法的，也是不道德的。勒索者向客户保证“不会有人受到伤害”，他们觉得这是勒索的好机会。然而，一旦勒索公司泄露秘密，那么被勒索的人就会成为受害者，但是勒索公司在曝光和不曝光之间提供了有价值的选择。诚然，不泄密的选择需要付出大额捐款，但为了人民知情权的泄密选择，不用花一分钱。不过，很多人宁愿花钱，也不愿被曝光。

让我们先关注道德问题。勒索者提出的两个条件，其中的因素是分别合乎道德的。揭露真相没有错，为了自身利益付出捐款也没有错。因此，可以说在两种道德选择之间进行选择，也一定是合乎道德的。

我们可以立刻反驳这种观点。开车在道德上是允许的，但在喝酒的情况下就不能接受了。接吻令人舒适，但如果一方吃了大蒜，就不那么舒适了。欢笑当然是纯真的，但在葬礼上就不那么纯真了。喝酒、吃大蒜和参加葬礼，本身是成立的，但是与驾驶、亲吻和欢笑结合起来则不然。这些组合，缺乏其单独成分的可接受性—我们可以简单解释原因：醉酒驾驶是危险的，接吻的一方吃了大蒜会刺激另一方的感官，葬礼上的笑声冒犯了逝者家属。

在勒索中，允许勒索在道德上不被允许的理由是什么？有一种答案是：如果不答应勒索者的要求，被勒索的人会因为不必要的曝光而受到损失，另外，如果答应要求，他们将蒙受金钱损失。然而，还有很多具备这种特征的组合，表面上都是道德所能允许的。“如果你再喝酒，我就跟你离婚。”“如果我没有拿到年终奖，就辞职去国外工作。”“如果税率提高，我就去国外开分公司。”的确，后两个例子在这几年体现了民众对金融资本的厌恶，但是，资本主义社会的理念是尽量鼓励竞争，包括尽量减少合法纳税。不过，最近的研究表明，英国和美国的贫富差距正在持续，即便资本家获得了收益，也没有惠及穷人。

为了解决这个勒索难题，我们必须先放弃以上观点，即接受“勒索的构成条件在道德上是被分别认可的”。我们举两个极端案例，与我们勒索事件的男主角丹有关。

先看第一个极端案例。丹参与了一些非法的武器交易，应该被曝光。这会使当局多加关注，促进法律的完善。也许丹的行为确实属于犯罪。在这种情况下，勒索是错误的，因为勒索者愿意与丹一起掩盖真相。勒索者应该公开这些活动，而不是试图通过保密来获得经济利益。丹可能会为隐瞒他的活动而付出代价；但是，不管他是否这样做，他都应该被曝光。

再看第二个极端案例。丹没有卷入任何侵害公众利益事件，他一直身陷一些私人的性过失，如果公开，会使他难堪，但对谁都不伤害。在这种情况下，勒索者试图通过做一些错误的事情来赚钱—公开羞辱丹。当然，丹可能会为了避免丢人而付出代价；但是不管他是否这样做，他都不值得被曝光。

在这两种情况下，勒索者在做错误的事，要么掩盖应该被揭露的事情，要么通过威胁来曝光那些应该被掩盖的事。这就是在非极端案例中勒索行为错误的地方—但是，人们对于正确的事也许很难评估。比如，有第三方发现一些教会人员偷偷招妓，而那些谴责毒品的政客，反而知法犯法。有时，曝光这些事情是对的，有时却不对。曝光或不曝光的理由，不该是曝光者潜在的经济利益，而应该是行为是否正当。

因此，就是这样的，丹的桃色交易就是一个错误动机下的场景。导演应该根据所扮演角色的适合性来挑选女演员，而不是她们作为床伴的适合性（除非是为了情色电影试镜）。用人单位应该根据应聘者的工作能力来决定，而不是他们的“同学关系”。

先前提到的案例和勒索之间有些类似的地方—如果没有年终奖，

投资经理威胁要辞职；资本家们会去别的国家办厂，除非税率降低；还有说要离婚的妻子，如果丈夫继续酗酒呢？这里就出现了灰色地带—有时我们把某些行为当作勒索，至少是有效勒索；有时，某些行为是可以允许的。某些投资经理会为国家的财富做出贡献，至少在某种程度上是这样。董事们的本意是通过合理纳税来经营公司；如果另一半是醉鬼，我们就会觉得婚姻完蛋了。当然，还会有其他因素：经理的要求也许太过分了—这有点儿像勒索；资本家对他们服务的社会无法做到忠诚；而在黯淡的婚姻中，配偶没有表现出适当的关怀。

这个勒索难题告诉我们：我们应该出于正确的理由去做事情，而这些正确的理由通常不涉及纯粹为了私利而做出的威胁。当然，这也给我们留下另一些难题：决定我们行为真实确定的理由是什么？我们真正的动机是什么？是什么决定了动机是对是错？我们再一次走进了灰色地带，而不是非黑即白的结论。

77 爱情是荒谬的吗

恋爱中的人常被比喻成疯子—头脑发热—这不仅仅因为爱人们的亲吻，轻咬，低声呼唤的可笑昵称。情人眼里看到的，全世界根本看不到。这就是疯狂的地方。

莉莉（Lily）找到了她的爱人伦尼（Lenny），他是如此的迷人、帅气，他身上的一切都是她梦寐以求的。在莉莉的眼中，伦尼锋芒毕露，想法不同于人—至于那迷人的微笑，好吧……然而，绝大多数人都觉得伦尼并不好，不光懒，嘴还有点儿歪。奥托内（Ottone）凝望着波佩亚（Poppea）：她迷人、美丽、性感而又大方。然而，绝大多

数人认为，波佩亚控制欲强、爱耍心机，还有点儿胖。

恋爱之人是盲目的，看不到绝大多数人看到的东西。“爱不是用眼睛看，而是用心瞧。”爱神丘比特往往被描绘成一个盲人：经常无视约束和规则。当然，对此有种快速直接的回答说：爱会逐渐激发一个人潜在的好的一面—好的对象，往往可以让另一半变得更好。

当然，恋人们往往渴望拥有彼此。我们渴望亲吻、拥抱以及更多。而且，如上所述，情人们都渴望追求完美。他们可能会把对方当作依靠，正如一句谚语所说，“情人之间没什么回旋的余地，跌落的余地却很大。”情人身上的缺点，反而会被正面看待。伦尼歪着嘴笑，在莉莉看来却格外迷人；而波佩亚那一点点体重问题，对于奥托内来说，让爱变得更加丰满。当恋人们感情融洽时，他们的表现与错觉是相辅相成的。

为什么奥托内看不出波佩亚爱耍心机的本性？“因为他在恋爱啊。”关于奥托内的疏忽或无视，答案就是爱。爱同样能解释他认为体重能让爱情更加丰满。然而，为什么奥托内会爱波佩亚呢？“因为他觉得他的爱人是个美丽、大方的女子。”这种双向的解释等于没有解释，这是一种循环定义—积极的表现是因为爱，但爱也是因为积极的表现。

这种关于爱的认识，产生了一个悖论。也许为了解决这个悖论，需要我们用时间的观点来看待恋爱中的角色—爱是会发展的。波佩亚身上的某种特征引发了奥托内的欲望，如果一切顺利，随着欲望的发展，他又会发现一些新的特征。事情就会螺旋式地发展—这些新的特征被美化和增强，强化了奥托内的冲动和激情；他的欲望喷薄而出，演变成一种更包容的爱。无论我们对螺旋发展和其他东西如何合理地解释，仍然会感到困惑：当恋爱中的人说他们渴望彼此时，他们渴望的到底是什么？

恋人们渴望的是什么？

至少我们不想让“欲望停止”。你可能渴望一次假期，但突发事件打断了你的想法，接着假期就被遗忘了。你渴望再喝一杯，但是眼前出现的醉汉让这种欲望产生了动摇—你又不想喝了。突发事件和看到醉汉终止了我们的欲望，但是这两者并不是我们欲望的对象。

请想象一对渴望彼此的恋人。人们往往相信，因为性高潮会直接满足渴望，所以恋人真正想要的是性高潮。然而，回想假期和喝酒的例子，这也许是个错误的想法。

如果欲望也是一种爱，那我们渴望的到底是什么呢？恋人们—借隐喻而言，用他们的眼睛囚禁了彼此，渴望拥有对方—但这时到底发生了什么？

也许，答案并不简单。当然，恋人们从对方的身体、思想和个性中享受愉悦；但愉悦的感觉，并不是唯一的答案；如果答案就是愉悦感，那么一台制造感觉的机器也能做到；但很少有人会迷恋追求一台机器—机器根本没有欲望。

和朋友一样，恋人们可能只是手牵手静静地走在林间空地，或一起吃饭，分享音乐。恋人会一起做某些事情，但不等于两人分别做了这些事情，精确而言，是“我们”做了某些事情—我们沿着海滨散步，我们在一个派对上（即使身在房间的不同的角落）。两个人也会一起下棋，但不会产生恋爱的感觉—棋手们也许仅仅是因为棋被联系在了一起。然而，两个（或更多的）恋人或朋友，也许会一起玩耍并感到愉悦—比如一起唱歌跳舞—好得就像是一个人。爱情当然不能等同于友谊，因为“我们”还包括亲密的身体关系。

爱的愉悦感—以及友情—同样需要交换。伦尼对于莉莉的愉悦通

常会增强莉莉的愉悦感，这又会增强伦尼的愉悦感—以此类推。无论我们盘旋得多远—据推测这一极限远低于“天空的极限”—爱人的亲昵提醒我们，爱是人与人之间的，为对方的乐而乐。这就是为什么在孤独的夜晚，拥抱孤枕也无法取代情人的温暖。

爱情通常至少需要两个人，而不是一个人—但这同样也产生了困惑。爱人想要的不仅仅是枕头，而当恋人们说“我们”时，他们会危及个人，个体会被吞噬。我们有时会听到哭声，“给我一些空间；让我做自己。”强者可能会吞噬或压倒弱者，哭泣的声音会被压制，但占主导地位的强者，现在是孤独的，不被人爱也不会爱人。我们人类的自我会失去多少，我们是否会陷入一种犹如上帝般占据主导地位的狂喜中—因为这事实上是一段不平等的关系。这种关系肯定会危及我们的个性化。也许这就是为什么某些宗教信仰者和神秘主义者，在期待通过上帝得到永生时，根本不期待个人的生存。他们会迷失在自我中。

* * *

爱情，通常会以领土的隐喻出现。17世纪的英国诗人约翰·多恩（John Donne）如此写道：

请特许我游走的双手，赐予它们自由，

前面，后面，中间，上面，下面。

哦，我的美洲！我的新大陆—

让-保罗·萨特—请回忆“自我”和不服气的玛丽（第54节）—的态度更加悲观和难以理解。性欲究其本质而言是不稳定的，在某种程度上也是矛盾的。当渴望另一个人的时候，我们要把对方变成物品、变成肉体，同时仍然希望那个人是一个自由人，自由地爱着我们。

作为恋人的我们，也许会说“我想要你的全部”。但是，我们怎样

才能拥有这个人，这个爱人，通过用他或她的角度来看这个世界呢？萨特因此开玩笑道：“足球的问题在于另一支球队。”然而，在一个自相矛盾的“理所应当”的情境下，另一支球队，对比赛和爱情来说则至关重要。

柏拉图则有着另一种描绘—恋人就是在寻找他们丢失的另一半。也许，这会引发一种对立统一双方的转变：我们最终发现了整体，个体却彼此迷失在了整体当中。

因此，对于爱的不同理解，导致了对它的不同描述，这样就会危及个性的存在—要么征服对方，要么失去自我。

关于爱情的比喻，还包括神秘的旅程。“良人属我，我也属他，他在百合花中牧放群羊，”《旧约·雅歌》中这样写道，“我的佳偶，你甚美丽，你甚美丽。你帕子下的双眸，好像鸽子眼，你的头发，如同山羊群卧在基列山旁。”

关于爱的困惑—不能仅仅用长得像山羊的美人做参考。早在萨特之前，约翰·德莱顿（John Dryden）55也谈论过恋人，他也有着类似的看法：

他们紧握，挤压，吐出湿漉漉的舌头，

人人都会用他们的方式博取对方欢心，

但这只是徒劳；他们只能在边缘游走，

因为身体不能被穿透，人也不曾失去身体，

当然，他们努力想要如此……

关于爱情的悖论对人人都很重要。最重要的是它引发了更多的困惑。在爱情的关系中，爱本身有着重大的意义，即便我们应该抽离出

来，认识到它的荒谬。

不仅仅是爱，我们生活本身包含的荒谬与不协调很容易被发现——假如我们跳出人类的视角，采纳了一种“宇宙视角”。这种视角正是其他生物所缺乏的。猪、鸽子和鹧鸪无法跳出它们的生活以避免做出荒谬的行为（在第91节我们会认识麦克塔格特的小猫“普希金”，它在这方面很有一套）。相反，人类意识到了相互冲突的观点。在生活中，想想看，当你在一次约会前刚好感冒了，或者在外出赴宴时发现了衣服上的污渍，你会感到尴尬。但你可以抽离出来，再次评估这些麻烦，在“宇宙伟大的目的”面前，这些是微不足道的。观念之间的冲突确实有些荒谬。但到底什么才是重要的事情呢？

对我们来说，重要的事情和“真正”重要的事情之间出现荒谬与不协调，比在爱与性、嫉妒与忠诚之间出现的荒谬与不协调更加重要。在这里，我们的反应可能也是不安的、不协调的。当你看见喜欢的人跟别人在一起时，你就会回想起那段深深绝望的、“苦闷”的日子；回想起当那个你从远处观察了几周、合你心意却“无法得到”的人接受你求爱时的那种狂喜。一旦想起后一种荒谬，虽然我们可能不会想起切斯特菲尔德爵士（Lord Chesterfield）的名字，但他那句著名的俏皮话却突然浮现在我们的脑海：

“在爱情中，欢愉是短暂的，情景是荒谬的，代价是恐怖的。”

78 明天你依然爱我吗

他们向彼此发誓，在生命的每一个时刻，除非死神把他们带走，

他们一定会相信、感知并渴望几周前他们所相信、感知和渴望的。与发誓本身同样显著的事实是，似乎没有人对他们的誓言感到诧异。

—托马斯·哈代《无名的裘德》（1895）

当我们知道事情在遥远的未来会改变时，我们所做出的承诺会让我们深感困惑。

恋爱中的恋人，翱翔在湛蓝的天空，放飞全心全意的承诺和奉献的话语，狂野而美妙。“我们是天生一对。”“我不能失去你。”“我们的爱永远不会消失。”从字面上来理解，这些都是假的，但恋人们会为彼此付出，试图传递真情；在寻求相互保证时，他们也会提出一些令人吃惊的问题：“当我老了，头发花白，你还会爱我吗？”“你是因为钱和我在一起吗？”“只是因为我很性感吗？”“如果我瘫痪了、瞎了、性格变了，你还会爱我吗？”

这些问题将会带来一种绝望的恳求：“我希望你是因为我而爱我，为了我这个人，而不是为了其他任何东西，只是为了我的真实本质。”这是一种危险的形而上学，它在牛顿的故事里出现过。如果我、自我、我的本质仍然存在，而所有其他的特征都改变了，我们还能看清楚什么呢？

当我们爱某个人时，爱的是什么？

想想看，我们是如何与世界上的事物联系起来的。我们想要一杯酒，但不是任何酒都可以。我们一定会想要一杯威士忌—而且是某一特定品种的威士忌，比如大力斯可（Talisker）56。在某种程度上说这种特定的规范消失了。只要杯子上写着“大力斯可”，它是指那种酒，还是这杯特定的威士忌根本不重要。这种特定的酒可以被其他酒代替，只要是你想喝的酒，我们与他人的关系往往就不同了。你想看

看你的孩子，不只是长得像你的孩子，从这种意义上来讲，你的孩子是不可替代的，无法被复制—不像威士忌。

可替代和不可替代的区别与物体和人的区分并不一致。一方面，一些物体是不可替代的。你在寻找你父亲那块特别的手表，而不仅仅是任何相似的手表。你想拥有原创音乐或绘画，而不是赝品，即使你无法区别它们。另一方面，一些人是可以替代的。你只需要一个送奶工送牛奶，而不是某个特定的送奶工—除非这个送奶工是你的情人。情人在这个分类中通常是不可替代的。你爱的是温思罗普（Winthrop）。如果他有个双胞胎兄弟，你喜欢的仍然是温思罗普。如果温思罗普不在了，你不会跟他的双胞胎兄弟凑合。提醒你，你也许只想要一个男人或女人。那么任何人，只要有合适的外貌、魅力、耐力或其他什么，都可以互相替代。

不可替代性强调了特定关系是如何建立的。当一对恋人在生日派对上第一次相遇，从那时起，他们的生活就彼此交织在了一起。他们之间特殊的关系，比如因果关系，是无法被复制的。

这些都不能让人拥有一种“自我”或“本质”的感觉，这与两个人的性格无关。在最好的情况下，这代表一种热情的乐观，那就是恋人们的生活交织在一起，确保了性格相合，幸福地携手前行。也许对于世界的不可预见性和变迁，对于熟悉的人的性欲的减少，以及两性情感发展的差异，会动摇彼此的信念。我们想生活在一个虚构的世界中，借用柏拉图的比喻（上一节提到过）来说，恋人就是在世上寻找我们丢失的另一半。当婚姻遇到波折，我们就会开始嘲讽道：“婚姻可不是一个词，而是一个长句子。”

当我们参演一出戏剧，可能会在表演中迷失自己。尽管意识到舞台上的环境，我们依然难以抑制地被舞台上的角色所感动。这种“虚构的感觉”（第86节）最终会带来一种哲学上的困惑。我的看法是，这种虚构在爱情中会过度泛滥，从而产生有关性欲的虚构主义。当处

在恋爱中时，我们通常无法控制自己的情感，而且相信爱情是永恒的，尽管我们清楚人是一种短暂的、善变的动物。激情过后，感情就会发生变化，甚至，第二天早上就会变。

提醒你，我只是个男人—而且人类情感也可能会取决于这一点。一种论点是否可靠—比如地球绕着太阳运行，折磨孩子是道德错误—并不取决于男女是否进行了参与和判断。相反，我们显然不能保证男人和女人对于爱情、性欲和繁荣的理解都是一样的。女人和男人在很多方面都有明显的差异。而且，正如人们所说的，“差异万岁。”

79 我知道我在想什么吗

哲学家往往被看成说胡话的疯子。至少以下这些观点，至少有一部分会让许多人（无论哲学家还是非哲学家）觉得这些家伙都疯了。

我可以知道别人而不是自己在想什么，说“我知道你在想什么”这话没错，而说“我知道我在想什么”就有问题了。

在序言中，我们介绍过说出这句话的天才哲学家，没错，就是维特根斯坦。为什么他会说一些明显有问题的话呢？当然，我唯一所能知道的，就是我在想什么—我在思考。然而，我们通常会装出一副知道别人在想什么的样子，我们真的知道吗？甚至，我们能知道别人正在思考吗？好，开始思考，引导我们自己去体验所有包含意识的经历—感知、希望和恐惧，还有思想。毕竟，我们无法进入他人的意识。至于“别人的意识”，据我所知并不存在。

如第47节提到的，笛卡尔对梦境表示过怀疑，他怀疑除了自己的

存在和经验之外还有什么—直到他满意地证明（或者他是这样觉得的）了上帝的存在，由此他认为，外部世界和其他人确实存在—没什么值得纠正的，上帝不会欺骗他。在他满意地证明上帝存在之前，他还是个“唯我论者”—认为只有他和他的经验是存在的。

即使在今天，当我们对物质对象—如黄油和大脑、山脉和季风有一定了解时，我们也会有这样的感觉，我们还是会怀疑其他有意识的生命体的存在。我们只看到别人的行为，从来看不到别人的经验。当然，在写这些时，我会假设我在对着其他有意识的生命体说话：好吧，也许—只是可能—有些人正在读这些话。

伯特兰·罗素曾在一篇文章中向读者表示，他认为唯我论是正确的。一个美国女人来信说，当她得知罗素是一个唯我主义者时是多么欣慰，而且宣称“我也是一个唯我主义者”。如果你读到这儿笑出声来，那你就了解什么是唯我论了。当然，这位女士是真的蠢，还是在讽刺罗素—我们就无从得知了。

因此，我们遇到了一个自相矛盾的难题，它处在笛卡尔的观点和维特根斯坦的观点之间。

我知道我在想什么吗？我知道别人在想什么吗？

先看第一个问题，请思考任意一种包含意识的经历。笛卡尔是这样说的：“我可能会误会我的腿有没有受伤，无花果、农场和鱼是否存在—它们可能是我想象出的虚构事物—我知道，至少在我看来，我的腿似乎受伤了，似乎确实有无花果、农场和鱼。在这一点上，我不会搞错。”

维特根斯坦的回答是：“我们只有在怀疑是可能的情况下才能获得知识。当我处在痛苦中时，我无法开始思考我是否犯了错误。”所

以，他说："我无法得知我正处在痛苦中。"—尽管我可以把这些话当成段子看待（你会想，哲学家的笑点不过如此）。或者，我强调一点：当别人怀疑我时，我会感到痛苦。当"我知道"被添加到"我正处在痛苦中"，我与痛苦的关系再没有什么可以讨论的了。如果"我知道"被用在它的普遍意义上，那么以下两种说法—"我知道我正处于痛苦中"和"我不知道我正处于痛苦中"—就是无稽之谈。同样，"美德是黄色的"或者"美德不是黄色的"也是无稽之谈，除非它们能解释美德是无法被着色的实体。

当我们正确谈论人们知道或不知道事物的时候，在"知道"的正常意义下谈论他们的证据、所看到或听到的东西，这是可行的，无论他们的知道是肯定的、猜测的还是假装的。但我没有证据表明我处在痛苦之中，或者证明我正在想明天天气如何。我很可能猜对明天的天气，但猜的不是我现在的想法。我可以疑问我的腿是不是断了，但我无法知道我的腿是不是在疼。

当然"知道"可以用在其他的感觉上，但我们需要让那些感觉清楚一些。当人们叹着气说"战争就是战争"，他们没有在逻辑上指出战争和战争是一样的。他们是在对战争的肮脏、罪恶表达一种无力、绝望的感觉。

也许使用"我知道"，在表达"我知道我在想什么"或"我知道这很痛"此类想法时，强调了我对自己某些心理状态的特殊权威。让我们称之为使用"特权"，相对于使用"证据"和普遍权力。维特根斯坦和笛卡尔这下可以同意了，我们知道，在使用特权时，我们是在思考"我们处在痛苦中"……关于它们问题的争论已经消失了，但笛卡尔可能会误认为他从证据中得知了他目前的痛苦。

* * *

然而，还有下一个问题。我能知道其他人在想什么吗？反驳的人

说：我不能—但是，我们再次必须清楚地了解“知道”的用法。使用“知道”的证据，需要怀疑的可能性，所以我知道他人在思考，并知道他们在想什么至少也是有可能的。矛盾的是，这仅仅是因为我们可能会误解这些事情。当然，这并不是说我们从来都不知道别人在想什么，他们在想象什么，他们是否处于痛苦中。

当然，我们无法从特权的角度了解别人的想法。这是一个逻辑问题。这归结于一个事实，我当然不是因为你的痛苦而感到痛苦。你对维特根斯坦的思考并不意味着我在思考维特根斯坦，用数字同样的思想。但那不应该使我们得出结论，说证据表明我不知道你在想什么，或者证据表明我不知道你是否处于痛苦之中。一个人可能会向你敞开心扉—可以说—你很清楚她在想什么，她在经历什么痛苦，她的快乐是什么。很明显，她的想法并不是你的想法；她的痛苦不是你的；她的快乐不是你的—虽然在某种意义上，你也许会有类似的想法，感受她的痛苦和快乐。

一种可能的回应是：“我对她的想法和感受的了解是间接的”。但是对她的想法和感受有直接的了解是什么呢？在“知道”的证据意义上，即使直接了解自己的想法和感受，也没有任何意义。在“知道”的特权意义中，我会成为她，表达她的想法和感受—而这是不可能的。

维特根斯坦的观点是他自己总结的，实际上被浓缩了，“一整套哲学浓缩为几句语法”，而“语法”在这里是指“逻辑”。然而这也许并不会让我们满意。即使在逻辑上，我不可能体验你的想法和感觉—唯一相同的想法和感觉—我可能是因为缺少某些东西遇到了这种不可能性：“只要我能进入你的想法”。

我感到痛苦—无所适从—因为我不能在你的思想和感情中处于特权地位，如同我对自己的思想和感情，就像想让一个三角形有四条边一样荒诞可笑—就像当我激动时，却不确定是我在激动一样，根本不可能。“只要我们能够平息对不可能之物的渴望。”这句话可能恰恰表

达了这种渴望。

80 对女人吹口哨是不对的

屠夫、烘焙师和蜡烛匠人—或者商人、导演、出租车司机—通常并不会因为被当成“工作对象”（如果我能这么称呼）使用而抱怨。但是，某些女性，尤其是那些被冠以“女权主义”之名的女性，却会因为被当成“性对象”而愤怒声讨。她们说，男人频繁地（幸好不是始终）这样对待她们，在工作中、在街头，甚至在床上。男人都是衣冠禽兽，随时准备扑向女人，把她们当成盘中餐。事实上，在两性关系当中，女性似乎只是：

欲望的对象。一旦欲望停止，就会像个被榨干的柠檬一样被抛弃……一切道德动机不再管用，因为作为欲望对象的她，变成了一件物品，可以被任何人如此对待。

奇怪的是，这段引文—当然，有些改动—并非来自一个极端女权主义者，而是来自伟大的哲学家康德。在第1节里他坚持声称，“我们不该把他人当成自己的手段”。我把它修正了一下，在这里用来讨论女性问题。但是康德并没有性别歧视，对他来说，无论男女，一律都会被看成性的对象。我们会把彼此当作手段来实现目的，假如目的仅仅包含性快感时我们就会把对方贬低为纯粹的享乐工具。

人类的大爱—包括善意、爱情和对他人的关怀—让我们得到救赎。在一般婚姻关系中，当心灵之爱和肉体的爱相结合，自然是最好。婚姻契约赋予缔约双方平等的权利，允许其终生使用对方的性器

官和性能力。不幸的是，我们必须承认，康德在这里用毫不浪漫的概念表达了性节制问题，就好像在说性欲仅仅是为了使用对方的性器官—这和萨特的观点截然不同（见第77节）。

性不仅仅在睡觉时会困扰一些女人（和男人）。在大街上，在工作、玩耍中，一些女性认为她们主要是被当成性对象而不是人类来评价的。有人说，女性生活在“性对象化”现象当中，就像鱼在水里那样理所当然。然而，即使性对象化并不普遍，一些女性仍然会在遇到这种情况时感到苦恼。这种苦恼令人感到疑惑不解—我们经常使用别人，但这些人却不认为自己被误用了，或当作对象了，他们可能还欢迎我们使用。此外，在两性关系中，许多女人看重的是男人的性吸引力。

被当作性对象有什么问题？

说到作为性对象，女性通常被描写为男性欲望的对象。性虐待现象，也可能出现在其他性别关系中，但是为了简单起见，这里只讨论异性关系。女性是否被视为性对象，是一个基本的、经验性的问题。各种特征纷纷指向了“性对象”一词。它有时被联系到“仅仅作为他人使用或享乐的工具”。有时，女性的经历和自由选择根本就不重要，有时女性被视为没有个性、没有理性和偏好，有时被侵犯也默默接受，有时还有被人替代的压力—任何拥有同样特征的人都能做到。这一系列的现实，使我们很难简单回答上面那个问题。现在我们思考一些比较案例。

一群男建筑工人对着一个漂亮姑娘吹口哨，纯粹是因为她的性吸引力。她并没有被当作人来对待，而是一副长腿的性感肉体，可以被任何类似的人或更性感的人替代。这个例子（经常会见到）也可能被视为不敏感地将某些人看成工作对象；在某种程度上，建筑工人的工

作是基于他们的身体特征—他们是可替换的，而且经常被替换。出租车司机在载客时会按喇叭，如果第一辆出租车有客了，那么第二辆就会这么做。然而，这些是糟糕的类比：一个女人不是一种职业，而路过并不通常意味着一种职业角色。而且，建筑工和出租车司机不仅仅被视为手段，还被视为目的。他们被视为自愿接受他们的职业的人（有多自愿是另一个要讨论的问题）；在利用他们时，我们就是在提升他们自身的可得利益。

在这里，警告和回应是必要的。我们通常并且应该把出租车司机当人来对待，而不是当成出租车的配件，但我们最初选择他们是由于物理上接近（收费或驾驶技巧）。我们选择建筑工人是因为他们的肌肉和作为建筑工人的能力，却不能因此把他们当作物体对待。当一个女人因为她的曲线被吹口哨，并不意味着，在任何产生的关系中，她就应该被单纯当作一件有曲线的物体被对待。即使众所周知女人会一见钟情；我们却不能得出结论，她们会把那个钟情的男人当作视觉上显示出让人满意的特征的物体。通过身体识别人，被他们的身体特征所吸引，雇用他们的肌肉力量或咨询他们的推理能力，不该让我们认为，一定要把他们分别看成力量、身体特征、强壮的肌肉或者推理者。

关于“性对象”的抱怨有时也是合理的。想想这种情况：当女性的性感程度成为加薪升职的唯一标准；想想这种情况：当女人着急赶着去上班，却被另一半要求亲热；想想这种情况：凶狠的男歹徒让女人感到脆弱。

在这里，我仍然要提醒一下：许多男女的穿衣方式与展示性感或晋升前景真的没有关系吗？在社会上（无论工作、玩耍的时候）许多男女真的不想被当成花瓶吗？这真是有些耐人寻味（据我所知是的）。问题在于调情、邀请和暗示挑选合适的时机。有些女人很乐意被吹口哨—有些男人也是。

*　　　*　　　*

“性对象”的抱怨与性冲动的痛苦有关。我们该如何看待这一点？

性关系通常是平淡无奇的，但往往包含一系列活动。一般来说，无论是男人还是女人，都不希望将非活动对象作为性伴侣。在性爱过程中，如果一切顺利，我们会通过我们和伴侣的性唤起意识，意识到我们的身体状态的改变，这可能会进一步加深感情—像一种万花筒般的体验。这就导致一些人强调一种不可知的相互作用，即意识到自己和伴侣都是有意识的体验主体，且试图让彼此只感受到对方的肉体。然而，某些女权主义作家发现了其中本质上的不协调：在性关系中，男人注定要成为主宰，他们的插入类似一种蛮力、暴行、一种强迫女性服从的占有行为。确实有可能是这样，但我们一样可以把男性形容为被包裹、被扼住、被吞噬、失去自我、甘于屈服。这些女权主义作家，似乎没意识到性伴侣之间通常会有共同动机，包括同意虐恋行为。她们也没有察觉性交易中的性行为与恋人之间性行为的区别，后者既无压迫，也没有任何不可告人的账单。

随着一部分人对恋物癖、性虐待的兴趣越发高涨，或许应该抵制某些对性对象的广泛、粗俗和误导性的讨论—这种讨论始终坚持“女性是受害者”的观点。也许，我们更该关注穆勒提出的古老的自由原则（见第9节），在这一原则之下，无论人之间是什么关系（包括性关系），只要双方同意，而且在没有他人许可之下没有对任何人造成直接伤害，都是可以被接受的。

说到这点，我们的价值观、欲望和选择—我们的生活—在多大程度上是由周围的观念所决定的？对于这点，我们有权抱持合情合理的、更普遍的担忧。有时候，无论男女，都已理所当然地接受了某些观念，例如，关于“人的地位和职责”的观念，在《圣经》中和在维多利亚时代的区别就很大。所以，在某些情况下，女性会觉得自己是自愿接受丈夫的性要求，或者自愿地穿着罩袍（或新潮的比基尼）—然

而，回顾过去，她们却意识到受人摆布，没有任何行动的自由。在女权主义运动中，也有类似情况，在第18节可以看到：一些女性可能会回头去想为什么她们会被贬低，比如，对相夫教子就感到满足，而不担心对事业的影响和自己是否独立。

只有抛开一切价值观，才能合理判断哪些价值观无法接受。那么，我们要根据什么来判断？要根据实际情况，我们必须秉持某一种价值观来评价别人。在否定了笛卡尔通过有系统的怀疑寻求真理的背景下，20世纪初的“逻辑实证主义”运动的代表人物、维也纳学派哲学家奥托·诺伊拉特（Otto Neurath）指出：“我们不能试图抛弃一切过往的观点从头开始。”具体而言，这就像我们在汪洋大海中一艘漏水的船上。在这种困境下，如果想把船拆了重造一次就太疯狂了，我们应该尽量利用现有资源来堵上漏洞，依靠船的本身生存下去。后面的章节里，我们会从另一个角度讨论修船问题。

回到现代社会，今天的男男女女，无论多数少数，无论穿着如何，都能对各种观念表示认可。我们会怀疑，这种认可是自由的还是来自精神上的压迫。但对于如何对自己的所见保持敏感，我们需要谨慎思考。在某些女权主义者质疑针对女性的歧视观念，并努力“挽救”那些女性的生活之前，我只想说一点—当女性说“是”，你就觉得她们在说“不是”，这不可能每次都管用，反之亦然。

81 美洲驼会坠入爱河吗

允许我向你们介绍两位朋友，莱拉（Leilah）和路易（Luis）。

莱拉和路易就像一双比翼鸟，形影不离，萧规曹随。我们知道会这样发展，因为当莱拉第一次见到路易—他刚走下秘鲁的航班—她根本无法把视线移开，这可以理解，因为他高大、自信、英俊。路易回应了她的目光，这同样可以理解，因为莱拉是个美女，有着修长的脖颈、明亮的双眸和圆圆的耳朵。他们是一见钟情的，并且爱情持续升温。时光飞逝，路易仍会轻咬那可爱的圆耳朵，而莱拉常常伴随在路易身边，眼神充满爱意，似乎十分欣赏他那高傲的步态。路易的其他哥们儿会和帕姆（Pam）、琳妮（Lynne）和哈蕾特（Harriet）这些姑娘嬉笑打闹，但是路易眼中只有莱拉。

爱就是有这样的威力，无论好坏。并且，允许我用了一点文学修辞，我刚才的描写，原则上适用于任何一对我们所知的恋人。人们坠入爱河—无论是最初的邂逅，还是后来的相望—持续相爱，尽管爱可能会朝着不同的方向发展。这里产生的困惑是，假如莱拉和路易是两只美洲驼，以上描述还能不能成立？—或者，我可以换成任何类似的动物—羊驼、豹子、斑马或田鼠。

“田鼠？”你会这样问我，“怎么突然提到田鼠？”因为，从配对行为上看，草原田鼠绝对是一夫一妻制，但在性行为上就完全不是了。一旦两只草原田鼠确定配对，就会黏在一起，保护彼此，与它们没有配对之前的滥交行为形成强烈的对比。对于田鼠生活方式的研究，导致关于草原田鼠夫妇永恒爱情的报道，这和草原田鼠对“快餐式性爱”和“渴望单身”的强烈需求截然不同。

与这些流行的报道相反，我们不需要把“坠入爱河”和白头偕老挂钩。我们集中讨论恋爱问题—是否只有人类可以谈恋爱？这里仅限于浪漫或情色之爱，不包含父母对孩子的爱，也不包含军人对家国的爱。

美洲驼会坠入爱河吗？

对于美洲驼和其他动物来说很有可能，当它们坠入爱河时，会表现得和人类一样。这里的“可能”是指一种逻辑上的可能性。正如上面所描述的那样，两只美洲驼生活在一起，当然没有什么不可能的，只是，这是否真的算是“爱情”？

从生物进化的角度来看，我们可能会把恋爱中的人看作动物成对结合的更复杂的例子。科学家们谈到了血管加压素受体及其神经位置。与草原田鼠不同，草原田鼠有足够相对定位的受体；所以，一个特定的草原伴侣和奖励有关，这就解释了和这个伴侣结合的原因。草原田鼠沉迷于“爱上”它们的伴侣，并保持忠诚。如果酷酷的草原田鼠体内的血管加压素受体增加，它们也会成对结合。



浪漫的爱情确实可以比喻成上瘾，一种生物化学层面的上瘾。你会遇到某人，喜欢他们，并想再见到他们；如果一切进展顺利，你很快就会渴望他们的陪伴。就像毒品，一旦上瘾就会渴望更多。如果爱人和其他人一起离开，你就要承受戒掉这种症状的痛苦。

如果爱情仅仅被理解为一种上瘾行为—并且如果上瘾被解释为生物化学作用—那么美洲驼也可以坠入爱河并保持爱意。但用生化概念来看待爱情，可能会让我们忽略爱对个人意味着什么。大脑的生化特性可能有助于解释人们是如何爱的—就像在神话中，人们会制作爱的长生不老药—但是他们并不会因此就说明爱情是什么。知道水是由氢气和氧气组成的，并不能表现出水的湿润、解渴的特性，以及我们如何在海洋里游泳，如何被雷电所惊吓。

无论路易是否爱莱拉，他肯定非常依恋她—无论路易和莱拉是美洲驼、人类，还是草原田鼠，这都是确定的。然而，依恋不足以构成爱情。你可能对你的车、你的工作和威士忌酒瓶都依依不舍，但一般而言，你只会用比喻来形容你爱上了它们。爱的依恋与评价交织在一起，被爱的人是非常有价值的，并且值得关注。你也许很珍视你的车；但从它的角度来看，你不可能认真地做一些事情来进一步提高汽车的福利，因为它没有任何观点。你不能为了它而行动。

现在，一只美洲驼是拥有观点的。我们人类会珍惜美洲驼，并会为了它们的利益做一些事情。美洲驼“路易”或许也会用这种方式来增加莱拉的利益。也许他会主动走开，把更好吃的草让给莱拉；也许他会在莱拉的敌人面前挺身而出。然而，这些行为，就能代表他珍惜她，并“为了她”做出行动吗？

美洲驼缺少的是判断使用的语言；事实上，它们似乎根本不具备语言能力。然而，有些人会认为，这些判断和珍惜行为，已经被美洲驼的行为充分证明了。如果路易表现得像刚刚描述的那样，那就表明他确实是珍惜莱拉的。但即使是这样，我们也会觉得这些行为不足以称为爱情。这些行为，并不代表路易一定会为了莱拉做事情—特别为了她的利益做事情。

再额外思考一些爱情的相关特征，这些可能会使我们对这两只美洲驼之间的感情状态产生怀疑。

比如，许多恋人认为爱情改善了他们的生活。当然，他们也许是错的：也有悲剧般的恋人。然而，通常来说，当恋人珍视彼此的恋爱关系，并为彼此的利益而做一些事，爱在这时是繁盛期。如果真的处于爱情中，路易会为了莱拉的利益珍视她；并且如果路易开始意识到他被莱拉所珍视，那么他的依恋就会加深。路易加深的爱意，被莱拉感受到时，会进一步加深彼此的依恋。然而，我们的两只美洲驼，会用这种相互影响的方式珍视彼此吗？

此外，想要和爱人在一起的渴望，并不是没有理由的。情人可以解释为什么他们喜欢和心爱的人在一起。他们也许会给出错误的理由；他们也许会说得非常粗略—但是，恋人们不太可能很快就断言他们真的无缘无故地爱对方。我们的两只美洲驼可以给出这样的理由吗？

关于美洲驼和其他非人类的动物是否会坠入爱河的困惑，就像所看到的那样，归结到我们是否能正确地给非人类动物赋予一系列的心理特征。这些特征包括意识到依恋的原因，珍视被爱的人，可能认为爱情改善了生活。认为非人类的动物有能力在适当的程度上评估、采取行动，并决定为他人的利益行事，或者实际上欺骗他人，这是不可能的。所以，一旦认为爱情需要更多的心理深度，而非单纯的依恋，就没有合适的理由认为美洲驼—或海豚、田鼠—能坠入爱河，相爱，终成眷属。

* * *

我们经常把我们的心理投射到非人类的动物身上—甚至是无生命的物体上。我们可以想象自己在动物的位置，用正确的方式描述动物的心理。为什么我们可能会把这看成纯粹的投影或隐喻—动物并不是真的有这种状态—是因为心理状态本质上包含了某种观念。现在，观念要求有概念，概念又要用语言来表达。许多人认为，非人类的动物缺乏适当的语言，因此它们缺乏许多复杂的心理状态，包括爱所必需

的心理。

美洲驼对气味做出反应，喜欢与产生气味者依偎在一起，但这是否表明它们拥有关于这类事情的信念？好吧，也许很多非人类动物拥有类似于原始信念的状态，但是在没有语言能力的情况下，要了解非人类动物是如何拥有理由、解释和为他人做事的概念是很困难的。没有了这类概念，路易就不会爱上莱拉。爱情也许是盲目的，但不会那么麻木。

82 我正在告诉你一个真相

一位内政部长被人发现“脱了裤子”（无论是字面上还是比喻上皆是），而且证据确凿。我们假设他是塞德里克先生（Mr.　Cedric）。塞德里克要为他的政治事业奋斗，此刻正在记者会上公开道歉：

的确，我对我的妻子不忠。我撒了谎，我跟两个年轻姑娘保持着关系—或许是三个姑娘或更多。对于这一切，我现在深深地、极度地后悔。但是，相信我，虽然我在感情、绯闻和作风问题上都骗了大家，但在我的政治生涯中，我是完全诚实的，我真诚地为这个国家鞠躬尽瘁。我在其他所有事情上也是如此。确实，在感情上我是个骗子，但是一旦涉及国家事务，我就是个值得信赖的男人。

民众们关心的问题是—如果民意代表对他们的伴侣说谎，他们也会对选民说谎吗？相信塞德里克先生是理智的吗？他承认他偶尔会说谎，所以他现在依然可能在说谎。也许他不仅在出轨问题上，在国家事务上也是谎话连篇。当然，他也许说的是真的—就像他说的，也许

他真的在为民服务上保持忠诚。仅仅在激情驱使下，他才会说谎。好吧，我们知道至少一件比他说出真相更重要（能阻止他说出真相的事）的事情，或者还知道其他事情。塞德里克的声明，是以下这种声明的典型案例：“我准备在这类事情上误导你，但仅限于这类事情。”

虽然，这个说话者可能在说实话，但我们是否有充分的理由相信他呢？现在，我们知道在某些人的声明中，真相并不是他最优先考虑的事情。如果他在出轨这件事上说出了真相，显然他在其他场合也说谎了。如果他没有说出真相，那么他现在就在说谎。无论以哪种方式，他都违背了说出真相的承诺。假如一个政客专心于金融诈骗或者感情诈骗，但只有感情诈骗被曝光出来，他也会做和塞德里克一样的声明。

1963年，在就普罗富莫性丑闻一案57对斯蒂芬·沃德（Stephen Ward）进行审判的过程中，阿斯特勋爵否认他与曼迪·赖斯·戴维斯（Mandy Rice Davies）58有染。在采访中，戴维斯小姐始终重复道：“他当然会这么说，不是吗？”矛盾的是，当有些人（除了阿斯特勋爵以外）公开声称自己说的真话确实有局限性，他们的谎言同样会在“戴维斯式”的反驳之下原形毕露。

如果有人告诉我们在某些事情上他们会说谎，那相信他们是否理性呢？

我是从马基雅维利那里听到的这个难题。在16世纪初的佛罗伦萨，马基雅维利提出：政客们应该在有助于促进社会共同利益的时候欺骗民众—但仅限于这一种情况。如果我们把马基雅维利看作一个政客，我们该如何理解他所说的政客们要做的事情？也许他只是用这些话来欺骗他们？也许他想要欺骗更多的人，却不想承认自己错了？

我们经常把我们的生活划分成不同领域；我们知道，通常人们在某些事情上比在其他事情上更容易误导别人—比如内心感情上，而不是在国家事务上。那些在跟朋友打交道时完全真诚的人，有时会在工资谈判中的条件上说谎。那些连几份报纸的钱都不愿少给的人，却可能因为银行、超市算错账意外获利而兴奋不已。关于人们如何只在某个方面说谎，我们只能从他们话中得知。相反，经验告诉我们，有些人可以在某些方面得到信任，而在其他方面则不然。事实上，我们不妨利用自己的偏好来判断那些方面。

功利主义要求我们寻求最多数人的最大幸福。有些人会说，这个目标比说真话更重要—甚至比真相还重要。然而，只有说出真相比欺骗能带来更大的幸福时，我们才应该选择前者。人类有时候需要一定的欺骗，因为这能获得更大的幸福，想想那些善意的小谎言吧。我们知道，那些公开宣称自己是功利主义者的人，随时在准备欺骗别人。如果他们的声明是真的，就等于明确承认自己正准备欺骗；如果他们的声明是假的，他们显然偶尔会欺骗别人。假如完全依赖他们的陈述来判断，请务必考虑他们这种欺骗性的倾向。这样一来，我们就会很困惑：在对我们宣称自己是功利主义者时，他们所说的到底是不是真相？而当他们告诉我们功利主义是正确的道德准则时，我们又陷入了另一种挣扎。

我们通常会默认别人所说的真相—然而，假如他们坦白告诉你这种真相是有局限性的呢？比如，他们会说：“我所说的话也许在误导你。”这种声明并不具有“我在说谎”的那种矛盾性（见第25节的“说谎者悖论”），但它应该会削弱其听众对所述内容的信任感。矛盾的是，对于他们说要有所限制地说出真相，我们的真实评论就是一种“怀疑生成器”，我可以这样称呼。

如果安慰听众说“我们讲的是真话”，这本身就很荒谬。如果听众已经不信任我们了，他们为什么还要相信我们说的是真话呢？如果他们已经信任了我们，这时我们告诉他们我们在说真话就会适得其反。

如果说以上两种有什么区别，那就是我们试图告诉别人我们说真话的方式，本身可能就是一个引起怀疑的信号，让别人怀疑我们关于说出真相的承诺。

相信我，我正在告诉你一个真相。

83 我应该生什么样的孩子

人们通常想为下一代争取最好的东西。并且，当他们产生这种欲望时，孩子一般已经诞生了——一般而言。我们有时想知道什么对孩子才是最好的，在他们诞生之前。最近有一些准爸妈，即使在备孕前也会合理进食，远离烟酒，并定期接受医学检查，以确保一切顺利。对健康后代的关注，代表女性一旦开始妊娠，就会被告知一系列的注意事项——从B超到维生素，再到化妆品的选择（据我所知）。

这儿有一些悲剧案例——一种痛苦的困境——当胎儿出现严重畸形时，大多数医生会建议堕胎："以后再生吧。"还有一些更有争议的悲剧性案例，有些人会建议堕胎，其他人考虑到这对产妇的伤害，就会反对。先让我们绕开堕胎可能引发的争议。至少在此处，我们只思考准备受孕的情况。

假设一个女人想要孩子，但她患有某种严重疾病，体内某些化学物质不稳定。如果她选择现在怀孕，孩子就有可能先天残疾。医生建议，如果她推迟几个月怀孕，那时她的健康就会好转，孩子就会健健康康。

"如果推迟怀孕，对你和孩子都会更好。"

这种模糊的说法是自相矛盾的。这样对孩子怎么会更好呢？如果延迟怀孕，那“这个”孩子也许就不会出生，生下来的根本是“另一个”孩子，因为那时结合的卵子和精子是不一样的。这样就会有一个难题：

会有错误的出生吗？

多数人在这种情况下，会选择推迟怀孕。通常这是正确的选择。如果这是正确的，那么这个女人决定现在怀孕的做法似乎是不对了。然而，我们假设她这么做了—最终出生的那个孩子是有先天残疾的，并且长大了。这样一来，会有什么坏处呢？

这个孩子受到伤害了吗？如果母亲没有怀孕，孩子就不会存在，因此，如果没能出生某种程度上是对他的一种整体伤害，他的生活就确实会被伤害，因为他必须承受许多痛苦，长大后不能自理—或者其他什么痛苦。我们来讨论两种可能：一种是他受到了整体伤害，另一种是他没有受到伤害。

一方面，如果他遭受的如此多的痛苦促使他坚决认为自己不该出生，那么他就会受到伤害：他由于被人生下来而受到了伤害。因此，若这种痛苦和由此产生的态度很有可能会发生，那就应该选择推迟怀孕，而不是怀上这个孩子。另一方面，他虽然有先天残疾，但他也可能由衷地热爱生活，因此这并没有对他造成什么伤害。而如果怀孕被推迟了，他就会失去宝贵的生命。

以上两种思考，都依赖于孩子可能会珍惜自己的生活，但这远非一切。别忘了，我们一直在考虑这个孩子在怀孕之前的利益。如果—并且是很重要的“如果”—我们可以在孩子被怀上之前搞清楚他们的利益，我们就应该考虑其他原本可能被怀上的孩子的利益，但是因为女

人现在正准备怀孕，他们还没有被怀上。

一旦我们思考不同的孩子是如何被创造出来的，如果怀孕被推迟，无论推迟几个小时、几天还是几个月，我们都应该知道，我们难免地要在不同的潜在生命之间做出选择。如果那个女人推迟怀孕，残疾孩子没有被生下来，但后来生了一个健康的孩子。如果那个女人现在怀孕，那么残疾孩子就会被生出来，没有轮到那个健康的孩子。无论哪一种选择，许多可能降临的孩子都在被拣选。虽然许多人觉得这样的选择令人难以接受，但某种程度而言，这些选择一定会发生，虽然往往被我们忽略。

当然，在即将诞生的孩子之间做出选择，当然不是在考虑不同孩子可能带来的利益，而是在考虑其他利益，比如经济因素。这些因素导致了一些社会重男轻女。有时，父母可能会再多生一个孩子—一个“救星”—提供匹配的骨髓来帮助拯救一个已经生下来的孩子。孩子的诞生，可能来自许多混杂的动机和出发点—当然，一般来说生孩子并没有什么动机，但沉溺于性爱却有着很多动机。

如果必须做选择，可能最好的选择是要一个最幸福的孩子。当然，这也是争议所在。我们许多人也许会惊讶于失聪的父母，宁愿让他们的孩子遗传到这种缺陷，也不接受医疗干预—无论他们自己还是胚胎、婴儿，都不去预防或治愈耳聋。然而，这些父母有时会说孩子失聪对他们的家庭生活更有利—对孩子也更好。然而，我们应该抵制这种言论，因为假如这些孩子生来就听力健全，这似乎是在替这些失聪父母的错误行为进行狡辩。

或许，“在各种可能的孩子之间做出选择”的想法是错误的—就像有无数个可能的孩子，徘徊在阴暗的候车室里，等待受孕。在他们之间做出选择，似乎是个人选择行为—我们喜欢了一个，同时歧视了另一个。当然，我们如今经常在人与人之间做出选择—我们更想要一头乌黑长发而非金发—即使在各行各业，这种外貌歧视也会备受谴责。

然而，在怀孕问题上，我们没有直接歧视某一个体—他们还不曾存在—而他们一旦存在，那时再去评价人们更喜欢哪些特征。我们不能伤害或帮助一个不存在的人。给予伤害或者利益，必须针对已经存在的人而言。

我们评价任何人都想有的特征，不代表我们不尊重那些没有偏好的人。例如，值得注意的是，任何人都不愿瘫痪，不等于我们不尊重瘫痪的人。请思考一种类比：选择避孕，并不代表不尊重已经诞生的人。

在选择何时怀孕时，为了避免创造具有不幸特征的人，我们难免要考虑哪些处理和强化措施是我们应该（不该）允许胎儿、胚胎或备孕母亲做的。毕竟，对于已经存在的孩子，我们接受疫苗接种，纠正语言障碍，矫正牙齿，矫正扁平足。许多富裕家庭的父母，为孩子报各种补习班，希望他们在智力、语言或数学上领先一步。

现在，假设胎儿或母亲在怀孕之前能接受某项“治疗”，以增强未来孩子的智力、道德感甚至幸福感—也许还能事先消灭嫉妒和欺骗的倾向。对于这样的事情，我们如何能反对呢？

在某些时候，我们对某些基因操作感到不安，即使它们貌似是最好的；也许我们对提升潜在的竞争力的手段感到不安；也许我们有种危险的预感：一个基于财富和特权的超级阶级正在形成。也许我们会反思在维多利亚时代有多少人是因为宗教虔诚和爱国而被策划出生的，以及ISIS极端分子是如何侵犯自由、宗教多样性和性别平等的。

先把以上的危险和警告放在一边，回到下面这个简单问题—我们渴望让现有的孩子变得更好，那为何不一开始就生个更好的孩子呢？

第九章 美学：艺术的价值是什么

要么成为艺术品，要么佩戴艺术品。

——奥斯卡·王尔德

“这算什么艺术？！”在欣赏艺术品时，我们很容易听到这种感叹，无论是几十年前特蕾西·埃明的“我的床”59，马列维奇的绘画《黑色广场》（画了个普通的黑色方块）60，还是杜尚的“泉”（一个签着他的大名和年份的崭新小便斗）。那么，到底什么是艺术？苏格拉底将“××是什么？”这个疑问句套用在美、勇气和其他事物的定义上。然而，期望给事物下定义，往往会走向歧途。请留意下一章蚂蚁和蚂蚱的故事。

艺术—绘画、音乐、文学—通常被用来表现和表达：它们带来了感动、悲伤、喜悦和其他情感。然而，为什么我们知道看悲剧片和恐怖片会带来痛苦，却还要看呢？此外，艺术有时会扰乱社会和宗教规范：男性对女性裸体的“凝视”让一些女权主义者感到不安；公开展示先知的画像，会冒犯一些教徒。社会应该采用特殊的玻璃柜和保安来让艺术品远离那些被冒犯的人吗？

“在生活中，是民主；在艺术中，是贵族。”托斯卡尼尼（Toscanini）写道。这种立场往往指向“高雅艺术”—比如文艺复兴时期的绘画、歌剧、弦乐四重奏—因此经常被指责为精英主义言论，它没有鼓励人们认识不同价值之间的差异。这种价值可以被理解为一种独特的美学价值：一幅精美的绘画、一首诗或一首歌，或者蓝调爵士乐，都会以不同方式吸引我们的注意力，一种不感兴趣的注意力。

如果纯粹出于美学考虑，我们不会关心艺术作品的商业价值，无论是油画、初版诗集或体现作曲家创作艰难的乐谱和手写书信。艺术的贬值，发生在它仅被看作是一种商机、对通货膨胀或低利率的补偿的时候。艺术的价值，也必须同某些令人困惑的事实抗争，即原创作品总是比复制品更讨喜，而艺术家本人的作品比赝品更值钱，即使某些赝品多年来同样被看作真实、精美的作品。

对艺术的审美欣赏，无论高低，都会为人类生活创造价值，帮助

我们对事物加深理解，甚至能告诉我们该怎么穿衣服，就像奥斯卡·王尔德（Oscar Wilde）在本章开头所建议的。艺术能够帮我们展现出某些独特的人性。这跟小猫“普希金”的生活截然相反，仅仅在火炉前伸着懒腰取暖，它就能获得满足。但是小猫得再等等，本章的最后它才能出场。首先，我们遇到了一个窗户清洁工—他真是清洁工吗？

84 美人、窃贼和围观者

一个窃贼正在盗窃一间公寓。他可以敲门并声明他的意图，但这使得入室盗窃变得不可能。他要事先踩点，所以伪装成了一个窗户清洁工。当然，突然出现，声称自己是清洁工，这看上去会很可疑。他还要编一个故事—至少，要准备一个水桶、梯子或更多的装备。有了这些装备，他爬上梯子，透过窗户窥探，确定了珠宝的位置。人们在房间进进出出，为了避免怀疑，他又要假装好像在洗窗户，他觉得这些人还没有上当。保险起见，他开始有模有样地洗窗户，接着擦窗户。当然，他只是假装在清洁窗户—可是他确实是在清洁窗户。

这个难题很容易解决：他在打扫窗户的时候，假装是个清洁工。如果他真的是一个清洁工，同时又是窃贼，那么问题就复杂了。这个故事告诉我们，我们所做的事情，不仅关系到身体运动，还关系到动机和环境。牢记这一点，我们再来看一个难题。

“一群穿戴整齐的男人紧盯着一个漂亮的裸女在他们面前伸展。”一些人在不知情的情况下，描述了这样的场景。但那群男人和那个女人会反对这样的描述：我们是在上人体写生课，马上要开始了。

当然，有时可以换成模特是男人，画家是女性。但是，为了避免重复提示，假设这里的是一个女模特和一群男画家。这位女士也许很端庄，平时穿得非常保守，并不想炫耀身材。她也许确实对那个窗户清洁工感到过怀疑。但是，在画家的工作室里情况就不一样了：艺术家们追求的是美。如果被人察觉因为看到裸体而兴奋，就像在脱衣舞俱乐部里那样，艺术家也许会愤愤不平。有人大声反对，说我一提到性就显露了自己的鄙俗，而且没抓住艺术裸露和暴露的区别。毕竟“赤裸的真相”和“暴露的谎言”，既不是真人的裸体，也不是“谎言”的裸体。裸体是独特的，是一种美的艺术形式，艺术家的凝视当然也是一种审美的凝视。然而，问题是：

如何区分艺术的凝视和现实中的窥视？

有时人们认为美的范围是难以捉摸的，它脱离了欲望，远离俗世。当然，有些裸体画是专门挂在闺房里激发情欲，据说，真正艺术作品的观众需要带着一种超然的态度，就像艺术家在创作绘画时那样。在这幅画里，模特和裸露都是为了展现画作的形式。那么，我们的凝视不带有羞耻，没有任何的邪念。这种审美体验甚至有可能是高雅的。

先忽略艺术是否需要审美，先看看其他例子，在某些艺术作品中，“美”是对所见事物的自然表达，我们可以看到曲线与轮廓、平衡与和谐、阴影与纹理。这里的美不必等同于好看。伦勃朗的画通常都很美，即使它们表现的主题似乎不是很美。

有种传统的观点是：美其实不是来自审美者的眼光，而是来自一定数学比例的客观呈现。音乐和声是在长度不同的振动弦之间的简单数学比例。类似地，在美丽的画中包含着一种潜在的和谐—这也同样适用于裸体画。即使是最近，也有人认为这种和谐的美会促进公正。

当然，这不仅仅是和谐问题，和谐一致有时仅仅代表无趣。同样，简单也许是美的，但太简单就会缺少表现和谐的部分。

无论细节如何，都会造成独特的审美欣赏，这远远不等于性欲。因此，男女都可以欣赏到人体的比例美和表现力。想体验裸体的美是一种不带有兴趣的欲望。色情作品或性感模特的照片引起的愉悦感与欣赏裸体画的愉悦感之间有着明显的差别，尽管它们描绘的场景可能是一样的。伪装成窗户清洁工的窃贼，和真正的窗户清洁工之间存在明显的差别，即使在两种情况下窗户都被洗干净了。

审美欣赏包含着愉悦的感受。当我们发现裸体是美的，我们经历了一些愉快的感觉，甚至是世俗的愉悦；也许这些感觉取决于我们的生物本能。如果我们是无形的、精神的，登上了非尘世的境界，但再去看着画作，我们还能体验到美吗？也许我们可以理性地感受和谐—但是，欣赏难道不依赖身体的感知吗？我们也许会感觉到夕阳很美，却不会对美本身有感觉。仅仅通过测量线条和识别比例，并不能产生审美上的欣赏。身体、感知、情感，对美的认知非常必要—这些会将我们带回现实。特别是，我们在性偏好上的标准，似乎与曲线和肉体色调是不是美的有关—无论是因为我们认同还是渴望它们。如果是这样，男人对于女性裸体的审美愉悦也许不会与其他的感觉完全脱离，感觉并不是直接和眼睛联系在一起。这个事实—如果真是事实—会引导我们得出错误的结论。

关于美，还有一种错误的结论。人们通常认为美与我们的生理结构有关。杜松子酒好不好喝，取决于“对谁而言好喝”；某物是不是美的—取决于“对谁而言是美的”。事实上，某些进化心理学家喜欢说“不过是”，他们有时会说“美丽的特征无非是健康的象征”，“被美丽吸引无非是被健康吸引，是从基因遗传而来的”。我再次公开抵制这种相对主义，抵制“不过是”和“仅仅”这些词。请比较下列情形：

也许进化论能很合理地解释为什么我们人类—进化的胜利者—能

够区分形状和颜色、陆地和海洋。然而，形状和颜色、陆地和海洋的区别，不仅仅是它们的进化作用。我们的生物学，是我们认识世界及其特征所必需的，但这不是说世界及其特征是由生物学决定的。所以，美也一样：只是因为我们需要一个特定的生物学来认识美，并不是说美取决于生物学。

* * *

正如生物学在美学欣赏中所扮演的角色，人们有时会得出错误结论—不仅美是相对的，而且男人的审美就是一种性的渴望。这就好像在说：渴望一个人和欣赏一个人是一样的。类似的错误结论是，窃贼和窗户清洁工都是在清洁窗户，他们没有任何区别。当反思利他主义行为是否出于利己目的时，我们就会遇到那种“不过是主义”的错误。

区别存在于性欲和欣赏之间，而有时它仅仅是一个程度问题，有时不同的程度彼此交织。例如，偶尔有艺术家会引诱他们的模特，还说这是一种审美冲动。但是，那些在写生课上坐着的模特，不该被当成欲望的对象。如果一个艺术家的目的是欲望—他就会假装画画，甚至真的在画画，就像窃贼假装清洁窗户并且真的清洁了—然后，他就像窃贼一样变成了骗子。他是在虐待这个模特，即使她斜倚着，没有意识到他的意图和欲望。他把她作为一种满足欲望的手段，而不是一种合意的方式，用以获得成功的素描和绘画。当然，事情可能不会像这样：模特和艺术家也许都同意性欲和艺术奉献。这两个目的不必互不相容。

以上这些都不能否认，当人们的观点发生冲突时，就会怀疑到底发生了什么，争论的重点是什么。“窗边的那个男人，或者说艺术家工作室里的那个男人，到底在做什么呢？”想想演员在扮演角色时，很少是在假装走路，而是真的在走路，他们假装翻越山峰，其实只是穿越了舞台。他们不会假装接吻和爱抚，因为他们真的在接吻和爱抚。然而，正因为处于这样的环境，接吻和爱抚失去了现实中的重要

意义—通常如此。

假如一个男演员正和女演员对戏，而后者恰好是他现实中的妻子，并且他正在生她的气，同时，她在戏里扮演妻子，他扮演她生气的丈夫—那么表演和现实又该从哪里区分呢？到底发生了什么，取决于我们的动机、背景和更宽泛的视角—但是，我们有没有意识到：假如缺少了更加宽泛的视角，我们就只能看到正在发生的事情的某一部分。

毕竟，窗户确实被洗干净了。

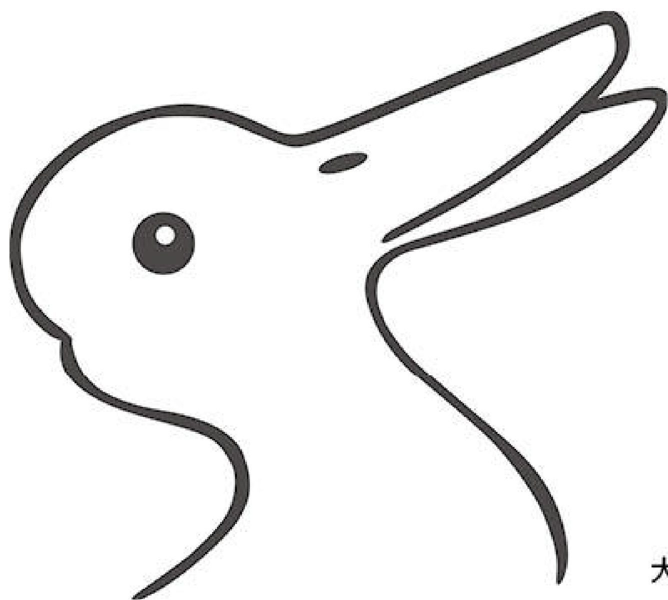
85 绘画如何描绘现实事物

我们正在给大门涂油漆—我们暂时充当了油漆匠，而不是画家。我们可能感到困惑，画家和油漆匠之间的差别是否仅仅在于涂料的运用。一般来说，油漆匠的目的不是用画笔描边，用色彩和纹理来呈现事物；与油漆匠的作品不同，艺术家创作的画，注定要被悬挂、展示或仔细收藏。让我们去看看那些悬挂着的画作。

注视着云朵，盯着冬日里冰冷的窗玻璃，或者凝视着树叶—甚至是我们身边的灰尘，或者确切地说，我身边的灰尘。一个明显被忽略的事实是，我们现在所看到的，远比第一眼看到的多得多。从云朵、迷雾、树叶还有灰尘里，我们也许会看出美丽的脸、怪异的野兽或朋友的微笑。当捕捉到这个瞬间，我们就会看到一些从未发现的东西。

这幅画被许多人一眼看成鸭子，也有人说看到兔子，更多的人在两者之间犹豫—看，这长长的突起，向右延伸，一开始当成了鸭子的

嘴，然后又看成了兔子的耳朵。虽然这幅画可能会被看成鸭子—或者兔子—但我们不能同时看出鸭子和兔子的线条，这真是令人费解。鸭子不会同时是兔子，所以应该不会出现一种奇怪的动物“鸭兔”。但是在画里，鸭子和兔子同时出现了，并没有明显的矛盾。然而，这显然没有在现实中发生。



大卫·博格 / 绘

绘画通常以图画或绘图的方式展现场景、物体以及事件：人、景观、果盘，无论这些东西是真实的还是虚幻的，特别的还是一般的。蒙娜丽莎是一个特别的女性，其他的油画或许也表现过女人，但没有一幅如此特别。但还有一些画表现了不存在的东西：美人鱼、森林和农牧之神。如果我们用“绘画”来包含一切图画，通常就会遇到以下困惑：

绘画如何描绘现实事物？

一个直接的回答是，通过“相似方法”，但这立刻让我们陷入困惑。绘画和现实事物，在哪些方面，与什么东西相似？挂在艺术画廊里的画作，通常都很像，相似度远远超过它们跟它们所表现的事物。毕竟，它们的形状都是长方形的，都画在画布上，表面都涂上了水彩、碳粉或油漆。画上的马、风景或者脸孔，都像一团被矩形包围的点点。鸭子、兔子的画是否真的像有血有肉的生物，而不像其他简单描画的线条？

也许，这种对“相似方法”的鲁莽批评犯了严重的错误。这幅画—悬挂在墙上的画布—并不像马、风景或女人的脸。也许，当我们观看画布时，我们的体验内容与我们观察真正的马、风景、女人的体验是相同的。然而，这并不能解释我们体验到的这些区别来自我们看到的是鸭子的线条还是兔子的线条。

在研究“相似方法”时，一些人认为绘画的目的仅仅是欺骗，它们创造出我们所见事物的幻觉。比如说，这匹马在视觉上并不存在，它让人以为看到了一匹真正的马。现在，有一幅画—错觉画—正在欺骗我们。我们也许会误会眼前有个真桃子，但其实只有一幅精致的桃子画。大多数绘画都不会是欺骗，即使它们表现如此。上面这幅画不会误导观众认为这本书里夹着一只被压扁的鸭子。请默默回想一下其他表现形式。照片也许是黑白的，但被拍的对象是彩色的；漫画和讽刺漫画同样歪曲了它们所表现的东西。

这些令人费解的问题，把绘画仅仅看作表现一种相似性，这导致某些人走向了另一个极端，把这种表现看作约定俗成的传统、文化的作用，而根本不是客观的相似。当然，我们可能会同意，文字表达至少是传统形式。看看英文单词“鸭子”（duck），“d”后面跟着“u”，它们并不像一只鸭子。有人提出，绘画的表现也是源于传统和教化—想想印象派、古埃及壁画和原始岩画的风格有多么大的区别。随着孩子们长大，根据周围的传统，他们认为一些绘画风格是代表事物的唯一“正确”方式。这种“正确的”方式其实取决于我们，而不是世界上其

他客观的相似物。我们之前已经遇到更极端的观点（见第41节），当时我们想知道这个世界是如何被塑造成物质、恒星、星团的。

这种先入为主的表现方式有很大的问题。先入为主存在于图表当中，存在于不同温度的变化当中，而图表并不等于图像。蒙娜丽莎代表一个女人，真的只是先入为主的问题吗？如果是这样，那么在特定情况下，蒙娜丽莎也可以代表马、仓鼠、小鹿或农牧神。至少一部分关于绘画的东西，和先入为主、文化习俗无关，这就设置了一定的界限。

画是让人好奇的对象。外表上看，可以说，一幅画就是一块帆布被涂上了油彩。但我们意识到了更深的内在：我们在画中看到马，就像我们在云朵中看到“人”，在书中看到鸭子或兔子。我们意识到，画既是一种事物，也是它们所代表的事物；画包含着两个方面：外在和内在。我们能看到画的“内在”。例如，我们不能从本节的画中同时看出兔子和鸭子；但当我们把它看成一种生物，比如鸭子时，我们能同时看到物体和画出的线条，在这些线条中看到一只鸭子。对这种两面性的认识，使我们避免把绘画误认为它们所代表的真实事物。在看到它所呈现的事物时，通过配置过的外表特征，我们同样可以看到缺失的东西—一只鸭子、一幅风景或一张脸。

艺术家通常会通过绘画使观众从他们的作品中看到某些东西。当然，观众可能需要获得信息、敏感度和一些提示，才能了解艺术家的意图。一旦他们看到了，就会获得一种全新的视觉体验—就像听到“嘎嘎”声的提示，观看者会突然在鸭子、兔子之间看到鸭子。我们也许需要更近、更仔细地研究一些绘画—看到脸和肢体，或者峭壁和山谷。“看见”的视觉体验与在现实或心目中看到的物体不同。绘画就像文字一样，会激发我们的想象力，但是想象中的场景当然不同于现实所见的场景。

在概述的方法中，绘画代表着让观众有机会看到。诚然，当我们

用自己的语言去看任何一个书面句子时，我们不禁看到超越事物形状的意义，但这并不是因为这些形状提供了其意义的视觉体验。我们可以画出“鸭子”这个词，我们可以看到画中的鸭子，这表明视觉表现和传统的表达之间确实有一定的区别。

我们仍然没有解释为什么我们在一幅画中看到了一件东西而不是另一件。对相似性的要求可能会重提：当我们体验到画布上的形状时，它们被认为像是实际的物体，就仿佛从实际的角度看到的那样。但这还不能令人满意，因为这些视觉体验，取决于我们在绘画中所看到的事物。如果我们用体验中感知到的相似性来解释“看见”，而用“看见”来解释我们的体验，那么我们就会有循环定义的风险。毕竟，鸭子、兔子的画看起来不同，这取决于我们是看见了一只鸭子还是一只兔子。当我们“看到”一幅画时，我们为什么会看到所看到的东西，仍然令人困惑。着实令人困惑的是，在一幅不动的画作中，我们可能会看到运动。“我看到马在画里飞驰，这种想法是迷信吗？”维特根斯坦如此问道。

许多人可能不假思索地认为，画作所表现和“看到”的困惑，不适用于抽象画。当我们第一次看到抽象画，比如蒙德里安（Mondrian）、罗思科（Rothko）和波洛克（Pollock）的作品时，我们可能会觉得它们不包含具体的形象。但是即使在这些作品中，我们也看出了某些东西。在罗思科的画中，我们能看到一些颜色堆在其他颜色的上方或底层，不管他是否按顺序涂上颜料。我们也许能看到灯光闪烁着穿过心绪和情感。当我们学会如何看时，我们所看到的眼前的事物，在某种程度上，已经不再是我们之前所看到的了。

如果刷房子的油漆匠拦住我们说：“不，我刚刷的那面墙绝不‘仅仅是刷漆’，而是我在作画—你难道看不出我画了什么吗？”我们也许确实会盯着这些色块，看出油漆中的某些东西，而不只是一面刷过的墙。

86 人为什么会对虚构人物产生感觉

太可怕了！一伙人围观一个姑娘被一群恶棍粗暴地对待，被殴打、强奸，然后被遗弃等死，而那伙人已经杀了她的丈夫。没人出手相救，虽然人群很清楚发生了什么，因为就在他们的眼前发生的。太可怕了，最后他们又喊叫又鼓掌，在场没有一个人报警。

这是公诉人在一场谋杀案件中的开庭陈述吗？旁观者们是帮凶，还是只是害怕施暴者的路人？当一切过去，他们会在生活中为他们的行为，他们的怯懦，他们没有对受害者施以援手而感到羞愧吗？

这些问题的答案都是一样的："根本不会。"观众们都坐在剧院里看戏。他们都知道这是一部虚构作品，但—矛盾的是—大多数人都在参与其中。他们担心这个姑娘的下场，当团伙头目威胁她时，他的匕首闪闪发光，有些观众感到瑟瑟发抖。他们同情一些角色，赞赏另一些角色，并希望正义最终能得到伸张。还有一些观众就快哭出来了。当他们走出剧院时，彼此讨论了对这个姑娘的感受。一些人在午夜惊醒，想知道这些角色的生活如何继续，一些人想知道结局可能会有怎样的不同。

我们被虚构的人物所打动，不管他们是出现在电视剧、侦探小说或流行电影中，还是经典名著中的人物—罗密欧与朱丽叶、洛丽塔或麦克白夫人—或者出现在皇家莎士比亚剧团、国家剧院或皇家歌剧院制作的剧目中。一般来说，观众和读者都能充分意识到角色只是虚构的，但是这些虚构的人物能像真实的人一样活着出现—并不只是在表演的时候。一些肥皂剧的观众想知道这些虚构人物在每集之间都做了

什么。比较一下，这是不是很奇怪，例如，想知道在真人秀电视节目中回应怪异要求的明星发生了什么？

为什么我们会对虚构人物产生爱恨情仇？

当我们感受到情感时—被德古拉吓到，怜惜年轻的简·爱或是对《雾都孤儿》中比尔·赛克斯对待南希的方式感到愤怒—我们坚信，或者至少半信半疑：这些人是存在的，并且具备可以让我们产生恐惧、怜悯或愤怒的特征。我们知道，虚构的实体确实是虚构的，并不存在。然而，矛盾的是，我们体验到了对它们的情感—或者看起来如此。

如果我们强调观众对于舞台表演或书面表达的信仰诚意以及情感体验，我们应该期望观众在现场，以某种方式代入情节当中。如果强调观众的视角—这只是一出戏、一本书、一部歌剧—我们对于观众的感动行为就会感到困惑；他们确实感动，有时甚至感动哭。

有种答案是，这是一种非理性行为。我们可以相信并参与许多不合理的事情。我们的情绪也可能源于非理性或错误的信念，但当我们意识到自己的错误时，情绪通常会淡去。当人们发现儿科医生不同于恋童癖者，那些在儿科医生家门外大喊着死亡威胁的暴徒会有（我们希望的）情感上的变化。即使那些恋童癖者已经被发现了，也许（我们再次希望）我们会通过反思更好的方式来减少愤怒和仇恨。当我们认为蜘蛛有毒时，我们会害怕，一旦我们确信蜘蛛是无害无毒的生物，我们的恐惧就会平息。在某些情况下，虽然我们知道这类真相，我们的恐惧还是会不理性地继续下去。所以，我们的情绪可能会持续，即使我们知道这些情感的对象是虚构的。

这个答案似乎挺简单，但是反思过后再去看，这个答案并不简

单。即使是最理性的人也可能会被小说打动，即使人们被打动时，也清楚地知道他们正坐在剧院里、读着一本书或看着电视。是这样吗？也许，不管怎样，他们都中止了关于戏剧环境的信念，还删除了买门票的记忆，或者屏蔽了沙沙作响的翻书声。也许他们觉得一切都是真实的，他们确实认为一切都是真实的。然而，请记住，他们不可能投入得那么深：如果是，他们就会警告有危险，然后打120或110—就像孩子看哑剧时那样假戏真做。

假如非理性不是正确答案，也许我们的情感根本就不是对虚构人物产生的。有人认为，小说引导观众对具有相关特征的真实人物（而不是小说本身）产生恐惧、怜悯、喜悦等情感。情感的原因，不一定是情感所指向的对象。你害怕邻居家的猎犬（或者说你以为），然而造成恐惧的不是猎犬，而是无线电的“嘟嘟”声。那是无线电的声音—让你误认为犬类威胁时的低吼—造成了你的恐惧。回到小说中，例如，阅读查尔斯·狄更斯对穷苦人的描述所产生的怜悯，并不是针对小说的人物，而是针对那些真实世界中贫穷的人。这个故事把那些真实的人带进了我们的脑海。

虽然这种虚构难题的解决办法有些道理，但仍缺乏合理性。通常来说，我们难道不会对虚构的人物感到赞同、怜悯或是愤怒吗？凭什么认为我们错了？此外，也许这种方法要求我们在脑海中有特定的真实个体来解释我们的情绪，然而我们在看一部戏剧时很少会在脑海中有这样真实的个体。

其他试图解决虚构那题的办法，都是源于宣称“我们对虚构人物的情感是虚构的情感”。这样的“解决方法”同样缺乏说服力。当我们被一些虚构故事所打动时，或许我们的眼泪是真实的，怜悯也是真实的。

*　　　*　　　*

对于事物的思考可以产生情感，不需要彻底的信念或怀疑—也许这对于解决这个难题来说足够了。我们不是真的认为女性受到了伤害，因为我们看的是舞台表演，也许仅仅是她被伤害的想法（或一些其他明显的心理状态）就足以引起我们的怜悯、厌恶或其他东西。我们的思想被戏剧、书籍或歌剧所承载，并产生真正的情感，尽管与适当行为联系在一起的情感会被破坏或削弱。一旦想到你的女儿被攻击，你就会担忧和恐惧；但是，由于你没有充分的理由相信这会发生，所以你还是鼓励她去参加舞会或者哲学研讨会。类似地，在舞台上表演的一场虚构的暴力袭击，可能会引起你的恐惧和痛苦，就像你想象中的那样；但是，你知道这是一场演出，不相信它真的发生了，也不可能从座位上跳起来报警。

无论以上解决方法是否正确，我们都不该陷入一种观念—认为我们的情绪仅仅针对于某些思想或观念。罗密欧与朱丽叶坠入爱河，最后凄惨地死去，他们的悲剧爱情让我们泪流满面，但罗密欧与朱丽叶的思想或观念本身不会坠入爱河。我们的思想或观念，关系到《罗密欧与朱丽叶》，关系到《洛丽塔》，关系到《东区人》等肥皂剧中的新移民，或者关系到《控制》《弗尔蒂旅馆》这类喜剧作品。我们和不存在的实体（如小说角色）之间的关系，究竟是什么？答案仍然模糊不清。如果我们反思歌剧的独特吸引力，迷茫又会继续增加。我们可能会为某个角色的困境所动容，同时又不协调地为女高音歌唱家的歌唱技巧鼓掌欢呼。

小说的悖论应该单独来看。奇怪的是，即使我们知道会发生什么，我们也能感受到悬念。许多人都不止一遍地看过阿尔弗雷德·希区柯克（Alfred　Hitchcock）1960年的电影《惊魂记》（Psycho）。其中那个洗澡的场景，伴随着毛骨悚然的背景音乐，即使看多少次仍会引起悬念。我们会脉搏加快，脊背发麻—尽管我们知道这是一个不愉快的血腥结局，但它也是个黑白分明的血腥结局。

悬念，只是我们在小说、电影和音乐中遇到的不愉快情绪的一个

例子。悲剧会引起痛苦，而恐怖故事让人恐惧—但是我们很享受这些“为什么？”“到底发生了什么？”

亚里士多德认为这种虚构的体验让我们可以进行情感释放、心理宣泄—帮助我们继续过日子。这又是如何起作用的，为什么会起作用？我们不能简单回答，因为这提出了更深入的问题—艺术到底是为何而存在的？

我们把这个新问题留到……后面解答，当我们注意到麦克塔格特养的那只小猫“普希金”（见第91节）和之后（第98节）遇到的野蛮人。现在，让我们从“心理视角”来看待小说中那些感动我们的人物。我建议你们回想一些虚构角色，无论是电影、戏剧还是情景喜剧里的，那些让你为他们的生活大笑，与他们一起痛哭的角色，是他们引发了恐惧、同情或赞赏。那么，为什么会产生这些情绪或感觉呢？你很清楚：这些人物是虚构的，缺乏一切实体。那么，为什么你们—还有我—要在乎他们呢？我们找到正确答案了吗？我们是不是只是假装在乎，是一种自我欺骗？这种在乎本身也是虚构的吗？

87 我们讨论的到底是谁

我们先还原刘易斯·卡罗尔的《爱丽丝镜中奇遇记》中的一个场景，再试着解决本节的难题。

“你在路上看见了谁？”白国王问道。

“没有人（Nobody）。”爱丽丝回答。

“啊，从这个距离能看到他。”白国王说。

当送信者到达时，困惑更多了，国王问道：“你在路上经过了谁？”

“没有人。”送信者回答。

“很好，”国王说道，“这位年轻女士也看到他了。所以，没有人跑得比你慢。”

“什么？”送信者愤怒地说，“我确定没有人比我跑得更快。”

“不可能，”国王回答道，“否则他应该在你之前到达。”

白国王误以为“没有人”是人的名字（因此我用了大写字母N）。在谈论“没有人”的话题时，不需要真有一个叫“没有人先生”的人。

我们讨论的是现实中不存在的实体—如独角兽、圣诞老人和睡美人。我们遇到了一个更加根本、普遍的难题。我们如何才能在时间、空间甚至在眼皮底下谈论与我们毫不相干的东西？当我们谈论芝诺、莎士比亚、牛顿时，我们怎么知道我们说的是谁呢？毕竟，没有人见过他们。

有种快速直接的回答是：我们没必要为了谈论他们而去见他们。这有些道理。本节的问题就是：我们在使用某个专有名称时，是如何针对某天特定的对象的？在使用“芝诺”这个名称时，我们想表达的是有血有肉的芝诺、两千年前的哲学家，而不是柏拉图、恺撒或舒伯特。

另一种快速直接的回答是：芝诺就是我们指定的任何一个叫“芝诺”的人，但是这让我们掉进了一个怪圈—这人到底是谁？

当然，我们这里的难题，或许会联系到被人类命名的城市、雕塑

和山峰，但为了专注起见，我们的问题限定如下：

我们如何讨论遥远过去的人？

有种简单的回答是：我们正在讨论的那个人，是在他那个时代被取了那个名字。但这不是合理的答案。我在这一节写到芝诺的时候，是指哲学家芝诺，但还有很多名叫“芝诺”的家伙，包括一些阿猫阿狗。我们也许会坚持认为，考虑到讨论的背景，我们指定的这个人确实是名叫芝诺的哲学家。然而，即使这样，也不足以让我们在脑海中锁定这个人，因为还可能有其他叫芝诺的哲学家—历史上确实有—斯多葛学派的鼻祖“基提翁的芝诺”，他跟埃里亚的芝诺就是不同的人。

上述回答，是把描述的东西和被谈论的名字联系了起来，例如“哲学家”。在这种回答的基础上，我们可能会认为：想让专有名称发挥作用，需要大量相关描述集合。这些描述需要足够详细地对应这个人，只有这个人，唯一确定的这个人。任何一个满足描述的个体，就是我们所要谈论的那位。

上述这种“描述论证”或“满足论证”需要一些修正，因为，我们很可能对我们讨论的个人产生错误的描述。此外，有一些描述比其他描述更有分量。

在谈到芝诺时，我们是在谈论一个希腊哲学家，是在公元前460年左右的名人，来自埃里亚，提出了“运动悖论”，个头很高。但是，假设这个人的存在满足了所有相关描述（除了个头高）。我们应该承认，我们谈论的是一个希腊哲学家、来自埃里亚……但他的个头不一样。他是一个研究悖论的哲学家，这点比他的身高体重都要重要。

因此，我们所指的历史人物，是那些满足于某一组描述的复数的人，并且，这些描述与我们使用的名称密切相关。但这种方案，要求

我们识别所描述的名称—还有对那些指定个体的描述—这当然有问题（见第37节）。

确实有问题。想想，我们每天用众多的名字谈论历史人物，但是我们缺乏一些识别性的描述。我们会提到拜伦、牛顿、柏拉图和芝诺，但我们往往对这些名字的描述不够充分。很多人可能知道柏拉图是一个重要的希腊哲学家—当然，这还不能精确地指定一个人。学生们可以从老师的话中获知牛顿、达尔文的名字，却搞不清楚谁做了什么，所以，当学生们说“啊，没错，牛顿提出了进化论”时，他们当然说的是关于牛顿的谬误，而非关于达尔文的知识。

前面的问题终于得到了回答，我们承认，我们经常听从那些能够确定我们要表达的意思的专家。也许我们对牛顿、柏拉图、芝诺都有一些了解，但当我们使用这些学者的名字时，其实是指他们所具有与识别他们的名字相关的某些信息，以及我们仅仅了解最基本信息的那个人。“芝诺是谁？我是指现在的哲学悖论传播者们通常所指的那个人。”我们将名称的“意义”传达给了其他人—后者获得了与我们提到的名字相关的一系列描述。美国哲学家希拉里·帕特南（Hilary Putnam）将这种过程命名为“语言分工”。

然而，以上这种“满足观点”还没有走出困境。这里还有另一个问题：我们难道不能认为专家都错了吗？

专家认为是莎士比亚创作了《奥赛罗》《哈姆雷特》《李尔王》等戏剧。关于这点颇有争议，甚至可能是错的。假设它是错的，当我们在谈论莎士比亚时，我们就是在谈论培根（Bacon）、马洛（Marlowe）或其他作家吗？我们应该坚持认为我们一般说的就是莎士比亚。当遇到这种归属错误时，我们会说，“所以，莎士比亚没有写过《奥赛罗》和其他戏剧。”我们这时不是想表达：《奥赛罗》的作者从没写过《奥赛罗》。

在满足理论中，我们通过一组描述来确定我们所讨论的个体。但是，在多数情况下，这些描述只是恰好适用于这个人—因此它不适用于一切。亚里士多德可能从没写过任何哲学书。他可能是个养猪大户，然而，经过历史学家的错误或讹传，他被描述成了伟大的哲学家、形而上学的缔造者。这种显然可以理解的事实表明—至少，满足理论要求我们进行细致入微的分析。

回到本节开头讨论的“没有人”，一个不存在的人、虚构人物，他和历史人物完全不一样。我们必须通过相关描述来确认奥利弗·崔斯特（Oliver Twist）这个虚构人物—因为没有比狄更斯书里给出的描述更多的了。就算狄更斯什么也没说，没有真相、没有虚构的事实，崔斯特还是会做这做那，还是喜欢吃炒鸡蛋—他是个不确定的人。德国哲学家莱布尼茨提出，正是这种不确定性，使得虚构人物成其为虚构，而非真实的存在。此外，有的人认为，狄更斯对崔斯特的性格有什么误解，这也不对，我们倒是对荷马有些误解，这还有些可能。

可能，古希腊诗人荷马并没有写出《伊利亚特》《奥德赛》等史诗，其实是别人写的。我们还能再往故事里加进一个叫荷马的人，这有可能让我们陷入更多的难题。

88 但这是艺术，亲爱的玛蒂尔达

这可不是我的错。我那位上了年纪的姑妈玛蒂尔达（Matilda）想去画廊里转转—但我知道这不会很顺利。她向来厌恶埃里克·吉尔（Eric Gill）传递性特征的雕塑：把受辱被钉在十字架上的耶稣放在性感的裸女旁边。（她会说：“这算什么艺术？”）当她看到罗伯特·梅

普尔索普（Robert Mapplethorpe）61备受赞誉的摄影作品中表现出明确的同性恋行为，她差点报警了。此外，当她看到吉尔贝特（Gilbert）和乔治（George）的一些平面作品62，“下流”“种族歧视”一类的词从她嘴里脱口而出。而当她了解到某些艺术家所使用的材料时，说话就更难听了。她简直被惊呆了。

玛蒂尔达姑妈的反应，引发了一个问题：对于艺术而言，是不是表现什么内容都可以。有人说，艺术是为了艺术本身，它应该以自己本身的方式来呈现。

对于一些事物的提及是不恰当且无礼的。无论你认为已经逝去的人有多么声名狼藉，在他的坟墓边向他的家人提起这些事都是不恰当、不友善的。一个人的妻子死了，如果朋友在哀悼时还借钱，那就是毫不体谅别人。当与在战争中失去了儿子的家人聊天时，质疑这些战争的价值是非常冷漠的。有些事情不应该在某些情况下说或做。当然，还有其他的情况下，同样的事情可以说或做—有时是正确的。也许死者应该被揭露，战争的正当理由应该受到挑战。



注：鉴于（in the light of）和“在光线下”在英语中是双关语

难题在于，艺术家是否应该被允许“以艺术之名”做任何事情。无论是有争议的、下流的，还是非法的事。过去，英国政府曾禁止公开展示某些艺术作品，无论是在画廊、舞台上还是书本里，在今天许多国家也要进行艺术审查。当然，即使是最宽容的社会也需要一些审查制度，以防止对个人的伤害和对某些群体的压迫。有一些国家的法律禁止煽动，反对种族主义和性别歧视。然而，不管是习俗、道德还是法律禁令中，艺术是否应该被网开一面呢？

艺术应该被隔离起来吗？

在某些领域，隔离这个词不大适用。“以艺术之名”不是对真正的谋杀、现实生活中的偷盗和投资骗局的正当评价。这些活动的目的，

即使是为了艺术，显然也是不正当的。虽然身上的刀痕显示了审美和谐，虽然小偷把他们的行为看成是一出芭蕾舞剧，虽然骗局涉及了一些艺术名作。先把这些放到一边，我们会对玛蒂尔达姑妈说什么？玛蒂尔达认为艺术的表达方式—亵渎神灵、淫秽、带有种族主义—错误地受到了保护。她是一个狭隘、孤僻、保守的人吗？

有一种对玛蒂尔达姑妈的直接回应是艺术涉及形式、结构并产生审美意识：确实“艺术是为了艺术本身”。内容不是关键的，表达内容的形式才是关键。关于基督被钉上十字架，还有战争恐怖的绘画和文学描述，都可以是美丽而杰出的作品。曾经被审查的书籍，比如劳伦斯的《查泰莱夫人的情人》，由于形式和语言的原因，也属于重要的文学著作。可以说，艺术不是为了引起政治变革，实际上它通常局限在“艺术画廊”“图书馆”等带有神圣光环的几个地方。至于那些可能被冒犯的敏感之人，他们既不需要去画廊，也不需要看书了。

第二种对于玛蒂尔达的回应，来自对第一种的反驳。即使艺术由于其形式受到关注，也经常被认为带有挑衅目的—而且试图带来社会影响和变革。想想毕加索的《格尔尼卡》，它象征了西班牙内战和独裁统治的恐怖。艺术也许会质疑现存的法律和禁忌，促进社会变革—这通常是积极的。这就是为什么艺术应该得到保护，即使是它可能表现出某种主义、表现裸露或挑战固有的信仰。

第二种回应准确地发现，艺术有时能、确实能并且应该能引起轰动；但这个答案的论据是薄弱的。说论据薄弱，是因为我们也可以说暴动具有挑衅性，挑战既有的法律，但有时也是为了改善社会，这就是为什么也宣扬某些观念或性解放的运动值得保护。艺术品被观赏，歌剧被聆听，书被阅读，更类似于一种高级的研讨会。所以，它可能会被争论，然而不会得到很好的争论。也许艺术和暴动的对比可以被反驳。运动有时会直接伤害到别人，这种骚乱就应该被制止。艺术被欣赏，歌剧被聆听，书籍被阅读，更类似于一种高尚的研讨活动。所以艺术可能会有争议，虽然这一点没有得到很好的论证。

参与者高喊种族主义信仰的有序游行，或者不会导致直接伤害的公开纵欲，目前在英国也是非法的。然而，当类似的种族主义或性行为在画廊发生时—那么这也许会避开禁令。指定在某些公共空间，这对于目前无法接受的，甚至完全不被接受的事物展出也许是有价值的。艺术也许能为此提供掩护。但是，艺术自由的支持者会对这种自由的掩护感到不满，因为它允许人们发泄不满情绪。

这带给我们一个微妙的困惑，“什么是艺术？”如果我们不能区分艺术行为和种族主义游行，比如说，“无论什么”都算是艺术，那么“无论什么”也适用于游行，无论游行者有没有穿着芭蕾舞裙在游行队伍中跳舞。

人们通常把这些推给画廊或美术馆的馆长，让他来决定什么是艺术—但是馆长怎么决定呢？假设一些“画廊”只展示了绘画、雕塑和美化大屠杀和希特勒的电影。假设没有艺术讽刺，我们应该想到某些政治总部在入口处会有新的招牌。假设一间新的“画廊”展出的画作，宣传女人在各方面不如男人，或者杀掉非教徒的教徒能进入永恒的天堂，这可能意味着一个极端的派别试图将这种想法变成现实。如果艺术需要要被赋予一种特殊的地位，这些例子提醒我们，分辨什么是艺术是很重要的。

想必美术馆馆长应该展现美好的艺术。也许，上述假设的画廊—带有美化压迫的作品—必然会展现拙劣的艺术。然而，即使艺术美化了道德败坏的人，难道它也不具备美学价值吗？

在评判一幅绘画时，你也许会被它的色调和颜色吸引，然而却发现形状很不协调，参差不齐，不知道要表现什么。确实这种不协调和不齐整太过分，以至于你无法正确地欣赏色调的和谐。所以，同样地，一幅绘画会因为它的色调和颜色吸引你，然而因为它所代表的—对反犹主义的歌颂，对女性的诋毁—你深感厌恶，无法注意到美学价值。这幅画对于你来说是失败的。然而，分享绘画道德立场的观众也

许会评价它的形式以及它引起的感受。提醒你，观众信奉绘画所宣扬的东西，觉得值得珍视并且激励人心，以至于忽略了绘画的美学价值。

上述思考没有帮助我们确认被接受的和不被接受的艺术的界限，这大概是因为没有可追寻的界限。我们可能需要蒙混过关，忍受许多有问题的艺术—以表达自由的名义，以穆勒的自由原则的名义，以“生活实验”的名义—只有当一些严重的煽动可能会带来伤害时才向当局呼吁。然而，我们也许会问自己，如何才能对宣扬淫秽或声名狼藉的艺术做出回应。你认为你会如何做出回应？你应该如何回应？

如果在某些情况下，你的真实答案是“厌恶”，这可能说明你是一个正义之士。然而，它也可能显示出你没能将美学价值和道德价值分开看待。这也许会显示出你无法认识到一个人可以同时喜爱或厌恶一件艺术品—喜爱它的形式和作画技巧，却厌恶其主题和创作目的。如果这些都不是你的理由，你也许会热衷于收藏那些因审美而带有争议的画作。

假如你发现一幅明显美化种族屠杀、奴隶制或反犹主义的画作，你也许会忍不住欣赏这幅画的绘画技巧，选用的颜色和纹理。你可能会选择把这幅画挂在家里。好吧，不管多么精美的绘画形式，不管多么伟大的美学，它难道不会默默表达一些你不想说的话吗？

89 眼见一定为实吗

亚伯拉罕·布雷迪斯（Abraham Bredius）是20世纪的荷兰艺术史

学家，在当时有很大的影响力。他专门研究17世纪艺术家扬·弗美尔（Jan Vermeer）的绘画。20世纪30年代末，一幅名为《基督和门徒们在以马忤斯》的画被公之于世。由于担心是赝品，布雷迪斯和其他人仔细研究了这幅作品，并确认这是真正伟大的弗美尔原作。他们把这幅画形容得很有美感，认为这是弗美尔最杰出的作品。鹿特丹的博伊曼博物馆从一位叫作汉·凡·米格伦（Han van Meegeren）的人手中买下了这幅画。凡·米格伦很高兴，不是因为钱，而是因为他成功地欺骗了专家。《门徒》是凡·米格伦在20世纪30年代所画的，而不是弗美尔在17世纪所画的。这幅画的质量让一些专家拒绝相信这是凡·米格伦所画，认为是他把画伪装成了赝品。尽管如此，在进一步的研究之后，如今已完全证实这是凡·米格伦的仿作，而非弗美尔所作。

A爵士是另一位更近代、更有影响力的艺术史学家。他也注意到了某些赝品。他是埃里克·黑博恩（Eric Hebborn）的朋友，后者是一个出色的造假者。我们不太清楚A爵士被黑博恩的赝品欺骗到什么程度。这位尊贵的安东尼·布伦特（Anthony Blunt）爵士，长期担任考陶尔德学院主任和女王画作鉴定师，但在1979年，他被发现是一个隐藏多年的苏联特工。

当《门徒》被发现是赝品时，不仅仅是这幅画的货币价值急剧下降，而且—对于多数人来说—它的审美价值也同样下降了。这不再是一幅优秀的画作，也不再被陈列在博伊曼博物馆。

当安东尼爵士被人视为英国的假“忠实仆人”时，他的正直彻底被削弱了，然而，没有人认真地以为他的间谍活动损害了他的审美专长和资历。这个人被另眼相看，但他的艺术感觉不是。我们也许会怀疑，他的美学判断是否像他对英国的忠诚一样具有欺骗性，但这将促使人们对这些判断的实质进行评估。他的判断是正确还是错误不会取决于他苏联特工的身份。

一幅假的弗美尔画作不会再被当作是弗美尔的作品而受到珍视。

一旦对一幅绘画作品的假身份有所察觉，我们也许会更仔细地研究，寻找赝品的美学标志，但为什么仅仅是赝品就会减损它的审美价值呢？审美价值取决于作品的色彩、构图、优雅和美感，可是它怎么也取决于，甚至部分取决于，它的来源呢？

为什么你对一幅画质量的看法，会受到赝品的影响？

艺术专家，艺术爱好者以及普通大众，倾向于认为赝品并不像“真品”那样具有艺术价值。为什么呢？

在真品和赝品之间可能存在着相关的审美差异，即存在于“画作中”的差异。既然已经指出了这些差异，我们就可以看到它们—我们把它们看作是对绘画质量的贬低。我们可能会意识到，构图并不是那么有序，人物并没有优雅地被描绘出来。确实如此，但是，在许多造假的情况下，这些缺陷是难以察觉的，除非是在显微镜下或通过化学分析，所以很难理解它们对我们的审美欣赏有什么直接的关联。在著名的凡·米格伦的例子中，这幅画的美学品质受到了高度赞扬。确实，现在的专家已经确定了一些结构上的缺陷，但是这在当初凡·米格伦被揭露时，以及这幅画不再受宠时都没有被发觉。

与大师的原作相比，赝品往往是更劣质的作品。因此，尽管没有任何正当的理由，它也可能被认为是在某些地方，存在一些可察觉的瑕疵，事实上，这在任何赝品中都会被发现。那么，我们来想一下新的例子。考虑这样一个例子，一幅画中没有任何东西可以让观众看到这幅画是假的或是拙劣的仿造品。再想想另一个例子，在弗美尔的真品和赝品之间唯一的区别，是它们包含的化学成分、作画日期等，没有发现伪造品的专家，会把它看成精美的弗美尔原作。从美学角度看，这幅画没有任何改变，曾经被看成弗美尔的原作，但现在被归为赝品—或者看起来是赝品。

道德评价依然可以在此适用。人们被伪造者欺骗了，这幅画就是重要证据。也许一些非法的“假冒”交易已经悄然发生，但是为什么这些东西对美学如此重要呢？欺骗和违法可能不存在，对弗美尔原作的错误认定却可能发生。错误被发现了—这幅画的绘画价值也产生了同样令人困惑的后果。对于造假或错误归属与审美价值的相关性，我们需要从笔触之外寻找任何合理的解释，但是这样的超越似乎立刻使我们远离了审美价值。

回到凡·米格伦假冒弗美尔这个问题，这幅画缺少了弗美尔真迹的许多特征。它既不是弗美尔所画，也没有被他的朋友所见或看到这幅画还是未完成的状态，并思考要如何完成。我们没有看到一幅弗美尔所看到的画作。它缺少那些历史相关因素，那些连接过去的因素—这样的联想和联系往往对我们来说是有价值的。看看你母亲留给你的那块货真价实的手表是多么重要；拿着巴尔托克（Bartok）的原装音乐而不是复制品，或站在剑桥大学国王学院的教室里，据说维特根斯坦是在那里挥舞过火钳（第34节中提到过）。但是为什么这些联想和联系会与绘画所具有的美学价值有关呢？

也许，当我们看着一幅画作，评估它的构图、颜色、质感时，我们也把它看作是表现艺术家的创造性。也许艺术家的创造性可以从画作中看出。赝品通常是直接地复制，展示作假的技巧，却缺乏原创性。如果是这样，我们如何看待这幅画的变化。比较一下前面那幅线条画（见第85节），也许所画的仅仅被看作是只鸭子，直到有人指出那也是只兔子。

这种取决于原创性的方法，并不能解决凡·米格伦的“弗美尔”问题。凡·米格伦的画是一幅原创的作品，尽管采用的是弗美尔的风格。用弗美尔的风格来绘画并不会破坏它的原创性和美学价值，因为弗美尔之后的画作显示了他的风格，却并没有因此降低它的价值。也许，矛盾的是，凡·米格伦的《门徒》应该像弗美尔自己的后期作品一样被视为真迹。凡·米格伦在创作这幅画时，展示了按照弗美尔的风格最终

画完的样子。从美学上来说，把它视为弗美尔的作品与亲见弗美尔的作品无异。

*　　*　　*

“塞克斯顿·布莱克斯”63（英语中音同“赝品”）经常被像凡·米格伦、黑博恩以及汤姆·基廷这样的人成功地制造出来。黑博恩声称他的一些假画仍然挂在画廊中，没有被发现。如果他们的赝品被发现了，就会被当作复制品移除。然而，矛盾的是，画廊有时会以原始画作的状态来掩饰复制品。一个历史上著名的案例是：1917年的巴黎展览，其中包含了杜尚的“泉”，在第九章开头引文部分提到了。这件“艺术品”的原作只不过是数百万白色小便器中的一个，上面有杜尚的签名，被当作展品展出。这引出了一个疑问，正如之前所发现的，当一些除了位置之外无法区分的东西出现在画作中时，为什么一件画作还可以成为艺术品？当被放置在合适的环境中时，像杜尚的“泉”之类就会成为艺术品—或者经常被当作艺术品。即使杜尚的原创作品不是他创作的，但最初的展览是有价值的“泉”，一个完全无法区分的复制品并没有价值。

也许最有艺术价值的是美术馆本身，因为它的包容几乎可以把任何东西变成艺术。也许英国透纳奖的下一次展览应该展示美术馆，比如不列颠泰特美术馆、泰特现代美术馆或古根海姆博物馆。如果我们能轻易把一座泰特美术馆塞进泰特美术馆就好了，哪怕是把它的复制品放进泰特美术馆—如果我再年轻二十岁就好了—我会为了获奖去展示……我自己的身体。这种提议说明，“艺术品”可以不需要艺术，也不需要作品，甚至可以没有设计感。

90 音乐是超越的语言吗

当安妮（Annie）开心时，她会笑逐颜开，也许会迈着轻快的步伐走路，带着轻松的语气说话，并略带疯狂地烹饪。这就是安妮表达快乐的方式，无论是完成一幅画作的快乐，还是意外发现一张50元的纸币，或者听到她孙子成绩进步。安妮，是一个人而不是卵石或菠萝，是有知觉的，会经历快乐和悲伤、愤怒和同情、恐惧和希望。安妮表达她的感觉、她的情感、热情和心情；她的爱、欲望和生活。

音乐同样可以表达情感，当然，音乐却并不是一种有意识的存在。音乐是有组织的声音排列所成，通常是经过深思熟虑的，但也可能是大海的嘶吼声，狂风的席卷声或者是鸟叫声……音乐自身并不会经历愉悦和痛苦、快乐与悲伤、喜爱或恐惧，而我们中的许多人—“音乐盲”除外，欣然地说音乐能够表达这样的情感和心情，不免矛盾。随着音乐的演奏，我们可以听到内心的悲伤和渴望；我们可能会对这些声音做出回应。这是怎么回事？

为了使我们的注意力不被扭曲，我们会避开有歌词的音乐，尽管我们可能认为它们是音乐重要性的关键。语言可以与音乐如此紧密地结合在一起，以至于我们不能发现音乐本身所表达的东西。因此，请听一部让你感到特别有表现力的器乐作品。音乐可以是古典、爵士乐或流行。作品的标题也许具有提示性，但是把注意力集中在声音上。我在这里林林总总提几部，也许它们有所帮助：理查德·施特劳斯的《变形》，沃恩·威廉斯的《云雀高飞》，乔治·格什温的《蓝色狂想曲》，桑塔亚纳的《桑巴舞会》，米莱什·戴维斯的《那又如何》。

我们不进行音乐分析。特定的音乐设备和结构形成了表达快乐、悲伤或其他情感的音乐段落，这并不能解决哲学上的困惑：哪些因素使得这些段落能够那样表达情感。

对我们这个难题的一个直接反应就是否认音乐可以表达。当你表

达快乐或悲伤、希望或恐惧时，你通常在脑海中会有一些客观对象，是这些状态的来源。你的儿子为了钱再次结婚，那是使你快乐的原因。你床边的动静来自一条蛇，蛇是你恐惧的原因。然而，音乐不具有思想，它不会经历客观对象—所以它怎么可能有情感和感觉来表达呢？

这个简单的反思提醒我们，音乐的情感表达不能以安妮的表达方式来理解。这确实是真的；但是，与其得出结论说音乐不能表达情感，更明智的是，我们可以用不同的方式来理解音乐的表现力，从而解决这个困惑。让我们记住：确实，大多数人发现，把音乐形容为可以表达情感并感动他们的方式是恰当的。如果我们很快断定他们错了，然后去喝一杯，那就真是自相矛盾了。那太容易了。

音乐如何使人快乐或悲伤、愤怒或平静？

同样的形容词也适用于音乐，也可以用在虚构的人物上，就像对人一样。“快乐”“悲伤”“阴郁”“愤怒”，是我们学到的适用于人、其他动物，以及音乐的词。当然，一些人会坚称这些词汇在运用于音乐时，有着和平时不一样的意义，是具有比喻性的—那么，为什么这些词听起来也很恰当呢？把“悲伤”运用到一个音乐段落上并不是随意的。看起来，在人类姿态所表达的悲伤和那些音乐段落所表达的悲伤之间，的确存在相似性。

“相似性”是关键。然而，我们需要，将相似性与任何关联性区分开来。我们同样要问：相似性和哪些特点有关？手帕的结会让你想起购物，但这既不表达又不模仿你想要买的东西。相反，当音乐让我们感到悲伤—当它激发悲伤的感觉—我们也许会把悲伤归因于音乐。音乐也许能“表达”它所激发的情感。

“激发”这个答案当然是错误的。我们可能会意识到有些音乐是在表达悲伤，却没有感受到我们内心被激发的悲伤。一个悲伤的小丑可能会使我们发笑，而不是引起悲伤。从另一个角度来看，逻辑上的谜题可能会导致抑郁，但它不是一个抑郁的谜题。当具有表达性的音乐和所引起的情感之间有关联时，“激发”的解释就会出错。不是因为音乐激发了悲伤，我们才认为音乐是悲伤的。而是因为音乐是悲伤的，我们才认为它激发了悲伤。同样，通常会错误地认为你的恐惧解释了为什么狮子饥饿地看着你。而更确切地说，是狮子的唾液分泌和餐巾的准备解释了你害怕的原因。

我们一直在寻找音乐和情感之间的联系。激发理论连接了音乐与听者的情感—但是，正如刚才所说，听者可以听到音乐表达悲伤，并不需要音乐自身变得悲伤。

一些人会辩称音乐的表达性是由于作曲家在作曲时的情感，但是谁知道作曲家在匆忙完成作曲时是什么情感呢？作曲家也许会为了钱做出欢乐的音乐，而不需要变得欢乐。

让我们重申，音乐要变得快乐或悲伤、愤怒或严肃，必须与这些情感相关的东西有一些相似的联系。让我们再次尝试找出这些联系。

思考一下巴赛特猎犬64耷拉着脸的经典案例。它们的脸看起来很难过，表现出悲伤。看一朵云彩，你也许会看到威慑的脸。显然表象并没有经历威胁，猎犬也没有难过。然而，我们并不是一时兴起来描述它们的，我们不会随意地把感情投射到它们身上。猎犬的面部特征与一个人悲伤时的特征相似。同样地，也可以说，悲伤的音乐是悲伤的，因为它具有使我们想起人们悲伤的特征。显然，音乐并不是“看起来”悲伤，但是它的表达方式，它的声音轮廓，可能与悲伤之人的运动节奏和轮廓相似。这就是我的看法。

* * *

音乐是一种特殊的例子，它是一种强烈的东西，显示出人类生活的两种神秘特征。

首先，我们用同样的词来描述非常不同的事物。因此，我们经常感到这些事物之间一定有相似之处。诸如“岸边”（河）和“银行”（金融）或“入口”（进去的口）和“入迷”（被迷惑）等一些词都不会产生歧义。然而，它们唯一的相似之处似乎是我们用同样的词来表达涉及的事物。我们形容声音为“低”，然而它像一座低矮的桥吗？在沃恩·威廉斯的《云雀高飞》中，我们联想到一只高空中的云雀，然而在小提琴的“高”音与云雀的高度和飞行之间存在什么相似性呢？

其次，尽管我们很清楚悲伤的音乐本身并不是悲伤的，但我们可能会对音乐经历情感上的反应，就如同对待一个悲伤的朋友。想想我们在生活的其他领域是怎么做的。我们可能为巴赛特猎犬感到难过，仅仅因为它耷拉着的脸，尽管知道那是多么愚蠢。我们被虚构的情节所感动，尽管它们是虚构的。我们可能为想象中发生在所爱之人身上的灾难所忧伤，尽管我们知道它们只是想象，并不会发生。

我们人类寻找相似点的能力和被外观所感动的能力确实是神秘的，也许我们就是这样。我们对音乐表现力的体验是神秘的，或者音乐就是这样。

有些音乐是有深度的—但是会像海一样深吗？有些音乐是轻缓明朗的—但是会像羽毛一样轻或日光一样明亮吗？有些音乐是悲伤的—但是会像人一样悲伤吗？无论音乐的表现力如何，我们在音乐中发现的意义肯定是无法表达的某种东西—除了通过音乐。

电影《卡萨布兰卡》最出名的，可能是那句错误的引用，将“弹吧，萨姆”说成了“再弹一遍，萨姆”。请允许我借用这个误引来回答关于音乐诉说什么的问题。

如果你被问到某段音乐有什么意义，它表达了什么，诉说了什

么，唤起了什么？……你最好回答，意义就在于“再弹一遍”。没错，再弹一遍，萨姆。

91 人是最脆弱的生物

麦克塔格特—没错，约翰·麦克塔格特·埃利斯·麦克塔格特（John McTaggart Ellis McTaggart），那个20世纪初的剑桥哲学家—养了一只名叫“普希金”的猫。麦克塔格特住在剑桥大学里面，冬天去他家拜访的人都很惊讶，他们看见普希金骄傲地卧在壁炉前打盹儿，而麦克塔格特缩在角落的桌子边，冻得瑟瑟发抖。“你为什么要给普希金最暖和的位置呢？”“因为，”麦克塔格特回答道，“因为这样对猫最好。”

人类经常反思自己的生活—不像我们的猫科朋友。我们不只是在哲学课上和治疗师的沙发上反思，更是在酒吧和俱乐部里，当被困在机场里，或在海滨闲荡时，独自一人或和朋友在一起时—同样也在夜晚的寂静中，当我们辗转难眠，只能听到自己的呼吸和心跳时。

人的生活远比这只猫更重要，我们更看重人的生活。然而，一旦细细思考，我们会遇到麻烦，因为我们可能会为了是什么赋予意义或感知自我而烦恼。



我们怎样才能理解我们的生活？

有些人认为，生命只有在超越自己的目的时存在才有意义，那么，在寻找超越人类所有生命的目的时，他们要么因为找不到而被绝望所淹没，要么陷入神旨的奥秘，神显然不需要外界的目的。关于目的和结局，凡人和不朽的谜题，将在接下来的第十章中出现，在这里，我们仅仅关注生命的意义。

当我们阐明了时间、关系和活动，我们就会理解我们的生活，并把它们看成一种可识别的模式，有其价值、历史和发展。艺术—尤其是戏剧的叙述、小说和歌剧—可以通过讲述故事帮助我们理解虚构的生活。

故事开阔了我们的视野，提出了观点，昭示了联系，并指出了冲突。我们可以通过观察人物之间的联系，了解他们的过去和他们的未来，以及他们不断成长的价值观，来了解这些人物的生活和意义。故事以神话和传奇、传说和戏剧、诗歌和歌剧为主题—以及现今一直在上演的肥皂剧。古代的八卦，表现出希腊人的模式，内容关于宙斯、阿波罗和酒神；而如今观众的思索可能与《东区人》《加州靡情》《荒唐好莱坞》—或者与任何最新电视剧的发展有关。

虽然艺术不是为了帮助我们度过人生而存在的，但在欣赏艺术时，我们可以把它们与自己联系起来。我们知道生命是如何意外产生的，在恋人的发梢上，在偶然相遇中。我们遇到了脆弱和悲伤，此外还有决心和看待事物的神奇方式。想想，几个世纪以来，我们仍然生活在希腊神话中，我们对自己的理解，被更新的故事和心理学理论所塑造，唤起俄狄浦斯、那喀索斯和特洛伊的海伦。

生活可能缺乏意义，因为经验是支离破碎的，没有方法可以辨别，而情感处在一片混乱中。而且，正如第62节所写的那样，我们可能会对我们的本质是什么、我们想要什么而感到痛苦，被看到的和看不见的冲突所震撼。举例来说，在希腊神话中，有一场阿波罗神与酒神的冲突。

一方面，阿波罗的形象象征了一个理性的世界，有着不同的物体和规则：他拳头紧握表示掌控。这种形象产生了朴素、优美、精确的审美典范。我们人类常常向往这样的典范。另一方面，狄奥尼索斯酩酊大醉，在经历狂喜和迷乱之后，界限变得模糊：他手掌张开，表示欢迎、屈服；代表我们与其他人交融结合。我们很少有人根据这样明确的类别来思考，它本身就是一个阿波罗式的艰巨事业；但我们许多人认识到控制和屈服之间的矛盾—在直线和缠结之间。然而，我们需要的是单一的哲学极易缺乏的人物特质和小说家提供的细节，来启迪我们的奋斗。

例如，托马斯·曼（Thomas　Mann）的小说《魂断威尼斯》给生活带来了一场冲突—无论是通过原作的中篇小说、维斯康蒂改编的电影，还是布里顿的同名歌剧。在小说中，古斯塔夫·冯·阿森巴赫（Gustav　von　Aschenbach）是阿波罗神的化身，他是一位自律的作家，喜欢欣赏美的事物，曾被一个神秘美丽少年所打动。阿森巴赫的阿波罗式的审美欣赏，最终转变为狄奥尼索斯式迷恋肉体的欲望—一切都是悄然进行的。阿森巴赫因此变得绝望和堕落，由于一个长者对少年的情欲和渴望而堕落。但矛盾仍然存在，他在岸边死去，濒死的眼神凝视着大海—他们也许会创造出一种让生活有意义，能产生整体感的方式。

这种简短的文字不够吸引人—但是小说、电影、歌剧却能吸引很多人。我们也许会在作品的美丽中迷失自我，也将之联系到我们自己和他人之间的冲突。艺术，以它们最好的状态出现，矛盾的是，它又将我们从自我关注中解放了出来，并塑造了我们对自己以及他人生活的看法，赋予我们新的视角。伟大的艺术也带来了新的关联，它们被重新解读，反映出当代的忧虑和思维方式。教徒以故事、仪式和音乐为依据，它们从《圣经》和传统中衍生而来，又被赋予新的面貌—想想《圣经》在这几百年间对奴隶制、同性恋和动物待遇的解读有多么不同。

我们不要这样愚蠢盲目地认为，优秀的艺术会激发正当的行为。想想大屠杀的遇难者—那些该为此负责的人，都是为贝多芬和舒伯特的辉煌乐章所陶醉的。因此，艺术不能作为我们选择行为的依据。

“只有回顾生命才能理解生命，然而生命只能向前。”第六章开头的这句话，来自克尔恺郭尔形容自我的恰当格言，为了对我们的生命多一些理解，我们需要理解自我生命演变的过程。但是，我们永远无法正确地把握我们的生命，因为我们从来没有片刻停下脚步，回顾过去。即使我们停下来，也会找到一些扭曲的观念—我们如何解读过去，有一部分取决于未来。想象一下，在比赛结束前十分钟，一场足

球比赛突然被冻结。在这场比赛之前如何评估这场比赛，可能会与比赛结束后如何评估那段时间有很大区别。原先我们认为教练糟糕的排兵布阵，最后被称赞为“英明无比”。

“回顾过去”是有价值的，如同展望未来一样。叙事艺术展示了两种情况：生活在展望和回忆中。萨特在世时发现，我们可以自由塑造我们的生命，把它们引向新的方向，这是一个全新的“回顾过去”的观点。根据萨特所说（见第八章引文），死亡的剧痛让我们意识到，一旦死亡，我们就成为了他者的猎物。当别人尝试将我们诠释、定性和分类时，我们无能为力。但艺术叙事可以提醒我们，这种尝试可能会不断被修正。

尘世的生命，就像一个悖论，赋予我们太多或者太少，这就是悲剧所在。也许，我们愿意自己的一生都能周游世界，但我们同样渴望生活在一个稳定的小社区里。我们也许渴望精神生活，但也同样需要世俗的生活。我们渴望忠诚的家庭，但也同样渴望卡萨诺瓦[65]（Casanova）。我们渴望交际花、女诗人、娼妓，也同样想要脚踏实地的伴侣。我们不能同时拥有所有人。风暴无法与平静共存，彩虹永远不含灰色。

我们中的许多人对生活中的冲突、差异与荒谬都不由得一声苦笑。可怜那只叫“普希金”的猫，它根本不知道什么荒谬，也不知道如何微笑。但我也可怜我们自己——无法确切知晓我们的生命如何走到尽头。“可怜我们自己”，我刚才这样说了吗？

如果从根本上看，关于生活的知识，可能是我们最不需要具备的知识，但我们活着时，应当接受的是生活的混杂和无序。人类的生活，具有那只猫所不理解的伟大丰富性。我们人类可以陶醉在沉思、暧昧和幽默中，带着爱与渴望飞向太阳。但是，我们也会在艺术、音乐和奇迹中迷失自己——迷失在这片土地、海洋、星辰、城市生活、震颤的爵士乐中。还有，在对他人挥之不去的注视中，我们也会迷失自

己。

哲学是一种分析和反思的艺术，这本书里的所有难题同样包含思考—我们反思着思考，就像这句话本身一样。不过，我要强调的是，不去思考也给我们的生活赋予了某些意义。矛盾在于，在失去自我、纯粹屈服的过程中也会存在快乐，也许是像“普希金”那样，沉浸在黎明、黄昏、渴望—还有光怪陆离的色彩和声音，从飞扬的落叶和暴雪，到攀上石楠的云雀。除了反思、沉思和思考的魅力外，什么都没有说，一句话都不说同样充满魅力。纯粹的体验也同样充满意义。

当山花盛开，

它们的香气充满意义。

第十章 价值观：生命的意义是什么

宁可做不易满足的苏格拉底，也不做一头容易满足的猪。

——约翰·穆勒

我们是人类，不得不思考自我的价值，思考我们与他人的联系——最终还要思考一个问题：生命的意义是什么？有些人坚持认为自己没有价值观，却有一个奇怪的结论：他们必须去追寻他们的终极目标。他们满足于追求这种终极目的，比如积累财富。所以，无论有意无意，他们还是坚持了自己的价值观。他们将自己追求的目标看得无比珍贵，但如果这个目标仅有的价值是“他们想要”，那为什么还要费力去追求它呢？

一旦我们试图了解人性的内在和超越性—注意第93节的跳鼠难题—的价值时，就会遇到困惑。当然，生命中的一切都是有价值的，要记住，生命最终都会是痛苦的，或者说，无论是否痛苦，生命最终都会迎来终点。这种关于生命的绝望，自然会带来该不该追求长生不老、永恒生命的问题—第95节将会讨论。

一旦我们认识到生命的价值，就不得不去面对那些看似没有答案的难题。这是一种价值观的对立。乐观主义者会认为，生命中的每一种困境中，都预示着一个明确的答案，告诉我们应该做什么，如果我们能清晰、完整地看待困境，就一定会找到答案。现实主义者（我就是这种人）承认现实生活中会遇到某些重大的道德困境。在各种情况下，人应该如何权衡忠于友谊的道德价值还是揭露真相的道德价值，或许这要看在道德上能否接受。或者，人应该如何权衡让自己的孩子上高价钢琴课，以及用这笔钱帮助马拉维的儿童喝上干净的水。这些分明的现实观点，不代表现实中我们不会面对这种分明的判断。生活中有很多这样鲜活的例子。

在解决本章难题的过程中，我们会逐渐意识到对人性的尊重，但矛盾的是，用的是一种幸灾乐祸的方式。我们还会见证蚂蚁和蚂蚱关于生活方式的争吵，还有，我们从乌龟T先生的推理中会得出某些基本道德。没错，就是那个T先生，早前把我们卷进了时间和空间的困境。这次，轮到他来解救我们了。如果我们能从故事中获得正确的提

示，他就一定会来解救我们。

随后本书将会告一段落，至少第十章结束了—带着对野蛮人的担忧，以及那些继续萦绕在脑海里的难题：生命中最重要的东西，到底是什么？

92 幸灾乐祸是好事吗

孔子似乎说过，“快乐就是朋友从屋顶上掉下来。”66这句话是本节悖论的核心。为了方便展开，让我们想象一个虚构的人物。

确信女士（Lady Assured），她直到昨天还是英国政府的高级部长。下属们一致认为她工作非常出色，尽管态度有些傲慢。今天，她的生活彻底崩塌了。她被人窃听到在私下对首相有些不当评价，还谈到了对猎狐的支持，尽管她公开投票反对猎狐。此外，她的部门还弄丢了机密文件。今天的报纸头条就是对确信女士的指控。她宣布辞职了。

应该如何看待这种新闻？当然你可能觉得无所谓，但有些人还是会为她感到遗憾。政府部长们必须遵守党派的路线—例如是否支持猎狐—即使这一路线与个人观点相冲突。此外，确信女士很不幸地弄丢了机密文件，不幸就这样发生了。而确信女士做出了体面的行动，主动负起了责任：“我不会再推卸责任。”

然而，本节的难题与幸灾乐祸有关，也就是说，这关系到那些以确信女士的不幸取乐的人。他们就要憋不住笑了。我们中的很多人在某些特定的时候都会幸灾乐祸—尽管有人揶揄说幸灾乐祸

（schadenfreude）这个词只有德国人在用。[67]1997年英国大选时，有几百万人对那个年轻自负的部长迈克尔·波蒂略（Michael Portillo）的败选幸灾乐祸。而在最近欧洲和美国的大选中，也有很多人对某些人政治生涯的终结感到雀跃。

幸灾乐祸通常是带有恶意的。假如我们想知道幸灾乐祸是不是错的，那么已经预设它是错的了。我们往往会为某个好人打抱不平，可是为什么呢？幸灾乐祸就不可能是好事吗？

幸灾乐祸可能是好事吗？

假设你对别人的痛苦幸灾乐祸，比如在一个小偷被抓住殴打，或者酒驾司机被处罚的时候。你的快乐也许是因为觉得这些人罪有应得。这也许会表明，你的快乐是非恶意的。一些人对确信女士的倒台感到快乐，也许仅仅因为她的下台是因为她表里不一，罪有应得。

有些道德高尚的人也许会认为：虽然不幸的审判结果已经发生，但如果他们是罪有应得，那么我们的幸灾乐祸就是正确的。这种快乐，应当是在伸张正义而非支持施加痛苦。确实，我们可以—或许，我们应该—怜悯那些罪有应得的人。“这对我的伤害比对你们的伤害更大！”一个老校长这样批评淘气的男生。他也许会为男孩们偷苹果被抓而遗憾，同时又为他们被抓受罚而快乐。

抛开这些赏罚问题，我们有时也会幸灾乐祸—由不同的理由引起的感觉。那些支持猎狐的人，也许会对确信女士的下台感到高兴，因为这样也许会导致《猎狐法》被废除。可是他们也会同情确信女士的遭遇。这些人也许会说，他们的快乐来自她下台引起的相关结果，而不是确信女士的倒霉遭遇。

对于特定对象的赏罚及其带来的结果，让我们的幸灾乐祸变得复

杂起来。复仇的快感也会让我们偏离初衷—我们幸灾乐祸的对象，也许没有对我们造成直接伤害。有时我们仅仅是因为别人的不幸而感到一丝快乐。我们对确信女士下台感到窃喜，但不是由于我们担心猎狐者的“呔嗬”（tally ho）声68，也不是要求部长们完美管理自己的部门。这种关于下台的窃喜行为，也许就是一种纯粹、简单的幸灾乐祸。现在，就因为它带有某些恶意，就值得被谴责吗？

对他人的痛苦遭遇感到窃喜，表明我们确实是希望发生这些遭遇。希望他人痛苦是一种恶意的行为，但我们不清楚，幸灾乐祸的人是否一定希望自己也有相同的经历。正相反，一些不幸遭遇恰恰使这些人有了这些经历。现在，某些情况下的幸灾乐祸，明显表明了一种邪恶的人性。如果有人对已经遭遇一系列痛苦的人幸灾乐祸，这会令人极度反感。想想那些地震的灾民，他们会在余震中遭受更多的伤害，再想想那些因战争流离失所的穷人，对这些痛苦幸灾乐祸是完全不能容忍的。

假如某种幸灾乐祸真的是合理的，它就该针对在社会上混得好的人。或者说，它应该针对那些自我满足、狂妄自大的人。也许确信女士平时的傲慢导致了一部分人幸灾乐祸。但这很有可能让我们绕回到赏罚问题—自负的人罪有应得？傲慢的人活该下台？我们再一次站上了道德制高点。这种观点就等于是说，幸福仅仅属于踏实获得回报的人，而遭遇痛苦的人罪有应得。如果是这样，那么我们再一次失败了：在抛开赏罚问题的情况下无法证明幸灾乐祸是正确的。

我们再看看，假如有合适的理由，我们是不是就能幸灾乐祸？

你看到一位自信的男士身着得体的西装走来—也许是一身四件套。就像弗吉尼亚·伍尔夫在讽刺T. S. 艾略特的打扮时说的：

他走出来，转着他那根顶端镶银的手杖。但是，过一会儿，他却被一只鸽子拉了一身，然后被一场暴雨浇透了。

这当然会引起我们的窃喜，随即变成嘲笑，却不单单因为他打扮上的不协调。这位男士不该遭遇这些。那只鸽子和那场暴雨是他预料之外的，不在他的控制范围之内。他突然受到了客观事件的摆布。他确实是不幸的。确信女士同样遭遇了丢失机密的客观不幸。我们幸灾乐祸的原因—她的下台—也许就是因为这样的客观不幸。这些例子表明了什么呢？

在我们看来，这位男士和确信女士都是一样的，都遇到了命运女神、霉运和偶然事件的摆布。马基雅维利将命运形容为一个强悍的女人，我们想要努力驯服她，但最终受伤的还是自己。

那位男士的得体西装、镶银的手杖、自信的目光，显示他能在生活的变迁中安全幸免，而鸽子的消化不良和那场暴雨，却带来了另一种结局。确信女士的身居高位也显示了她的安全，但是由于运气不好，一切都崩塌了。以上这些遭遇，暴露了一个人类的共同弱点。在命运女神面前，我们都是平等的—至少在这一点上人人平等。幸灾乐祸是在为恢复这种平等而欢呼庆祝。

幸灾乐祸的庆祝，因此就带有了恶意，不值得鼓励吗？一些人会说上面这些例子，仅仅表明我们在嫉妒他人的成就。这样说有时也是对的，但不是每次都对。事实上，如果事情太过顺利，一旦遇到不幸，我们也会对自己幸灾乐祸。是否幸灾乐祸取决于人性，也取决于我们怎样在“生活不确定性”这片大海上航行。

*　　*　　*

当英国前首相哈罗德·麦克米伦（Harold Macmillan）被问到如何决定施政方针时，他说：“事件，亲爱的，看具体事件。”一旦理解了这句话，我们就能认为幸灾乐祸是好事，否则，我们就该认为，有一位命运女神—无论是以丢失文件的形式出现，还是以突发的暴雨或傻鸽子的形式出现—用一根叫作“人性”的绳子把我们绑在了一起。

93 我们应该拯救跳鼠吗

长耳跳鼠长着—嗯，长长的耳朵。它生活在蒙古国和中国的荒漠里—靠着那对长长的耳朵。它是一种迷你的夜行性哺乳动物，由于那对巨大的耳朵显得更加迷你。它跳的时候像袋鼠。在所有哺乳动物里面，它的耳朵占身长的比例是最高的，也就是说，相对它的体形而言，它的耳朵太大了。它的脚上长着很多毛，就像穿着一双雪地靴，这使得跳鼠能在沙漠里跳跃。据说，它长得可爱又滑稽，还被列入了濒危物种。哦，我刚才有没有提到它的耳朵？

我们为什么要关心跳鼠？这个问题涉及物种，跳鼠是其中一类，或者这样表达，跳鼠是一种生物。当我们谈论一个物种时，很容易把这个物种和它的个体成员相混淆，尤其是因为，人的语言可以轻易地转变意思：我们说“跳鼠”，既可以指某一只特定的跳鼠，也可以指跳鼠这一物种。个体的跳鼠，每只都有两只长耳朵。但是“跳鼠”这个物种，作为集合，不会真的长出耳朵，而且，很明显这么多跳鼠不仅仅有两只耳朵。我是说，跳鼠是一类生物，这类生物通常长着两只长长的耳朵。当我们关心一个物种的生存时，通常是指关心它的整个物种的生存，不是指某一个体。任何个体的物种都会死，但是整个物种，作为特定个体组成的集合，将会永远活下去。



当然，我们也会关心某一只跳鼠—可能是不想让任何一只跳鼠遭遇不幸。我们会发现，对于某一只跳鼠来说生活还算可以，但是对整个跳鼠物种来说，它们可能正在遭遇不幸的痛苦。事实上，当我们保护某一个物种，可能会剔除或杀死其中一些个体。所以我们遇到一个普遍问题，还有一些相应的例子如下：

我们为什么要保护濒危物种？为什么要拯救跳鼠？为什么要对渡渡鸟的灭绝感到惋惜？

一些简单直接的回答认为，我们支持保护动物是出于对人类利益的考虑，或者至少是某些潜在的利益。保护动物是正确的，理由是动物是一种能帮助人类生存的工具。也许生物多样性有助于维持地球的生态平衡。也许在未来，研究动物基因能够促进药物研究的发展。还

有，人类还会通过观察野外的动物个体来获得某种快乐。出于各种类似的理由，我们就会为渡渡鸟的灭绝感到惋惜。

假设跳鼠在生态学和未来的遗传学研究中没有这些工具性价值，再假设跳鼠隐蔽地生活在十分荒凉的环境中，平时根本见不到，所以我们就不会因为观察它们而得到愉悦感。那么，跳鼠这个物种还有存在的价值吗？

有，人们认为它们是有价值的，也许仅仅是因为，我们知道跳鼠存在，知道身边有这样一个物种，还有它们的变种。我们是在支持一种奇怪的工具性价值，因为我们没有对跳鼠产生直接的体验啊。但是，我们又一次成功在跳鼠的存在中找到了某种价值，因为跳鼠确实影响着人类，尽管不是直接影响。跳鼠或者其他动物，它们的存在都有其内在价值—某种不依赖于它对其他事物所产生的价值的价值。比如说，它们不依赖于人类的目的？

这个说法忽略了一种假设：一个物种不能同时具有工具价值和内在价值。因为它不是一个“二选一”的问题。一些物种可以同时具有这两种价值。可以说，从哲学上说它具有内在价值，但它一样具有工具价值，比如能够为宇宙带来安定与和谐。好吧，这些是对的—尽管最后一点有些不切实际。但“某些东西具有内在价值”这一观点绝非不切实际。有时候，我们会阻止自己说：“某个东西仅仅因为它是一种工具，才具有价值……”反对的证据就是幸福，一般是指人类整体幸福—它就具有内在价值。许多人经过一番思考，自然就会欣然接受这一观点—虽然继续思考幸福又会陷入迷茫，比如幸福具有哪些成分？它与快乐、满足和满意的关系是什么？

回头看跳鼠这个问题，我们假设它没有工具价值，我们看看它有没有其他价值能够适用于这个物种，比如内在价值？也许，跳鼠的存在是有价值的，仅仅因为，它是由鲜活的个体组成的。当然，这不是说仅仅“活着”就能创造价值。天花、艾滋病病毒和传播疟疾的蚊子也

都活着呢，它们也有价值吗？我们不信这些病毒有什么价值，可能是因为它们曾伤害过我们—但是，它们依然有某些内在价值。

或许，自然中存在一些有价值的东西，它们不受人类的干涉。但是，这当然不代表我们不该保护物种。我们曾经导致数量庞大的物种消失—不管为了什么—摧毁别的物种，可能是人类的某种天性，是驯服自然的一部分。仅仅因为人类的干涉，我们建起大桥、雕塑、令人叹为观止的美术馆，导致了田野、庄稼和国家公园里的乡村美景的消失。

* * *

或许我们应该意识到，我们确实关注其他物种的存在。我们关注独立于人类目的、独立于人类一切价值之外的其他事物。我们确实出于自身的利益关注跳鼠。请注意，即使在这里，跳鼠的价值也可能仅仅取决于“人类关注它的价值”。但是，还有另外一种启示：跳鼠，或者其他物种，具有被人类关注以外的其他价值。毕竟，如果这个物种不具有这种价值，我们为什么还要为了它而珍惜它呢？如果一个东西不值得被关注，那么我们为什么还要关注它呢？

“因为我们关注”这种观点适用于某一物种时，我们似乎很难驳斥。如果我们能为某一只跳鼠做点儿什么，就会知道我们如何考虑它的利益，我们会考虑它的生活，知道它需要食物和窝。但是一个物种—而非某一个体—有哪些具体的利益，我们就不得而知了。从某个物种的角度看，整体的发展前景还远远未能明朗。毕竟物种可没有能“看”的视角。

人类确实创造了某一些事物。我们重视这部分事物的存在，因为我们能评价它们。可能—或许对人类比较方便—这些事物包括具有内在价值的人，至少，包括那些自身就是评价者的人，比如我们自己。但是，我们也许会好奇我们为什么会这样认为。没有了评价者，就没

有值得重视的事物。但这种观点，既不等于评价者有什么价值，也不等于只有当事物被人重视时才有价值。

我们的评价带有某些偏好，我们发现某些事物值得拥有，是因为我们意识到这些事物具有某种价值。这种价值既不是我们自己经历的，也不会变成我们的经历。或许，这就是为什么我们中的许多人—哪怕是无神论者—都想要保护某些物种免受人类及其冷漠天性的摧残。或许，这就是为什么我们中的一些人会从夕阳和大海的美景中找到美感，美感就很有价值，即使无人欣赏，也仍然存在。

在某些情况下，也许没有人类最好—想想那些布满易拉罐、烟头和其他垃圾的海滩，这些垃圾让眼睛不舒服，损害了美感。但是，假如没有人的存在，还有没有这些“不舒服”“损害或增添美感”的感觉呢？

海滩、珊瑚礁、湖泊、潟湖、高山、雨林、沼泽、北冰洋和南极洲—纷纷受到成堆的垃圾、石油勘探、污染物和混凝土的影响，它们的美都被人类所玷污。可以这样说，倘若人类再继续这么过分，人类这个物种就会灭绝，可能导致所有的生物都因此而消失。如果没有人类、人类的价值，以及人类对自身行为感到的厌恶、悲伤、遗憾、悔恨，那么在这些仅剩的东西里，还会不会有这些负面价值？生态环境已经严重被破坏，假如情况愈演愈烈，会有怎样的后果呢？

或者说，宇宙之眼会为此流泪吗？

94 为何我们选什么都是错的

律师和情人、医生和商人、政客和牧师—事实上，我们所有人—都会掉进一种危险的困境。我们都想做对的事，但有时，无论我们做什么，好像都是错的。

“我应该对人友好，但如果我对阿诺德（Arnold）友好，那么佐伊就会难过。如果我对佐伊友好，那么阿诺德就会难过。如果我同时不理他们，他们都会难过—我也会难过。我怎么做才是对的呢？”这里只涉及单一价值观—不该让人难过。另一个关于“单一价值观”的难题就是公平问题。我们应该享受公平，那么乱停车应该有统一的罚款标准，比如200英镑。“但这很不公平。200英镑对某些人来说是周薪，对某些人却是时薪。为了公平，罚款应该考虑收入水平或车价占总资产的比例。”这些事情我们应该如何判断？

由于价值观有所不同，我们会遇到困境：不同的“正确”会让我们走向相反的方向。你替某家银行做咨询，并签了保密协议，但你发现这家银行有一些可疑的交易。你应该违反保密协议吗？

反恐小组：如果我们拷问这些疑犯，就能知道下一个炸弹藏在哪里。但如果我们动用私刑，就违背了正直，做出了不当行为。疑犯也有可能是无辜的。

小情人：如果我选择私奔，就能和心爱的人过上想要的生活。但如果我年迈的父母认为私奔可耻，那我就该放弃我的爱人和我的原则。

不同价值观必然会互相冲突，绝对正确的价值观可能只存在于虚无缥缈的天堂。只要在地球上，它们就会产生冲突。你不该折磨疑犯，但是这有可能拯救无辜的生命，有没有这种可能性？可能性有多高？你应不应该遵守婚礼上的誓言，即便你后来的婚姻形同虚设？你应不应该尊重女性的自由权利，即使你由衷认为堕胎等于谋杀？政府应不应该提高艺术补贴，以促进富人本就不错的生活质量，而不去改

善饥饿人群的生活？

无论于私于公，道德都包含了相互混杂的各种价值观—自由、快乐、诚信、尊重、权利、平等、福利—还有美德，比如勇敢、慷慨、正义。还有更高尚的价值观：礼貌、体面、尊严、谨慎、沉着、美丽和优雅—道德既关乎数量，也关乎质量。当价值观产生冲突时，我们应该如何判断？—你不关注，它们就会经常冲突；而你一关注，冲突就偶尔出现。

“这就是一道判断题。”但是，即使我们知道问题和最终答案，我们又怎么知道判断的方法呢？

我们如何判断什么是对，什么是错？

做判断有时很简单，原则而言是这样。在不同的价值观之间可能也有相同的评判标准，我们的目的是将这个评判标准最大或者最小化。也许，我们应该将被拯救的生命数量最大化，将整体的不幸最小化。但我们还是没有摆脱困境。我们如何判断可能的事情？如果两种可能发生的行为有着相同的价值，但行为发生时又来不及判断，那我们又该怎么办呢？现实中也有可能遇到这种案例，比如，死刑有没有用？残忍的酷刑有没有用？这些都是很实际的例子，但不是个别极端的例子。我们真的希望当局保留那些酷刑器械吗，仅仅为了以防万一？

在我看来，我们是在讨论深刻的哲学难题。如果没有一个共同的判断标准，价值观无法比较时，我们该如何判断呢？我们的判断是否依据自由、权利、美德、公平或者幸福的数量和质量？一种行为，可能表现了一部分言论自由，却又麻烦了某些教徒。一种行为，可能既保持诚信，又协助了犯罪行为。我不是说天平两端应该永远平衡，而

是，这个天平好像不存在。

“天平不存在”这个观点值得警惕。因为，如果我们撒谎欺骗恐怖分子就能拯救许多生命，但说实话就会导致众多生命丧失，那我们就应该撒谎。但是，当我们没有遇到这种极端情况，我们还知道自己该怎么判断吗？

有些人会说，我们是在极端情况下判断的，所以衡量“道德价值”或类似东西的天平必须存在，可以说，在困境中问题只在于它量得准不准。因为在极端情况下我们都知道做什么，但在一般情况下，我们大概还没有统一标准。我目前不清楚“道德价值”的观点如何帮助我们做出判断。另外，在道德价值和审美价值之间也存在一些矛盾。我们能判断“延长人类预期寿命”和“保护威尼斯的建筑奇迹”哪个更重要吗？

这些困境需要我们做出理智的判断，这些判断有可能鲁莽或来自一些偶发因素，比如“我碰巧这么认为”。当然，我很好奇这种随机判断跟扔硬币掷骰子有什么区别。我得承认，一旦遇到更严重的问题，我们就缺少了相应的判断方法。

当英美的最高法院的一些资深大法官讨论到判断依据、权衡利弊时，他们却得出了相反的结论。比如，一个意义重大却富有争议的判决（美国联邦最高法院2015年的真实案例），当时有五位大法官判定，同性婚姻是一项国民基本权利，同时另外四名大法官曾表示反对。问题在于，这种“服从多数”的办法，比扔硬币更管用吗？我们应当记得，假如当时在场或被指定的是另一批法官，那么最终结果很有可能就不一样了。这样一看，扔硬币的比喻就更加贴切了。

我们再思考某些极刑、死刑和其他终极惩罚。美国的大多数州仍然保留绞刑，尽管量刑手法不统一，实施过程惨无人道，还有无数冤假错案被掩埋。在这里，用“扔硬币”的比喻似乎不太恰当，问题主要

在现实中的不公平。有数据表明，对于同样的罪行，黑人比白人更容易被判死刑。但我们好像有点儿跑题了，聊到了某些个别法律和不道德的执法行为，而本章的重点是现实中的道德困境，所以，我们回到刚才的话题。

* * *

道德困境往往会引起一些不适。我们经常想找到正确答案，比如如何判断应该视具体情况而定。但是这样看的话，根本没有正确答案。也许，正确答案是，无论我们如何选择，结果都有好的或坏的一面，选择之间无法比较。我不是说—我说的不够明显—有一条上帝才知道的正确道路，但人类无法发现。

我们偶尔会回头看自己的选择，会进行反思："现在我知道了，那就是我应该做的。"但是这里，在反思之前，当我们面临选择时，可能会发现我们别无选择。这不是说我们在生理上、心理上无法做出选择，而是说，我们成为自己，或者说我们处在那种情况下，就别无选择。

想象一下：两个上大四的姑娘意外怀孕，她们遇到了同样的情况—都在决定要不要堕胎。她们最终做出了不同的决定，尽管思考的是不同的因素，包括人际关系、生活、做母亲的意义，还有堕胎对家庭、财务和工作的影响。当她们下定决心，都为自己的道德原则付出了努力，成为真实的自己。其中一个姑娘认为，留下孩子的决定是勇敢的，她尊重了生命的创造，选择了养育她体内的生命。另一位勇敢地选择了堕胎，可能是因为她被侵犯怀孕，也许是为了事业，也许是为了以后的家庭，她深刻地感到，在她目前这个阶段不应该有孩子。

我们到底应该如何判断这件事？

有些人会说，两个姑娘的选择一个是对的，一个是错的。但也许这样判断本身就不对。也许，她们两个都是对的，即使在那种情况下，她们也同样关注生活、事业、未来等等。接着，这些人又坚持说，因为她们对不同的因素关心程度不同。但是，他们凭什么这样认为呢？也许姑娘们确实权衡了各种利弊，但也是她们自己下的决定。

换一个轻松的例子：有两个女人在回忆过去，她们都认为，自己的决定是对的，而且一定是对的。当然，我们脑子里还会回忆起一些凄凉悲惨的场景。我们有时会回忆过去，反思当初的决定是多么愚蠢，承担的后果是多么苦涩。

我们常常要判断似乎无法判断的事情。我们做出判断的依据是什么？这仍然是一个谜团。正如在这本书里我们看到的各种各样的案例和思想实验：奔跑的熊、男女平等、功放的音乐和偷窥的邻居，还有对小提琴家的同情，还有更多更多的场景。我们所做的，往往只是应付了一下。“应付了一下”这种表达似乎不够严肃，也缺少了一种学术的权威感，因此我宣布，我所推崇的是一种“折中道德”。我们前面了解了许多伦理学中普遍关注的道德难题，从人类幸福到尊重他人，从量变到质变，从正义、平等到忠诚，再到家庭至上主义—从更多无形的东西，到更多有形的东西。面对着这么多混杂的东西，我们好像别无选择，只能应付一下。

道德、人类，还有身为人类这件事—共同酿出了一种风味独特的美酒。

95 长生不老有什么好

你可能拥有太多美好的东西，可能吧。但是，假如美好的东西就是生命，人们会珍惜得多，比很多还要多。许多人会追求长生不老。更准确地说，许多人希望获得永生的可能，希望永远活着，希望拥有永恒的生命。

对永生的渴望，不等于信奉永恒的无实体存在的宗教信仰，而是说，要追求作为永恒实体的不朽生命，要确实活在地球上，或移民到了其他星球上。当然，环境可能会急剧恶化，甚至连最乐于生活的人也不愿继续活着了。但是，假设这样的灾难尚未发生，许多人依然渴望更长的寿命，而更多的人不明白“更多不等于无限”。永生，是一种没有尽头的生命，这就是许多人追求的东西。

* * *

“我希望能长生不老。”

弗利斯（Fliss）正在享受生活，她没理由认为生活会变得很糟。她很聪明，很有魅力，感情很冷静，收入也很高，一切条件都很好。“如果我的生命不会结束，如果它没有尽头就好了。”她叹息道。

“那么，就喝下我的长生不老药吧。”面目狰狞的老汉在尘土飞扬的蒙古市场里含糊地说。他几乎没什么牙齿，也似乎还不知道有肥皂这种东西。他指着一瓶药水，又看看弗利斯，很显然，眼前这位游客已经偏离了路线。

作为见识广博的女性，弗利斯会把老人当成精神病、卖蛇油的小贩，卖的是一瓶没用的药水或者毒药—这是我编的故事，但故事里这个面目狰狞的老汉或许不是幻想，弗利斯知道这个提议是真的。毕竟，也许有一天，随着基因技术和医药的发展，人类有可能真的长生不老。这点没什么问题。

“好主意，”弗利斯说，“但您老自己怎么不喝呢？”

“你怎么知道我没喝？”老人回答。

“就算我会衰老和虚弱，我也不想长生不老—牙快掉完了，还不洗澡。”

“放心，你喝了这瓶药水，就会立刻长生不老，还能永远保持年轻。你会永远停留在27岁，如果这就是你想要的。”

弗利斯被“永远27岁”这句话打动了。她后来意识到，如果她在几百年前就拒绝这个提议，她就不会被永生困扰这么久了。有长生不老药，就肯定能有解药。于是，她热情地付了钱，一口喝了下去。现在，问题在于弗利斯会选择在某个年龄阶段喝下解药吗？如果理性地看待，难道没有一个时刻，任何人都有足够的生命吗？

长生不老有什么好处？

人们常常对现世永生的价值观有强烈的当下反应。对于多数人而言，无止境的生命明显对永生的人是有好处的；对于其他人来说明显相反。为了评估这种反应，在讨论不朽和生存问题之前，需要先澄清一些前提。

一种永无止境的生命也许存在于我们没有意识到的地方，在没有尽头的深度无梦的睡眠中。这么想不会给人们带来他们想要的东西，如果他们寻求永生，他们并不会得到；这也不会给人们带来他们害怕的东西，如果他们寻求逃避，他们就会实现所追寻的生命，或者所要避免的生命，是一种包含意识的生命，当中大概有某种心理的连续性在运行。这并不意味着不朽的生命非要记住一切；但至少他们需要一些自我意识比如记忆和计划，保证持续存在的自我。不符合这点的，都不会是我们的永生者弗利斯内心所渴望的。

永无止境的生命应该是足够有意识的，但是它的无穷是由于相同事件的无限重复：你一次又一次地过着自己的生活，从0岁到80岁，从未发觉这种重复性。请回忆一下本书序言中尼采提出的“生命的永恒轮回”，那种描述可以说是恐怖至极。当人们渴望永生时，这种无限重复的生活往往不是他们所追求的。

渴望永生是我们意识到自身的生命是在持续不断的，并承受着不同的经历—大概，我们知道我们是不朽的，但仍然是我们自己、神秘的自我。现在，出现了哪些问题？

其中一个问题是：这种药是否能使我们免于死亡和疾病的痛苦，以及能否使我们回避重大伤害。如果真的可以，那么永生的生命将与凡人彻底拉开距离。我们不必再担心交通事故、核战争和饥荒带来的死亡。像“勇气”“安全”这样的词，还有我们对他人的关怀，这些东西的含义将会变得非常不同。因此，我们的血液、骨骼和器官将会对辐射、强烈撞击和过量酒精产生不同的反应。我们的生命体征几乎不再是人类的了。

还有一个关系到数量的问题。如果我是唯一长生不老的人，那么我将看到朋友走进和离开我的生活，我将和不同的人建立各种各样的关系—也许最终根本不会和任何人有关系，只是对他们的记忆渐渐退去。然而，如果，我和其他少数人都是不朽的—也许是那些能买得起长生不老药的富人—我们会不会像一个与普通人类不同的物种？如果很多人都是不朽的，那么新创造出来的人最终会遭遇“空间缺乏”，这表明男女之间的关系最终会被改变：需要彻底改变生孩子的需求。

空间缺乏，防止了对可能的长生不老及其对人类影响的仔细考虑；但是重要的是，它能让我们避免思考的单调性及无目的性。

如果我保留足够的记忆使我可以继续存在，那么，在数百万年之后，如果我是这个世界上唯一的不朽者，我是否会因为和新的朋友建

立关系而感到无聊呢？如果我在一个我们都是不朽的世界里，我不会厌倦遇见同样的人吗？

作为回应，也许有一些值得我们无限重复的快乐，或者也许我们能想出无穷的新项目。举个例子，如果我对数字着迷，那么我无限的时间就会充满了对更高阶数字以及它们属性的进一步反思：数字没有尽头。或者，就像在迷雾中一样，我可能珍惜这种永远重复相同的强烈感觉，或者听重复相同的音乐—比如巴尔托克（Bartok）的弦乐四重奏—这音乐确实无穷无尽，或者，我能这样做吗？

即使我们可以避免无聊和恐惧，仍然存在着动机的问题。如果有什么事情可以推迟到明天，为什么不推迟呢？明天是一个无穷无尽的数字—所以今天就没有什么紧急的事情要做了。事实上，除非我们一再自欺欺人地去思考，否则我们也许会怀疑我们的生活到底是怎么构成的？矛盾的是，尽管许多人认为如果生命最终是以死亡而终结，那么它就是没有意义的，不朽的生命也许既威胁到了生命的意义，又导致了无意义的生命的产生。

*　　*　　*

想要让生命有意义，必须给它一个终点，它需要用死亡来填满一个完整的框架，在这个框架中，我们的生活可以被随意塑造。这不代表我们现在的生命长度就是理想的，也许能活一千年会更好。我们挑战这道难题，仅仅是在思考一种偶然的假设，即永恒的生命也许是有价值的。我们也许会怀疑，如果我们对生命的终结缺乏认识，那么这样的生命怎么能说是令人满意的？考虑到有限的生命和不朽的生命之间有本质的区别，我们可能想知道永生的“我”有什么意义。如果试图避免单调重复的生活，我们可能会绝望，因为我们显然需要有一次不朽的生命，用以包含无限丰富的经历、目标和承诺。正如第六章所表现的，人在有限的一生中想要弄清个人的身份、我如何成为我自己，就会遇到困惑；如果必须把不朽放进这个短暂的过程，那困惑就更多

了。

以上，我们对一些难题的挑战，同样在逻辑上找到了重要依据。关键就在于，“我每天都说今天不喝酒”“我说我每天都不喝酒”这两句话是完全不同的。

“总是希望某个东西这样”和“希望某个东西总是这样”这两句话也是不同的。假设我每天都有一种选择，要么直接死亡，要么多活一天。每天我自然都会选择多活一天—这样我就能永生—但我也许并不会选择永生。或许，我总是渴望拥有多一天的可能性，但也许多数人都不期待的结果是：我们的生活可能会永远重复，没有尽头。

当然，糟糕的是，我们都很想结束，而且，虽然说出来很奇怪—美好的生活确实应该结束。

96 生活总是容易的

有时是的，生活很容易，起码对一些人很容易。我们的外派记者正在下乡体验生活，采访乡民—采访谁？我有点儿匪夷所思—采访一只蚂蚱和一只蚂蚁。

* * *

你每天都做什么呢，蚂蚱小姐？

“我唱唱歌，跳跳舞，走过绿油油的草地，在蔚蓝色的天空下，阳光照在我的翅膀上。”

你很幸福，蚂蚱小姐。但是蚂蚁，我听说你拒绝蚂蚱的生活方式。

“对。你也应该拒绝。对于这位小姐和其他蚂蚱来说生活很容易—但是我们工人没时间去做这些琐碎的休闲活动。我们不分昼夜地埋头工作—假如有精力会一直这样。我们不适合跟轻舞飞扬、衣着亮丽的懒惰蚂蚱玩游戏。我们长途跋涉，日复一日地采集食物，然后煞费苦心地储存粮食，熬过即将到来的寒冷冬天。”

“嘿，别大声喊叫，亲爱的蚂蚁先生。加入我们，唱歌跳舞，跳舞唱歌；你所有的苦功都是无用的、徒劳的。你的劳动、你的工作、你的苦难又有什么意义呢？它们都是这样的，没有什么意义，你懂的。”

“我来告诉你什么有意义，年轻的小姐。你会惨遭失败，相信我，工作是你维持生计必须做的事。你听好：到时候你又冷又饿，在冰天雪地里冻僵时可别来敲我的门—到那会儿你就知道难过了。记住！”

“但那都是明天、后天的事啊。想想今天吧—跟我来，到这儿来吧，一起来玩儿。”

“轻浮—真是浪费时间！为什么我要浪费时间听你说话？我必须生存下去，一定要生存。”

讲到这儿，我最好回到演播室里，看看时间，插播一则交通信息。我们不能让听众陷入蚂蚱的模式。我们有要做的工作、要赚的钱、要还的账单，但是……

当一只蚂蚱会不会更好呢？

以上这个《伊索寓言》里的故事，启发我们要认真生活。如果你今天虚度了时光，那么明天会怎样？蚂蚁在道德上有没有义务帮助蚂蚱，如果她在冬天敲门求助，要求一点儿食物？她是有意让自己在冬天陷入饥饿的，这都是她自己的错。她本可以在炎炎夏日辛苦劳作，就像蚂蚁那样。她的行为，为自己带来了冬天的不幸。然而，对于不负责任的人，这则寓言可能会产生一个有别于我们的道德责任的难题。问题就是：生命中最有意义的是什么？

蚂蚱和蚂蚁代表的是休闲和工作的对比，也是无所事事和有所作为之间的对比。

然而，大多数人都会认可：整天无所事事肯定没什么意义。事实上，“无所事事”到底意味着什么？我们也许只是躺在海边、望着蓝天，感受着太阳的温暖；但是，这就是有意义的生活吗？它可能也是生活中的重要一刻，但我们不应该考虑得更多、更多吗？

蚂蚱可能也是做事的人，但跟蚂蚁恰恰相反，他们不做那些必须做的事。蚂蚱玩耍，蚂蚁劳作。蚂蚁劳作，不是因为辛苦本身是有价值的，而是达到目的的一种必要手段，很重要的目的—丰衣足食地度过冬天。蚂蚱玩耍，在玩耍中她也做事，但她既不非得达到游戏的目的，也不一定是为了满足自己。游戏本身就有存在的意义。玩耍通常都与游戏相关，但也有人指出，游戏是一种克服不必要障碍的自愿尝试。

在工作和游戏中，我们都达成了一些目标，但是在游戏里，这些目标通常没有具体意义，它们不是游戏的关键。蚂蚁认为，如果冬天吃不饱，生活就会完蛋。而在游戏里则不会—比如高尔夫球没能进洞，足球没能进球，填字游戏还没完成，又能怎样？游戏的魅力在于玩家所追求的最终结局。当然，也许还有更进一步的结局，比如赢得最高分奖励。

游戏目的的无意义性和达到目的所需要的手段性必须符合。玩家不能把高尔夫球放进洞里，把足球拿进球门，或者看答案解决填字游戏。游戏规则限制了实现目的的手段。游戏可以很好，也可以很糟。好的游戏，既不能太容易，也不能无法完成。

为什么更多人选择蚂蚱的生活，而不是蚂蚁的辛苦劳作呢？蚂蚁的行为，是出于某种目的的需要，不是为自己，而是为别的东西。也许这一点降低了蚂蚁行为的价值。玩耍和游戏少了这些外在的压力。当然，蚂蚁最后会成功的，因为凛冬确实会来。但他们付出了什么呢？如果一个人辛勤劳作只为了吃饱，那么他生活的意义是什么呢—为了日复一日地劳作吗？蚂蚱的一生虽然短暂，却已经摆脱了辛劳的必然性。

顺便，我们应该质疑："玩耍"能不能在无外在压力下获得所有有价值之物？创作、欣赏、绘画和音乐，我们本就觉得这些很有意义，就像在第九章中所说的，它们没有任何更深入的目的。

* * *

人类—包括某些哲学家—都喜欢非黑即白的理论和答案。"你是从A地旅行到B地吗？要是这样，何不一开始就待在B地，那就不用旅行了。"现实中，这有时候可能真会发生，但通常情况下，你旅行到B地的过程一样有它的价值。我们不能忘记，为了达成必要目的所进行的活动，本身也有意义，而本身有价值的活动，还可能会有额外价值，即成为其他有价值之物的手段。我们可以想象一下，如果蚂蚱玩耍也有助于准备过冬的食物，那该多好。如果那些爱发传单的健身房教练同时也能发发电该多好。我是不是有些偏执了？

上面的讨论引出了另外两个问题：一个是普遍问题，涉及词语意思的本质；另一个则是关于自我的困惑。

第一个问题：众所周知，维特根斯坦曾以"游戏"一词举例，告诉

我们如何成功理解词语的意思，尽管某些词本身就缺乏准确定义。一些人觉得维特根斯坦是错的，因此“游戏”的定义，就像前面总结的，是“为了克服不必要障碍的自愿尝试”。这一定义值得商榷：登山和写俳句，好像也是克服不必要障碍的自愿尝试，但它们不一定是游戏。一些必要的工作，对某些人而言可能只是一场游戏。

无论维特根斯坦对“游戏”的论述正确与否，但他说并不是所有的词都能通过提供充分的必要条件、使用的方法，以获得详细的定义。这也是对的。回想一下，我们对“伤害”一词那种毫无意义的探索吧（第9节）。我们常常想知道的是，词语在生活中是如何使用的，而不是寻找一个正式的定义。我们必须接受这种灰色地带。“游戏”是一个例子：一项活动可能具有游戏的一些典型特征，但又缺乏游戏的其他典型特征。有时我们应该抵制“非黑即白”“是或不是”的说法。

第二个“深入的问题”，即个人身份问题。为什么蚂蚁在夏天会关心冬天的命运？当未来还没确定时，为什么要在当下埋头苦干—要是未来失去乐趣呢？毕竟，年龄增长会让我们慢下来。再深入点儿说，我们关于个人身份的困惑，就像我们在第六章讨论的。为什么我—彼得·凯弗—的欲望、信仰和性格发生了根本转变时，还能认出1年前、20年前或者1年后的我？

回到蚂蚁的问题，有一只来自未来冬天的蚂蚁，支配了现在这只蚂蚁，让他在夏天辛苦工作。现在的蚂蚁为什么非得重视未来蚂蚁的意见呢？“因为那还是我。”现在的蚂蚁回答道。但它是吗？是不是又太过“非黑即白”了？

97 逻辑是没有尽头的吗

乌龟们需要得到教训，而我们从T先生这只乌龟身上得到的教训是，一个简单的逻辑，毫无争议的简单。在本节，我们设定T先生代表一种有效推论，是一种演绎逻辑，即使是你也无法驳倒我们。

“我是个卑微的人，先生，我渴望学习，我是那位严厉而美丽的女主人逻辑小姐的忠实信徒。”

“太好了，T先生，让我为你展示演绎的力量。假设：所有的乌龟都以喝香槟为荣。”

“尽管听起来很诱人，可我担心这不是真的，像我这样卑微的乌龟不敢奢求香槟，而且……”

“这就是我们为什么说‘假设’，T先生，就是想阻止你讲述悲伤的身世，尽管你富裕，却还背着个二手龟壳。这点逻辑与它的出发点是否真实无关，更无关于前提，却关系到我们能从前提中推断出什么。”

“这很公平，先生，但请别生气。我只是一只卑微的乌龟。”

“哦，别说了，T先生。”

“好的，先生，我正专心听着。我正在思考所有乌龟都以喝香槟为荣。我打赌，你想让我进一步认真思考：T先生是一只乌龟。”

“没错。”

“所以，你得告诉我，我应该从那两个前提里得出结论：T先生是以喝香槟为荣的。当然，其实我不是这样。”

“是的，我来陈述一下。

前提1：所有的乌龟都以喝香槟为荣。

前提2：T先生是一只乌龟。

结论：T先生以喝香槟为荣。

我们知道这个结论是错的，但是逻辑证明的结论是由前提得出的。就是说，如果前提都是真的，那么结论也一定是真的。”

“逻辑小姐真是非常严谨、有规律啊，先生。我对她的智慧佩服得五体投地，但我能核查一下吗？这个论点—这不是你说的吗，先生？—我接受所有的乌龟都以喝香槟为荣，而且T先生是一只乌龟，但是，在这儿我必须抓紧我的壳和脑袋—我不是很肯定—我非得接受T先生以喝香槟为荣这个结论吗？你看到了，先生，我不确定我能不能得出这个结论—尽管逻辑小姐的目光十分严厉。”

我们能帮乌龟发现结论是如何得出的吗？

对话仍在继续，我们可能会回答它。

“看，T先生，通过你那厚厚的壳，你难道看不出……”

“很抱歉，先生，但我从没有用我的壳看东西。”

“这只是一种修辞，T先生。”

“对你来说确实‘只是’，但对我不是，我背着个破旧的二手壳，还有……”

“咱们继续吧，T先生。难道你看不出如果所有的乌龟都以喝香槟为荣，而T先生是一只乌龟，那么它就一定会以喝香槟为荣吗？”

“啊，你是说，如果前提1和前提2是真的，那么结论一定也是真的？”

“没错。”

“那么，这是我掌握这个推论的关键一步吗？”

“是的，我猜是这样的。”

“那我们最好记下来，以防忘了。这是另外一个对推论似乎很重要的前提。”

好吧，是的—哦，是的是的，所以完整的争论是：

前提1：所有乌龟都以喝香槟为荣。

前提2：T先生是一只乌龟。

前提3：如果1和2是真的，那么T先生以喝香槟为荣。

结论：T先生以喝香槟为荣。

“啊，我明白了。”

“我很希望你明白，T先生。如果你不明白，逻辑小姐会掐住你的脖子，在你壳上跳舞……”

“现在，先生，别得意忘形。让我再来核查一下，以确保我真的理解了。我接受前提1、前提2，也接受前提3，但是，我仍然会对结论感到疑惑。”

“哦，亲爱的T先生，你真是个傻瓜。你真的还不明白，如果前提1、前提2和前提3都是真的，那么一定会得出结论吗？”

“我感觉你又会提出另一个前提，先生。你已经解释过了，为什

么又给我一个能推出这个结论的前提：

前提4：如果1、2和3是真的，那么T先生会以喝香槟为荣。

你必须把这个前提也加进去。”

*　　*　　*

唉，听到这儿我们都叹了一口气，因为既然T先生让我们给出更多的前提，这样就会没完没了，或者说是逻辑上没有尽头，尽管这场对话可能会有一个令人不爽的结局。刘易斯·卡罗尔曾精彩地写道：一只乌龟设置了这些挑战，而阿喀琉斯在笔记本中记下越来越多的前提，以证明自己的推理是正确的。他确实需要一本能无限书写的笔记本—当然，所有笔记本都能，但那是另一个关于空间无限分割的故事，正如第33节中那场赛跑的结论。

人们很容易认可这一点：通过提供更多的前提，演绎也无法被证实其合理性。因此，有些人说能证实特定演绎的，是它们能符合特定规则和逻辑组合，例如：所有的S都是P；a是S；所以a就是P。我怀疑这是否能让T先生闭嘴，因为一旦提出这样的规则，他就能再要求进一步的规则，比如我所提出的规则的其他应用，等等。此外，在解释这一切的时候，我们已经在进行这样的演绎推理了：如果你能接受T先生，你就该接受这一点。你确实接受了这一点，所以你就应该接受这一点。

“呃—呃—”

“怎么了，T先生？你是怕给逻辑小姐添更多麻烦吗？”

“当然不是。我只想知道我是否能帮上你。”

“继续吧，T先生。”

“这是你的错，容我冒昧，先生，你就是试图证明演绎推理的合理性。你可以试着解释一些东西，这可以理解。可能我逼你把这些评论写下来作为前提，在某些情况下可能会有帮助。画一些小图表可能也有帮助。这些有用的小技巧虽然能让你的眼睛忙起来，但不能让推论有效。一个推论想要有效，只需要简单证明，例如：通过前提1、前提2得到结论。规则和模式，以及额外前提无法证明是从这些前提中得出，结论也不能由此得出。事实上，先生，规则和模式都是从特定的场景中得出的—比方说刚才说的香槟的案例。

“这也能提醒一些人，从前提‘某个形状是方形’中，就能有效得出这个形状有四条边。没有必要费力又错误地坚持，必须有另一个前提‘所有的方形都有四条边’才能得出这个结论。”

说完，T先生走了，高高地抬起骄傲的头（也没多高，毕竟还是乌龟），嘴里“咕哝”着矮胖子和火鸡小姐讨论的事，他们认为归纳推理也需要理由。他还“嘀咕”着：“即使是在生活里，我们也要学会什么时候停止索取。”当然，考虑到他和阿喀琉斯的赛跑，T怎么才能穿越时空，到达他理想的终点呢？对他而言—不是对我们而言—这仍然是一个谜。

98 到底谁是野蛮人

羊“咩、咩”（baa-baa）地叫着，这些叫声就像一堆外语，就像在用英语聊着流行科技甚至哲学话题。所以，就像古希腊人见到外邦人时那样，我们可能会把这些话当成“废话”（blah，blah）充耳不闻。而那些外邦人来自文明社会、文明语言之外—也就是希腊以外

的“其他地方”。据说“野蛮人”（Barbarians）这个单词和概念就是这样来的—说着废话的外邦人。

野蛮人—就像古希腊人所描述的—强悍、繁荣、战无不胜，但他们缺少了某些东西—其中最缺乏的就是文明，像希腊这样的文明。

野蛮人通常居于城墙外侧，被人拒之门外。今天依然是这样，也可能一直会是这样。但是，他们同样也居于城墙内侧—在城市中，甚至在我们心中。野蛮可能是由社会推动的—通过法律、机构和某些当权者。野蛮也可体现在当代主义思潮、人们的态度和时代精神当中。

在今天，你内心深处觉得什么才是野蛮的行为？先抛开那些显而易见的答案，比如引发恐怖主义暴行的极端宗教、宗教不宽容或原教旨主义。我们先来反思一下，美好、文明的生活到底需要什么？就像在今天的西方社会，是什么腐蚀了美好的生活？我们先通过“野蛮”的概念来讨论这个难题：

今天谁是野蛮人？

我们会迅速意识到，美好、文明的生活是通过一定的竞争和科技进步来推动的。尽管，我们也会渴望不受科学成就影响的田园生活，但对许多人来说，自来水、夜里的灯光、美学和社会救济都是慷慨的恩赐，它们为人类的反思、文学、艺术留出了足够的余地。我们其实很清楚，这些社会进步同样推动了野蛮、庸俗甚至最低级的欲望，观众变成客户，艺术家变成商人，而教育机构追求利润。我们同样清楚，社会群体和物质缺乏的穷人，可能拥有我们缺乏的某些优雅和感性。他们也许能敏感地分辨细微的天气变化、鸟的栖息地或编织坐垫的材料，他们也许能从神话和传统中汲取灵感，他们可能对生命的意义有着微妙的把握，他们可能没有被个人的野心与贪婪所玷污。物质

上的缺乏，显然并非野蛮的来由。

现代社会的一些野蛮行径立刻浮现在眼前：毫无理由的侵略、自私和商业主义推动的欲望。今天的英国和美国有一种风气，过分强调经济增长和奢侈的生活方式，并鼓励“赚得多，花得多”—再浪费更多。想想政府因为汽车销量爆发式增长而喜悦，想想人们彻夜排队就为了买最新款的手机，城市高管的待遇和球星的天价工资令人咋舌，跟其他同样努力奋斗的平凡工作者比起来，他们得到的似乎太多了。然后，随着时间推移，社会就会反映出更多的野蛮行为。

借用一种流行的说法，野蛮人是一种“物质主义”者。物质主义，包括日益增长的以自我为中心的消费，带着更多的个人欲望。无论钱包够不够厚，野蛮人都会炫耀金表、名牌和更豪华的汽车。他们渴望更多—更多的声色犬马，由于过度竞争，却逐渐缺乏想象力与精细化。数量至上主义和即时性消费—“我必须马上就有”—彻底打败了质量和品位、反思与沉淀。在旅途中，面对天空的色彩、威尼斯的教堂或卢浮宫的艺术品的沉思，如今让位于拍更多旅游照片，挤进人群多看一眼，上传更多的自拍，还有旅游购物清单。

为了纠正这种物质主义倾向，一些人转而投入宗教的怀抱。宗教经典通常会提醒人们关注精神，不鼓励过度的自我中心主义。

但某些教徒同样无视教义，行为粗鲁，轻易滋生出另一种野蛮—将信仰强加于人—强迫他人接受他们眼中的“美好”，如要求女性佩戴面纱或者将出轨认定为犯罪。

盲目从众也是一种野蛮，或许来自某宗教立场或意识形态。幸好，我们不必依靠宗教来抵制物质主义的庸俗。对上帝的信仰，不要求我们欣赏静美的落叶、激昂的乐章、巧夺天工的雕塑曲线，或对他人需求的感知—甚至，矛盾的是，不要求我们重视对某些经典的反思。请注意，因为只有“某些”经典的内容值得强烈抵制。

*　　　　*　　　　*

野蛮的来源其实只有一个—人类在不同环境中所遭遇的危险。物理还原论69、科学至上论—另一种截然不同的“物质主义”—把爱情、美的欣赏，以及我们面对苍天巨浪产生的敬畏，统统理解为“不过”是有待化学和进化心理学解释的物理变化。科学至上论可能会粗鲁地误导我们贬低对爱、美甚至真理的追求，它得出结论说，野蛮人能做的、应该做的就是满足自身欲望。当然，假如科学至上论真的破坏了价值观，它也一定会破坏野蛮人的价值观（满足自身欲望）。

我们应该质疑物理还原论和科学至上论的观点。我们用哪一种科学定律才能讨论敬畏、美丽和对真理的追求呢？哪里有关于精美饰品、休闲皮包和套装裙的定律呢？的确，我们可以用敏感、敬畏和文雅的起源来解释，但它们现在的存在，并不是它们当初应该成为的样子。冰块又冷又硬，但如我们今天所知，它曾是由氢和氧原子组成的。

宁可做不易满足的苏格拉底，也不做一头容易满足的猪。

这句话来自我们在维多利亚时代认识的可爱的约翰·斯图尔特·穆勒。那些接受普遍的物质主义，或被科学至上论误导的野蛮人，遵循的是这句话里那只猪的生活方式。穆勒拒绝了猪的生活，欲穷千里目，追求更高层的快乐和修正后的人类天性—诗歌、音乐、大自然的乐趣，以及高尚、怜悯、诚实的品格。一旦领略那些更高层次的快乐，我们就会认识到它们的好—穆勒是这样认为的。当然他也有可能错了—关于生命的意义是什么，还有许多争论、推理和思考的空间。然而，选择这些争论、推理和思考的人，已经从野蛮人当中独立出来了。

请想象，三五知己举杯畅所欲言，话题涉及政治时事、流行肥皂剧的情节，或者香菜的烹饪方法。这种场面和那些低头刷手机的朋友

毫无干系，那些人只是发着短信和微博，说自己正在喝酒，很累，正准备吃点儿什么。请想象一个养豚鼠、喂鸽子、欣赏新文艺运动的人，或者一个欣赏装饰艺术的人或努力学外语、弹钢琴、学习康德哲学的人，他会与那些怠于追求价值的人形成强烈比照。我们应该意识到，某些人的生活比那些毫无热情的精英生活更有成就感。我们至少要明白，一个人的歌声可能比其他人的歌声更能带来愉悦，一个球员可能比其他球员表现更突出，某些小说比普通的月度畅销榜首更能引发深刻的思考，以上这些，才是真正的精英主义的表现。

我们最好别把“幸福”作为人生的终极目标。幸福从来不是一种衡量标准—它也不应该是。更准确地说，幸福一词源于古希腊语eudaimonia，如今正在大行其道。穆勒—还有许多其他学者—纷纷由衷地宣扬美好、幸福、繁荣的人类生活。无论满足于欲望和性爱、饮食，还是满足于懒惰和幸灾乐祸，它们都是有价值的。尤其是，当满足夹杂着某些敏感性与优越性时就更有价值—穆勒似乎低估了这一点。这种满足可能会出现在繁荣的生活中，更重要的是，它可能会出现在对旅行、园艺、星象学、诗歌、木工，甚至崇高的歌剧艺术进行的研究和体验当中。

繁荣的生活，需要我们以带有反思和更真实的方式来接受它。就像“我们的”真实的生活，具有想象力和感受能力—而且，通常是张开双臂，悦纳他人。当然，这样的生活依然存在风险—依然有可能变得更糟糕。就像有人开玩笑说：“尝试是失败之母。”在这儿我们又遇到了另一种野蛮：人们总是盼望一切顺利，认为我们就该活得这样幸福，一旦遇到意外，就渴望着要求补偿。

* * *

在卡瓦菲斯70（C. P. Cavafy）的诗歌《等待野蛮人》（Waiting the Barbarians）中，那些等待的人最终意识到并没有野蛮人要来，结果陷入了混乱。

而现在，没有了野蛮人我们该怎么办？

而那些人，是一种方法的解答。

矛盾的是，我们恰恰需要野蛮人来保护、拯救我们，避免我们自己陷入野蛮。令人费解的是，很不幸，我们可能应该对那些不懂礼貌的人，那些通过闪烁的灯泡或凌乱的床表达美学的“艺术家”，那些追求名利的人，那些攫取更多财富却要求少缴税的商人和高管表达感激之情。当然，我们还得保持他们的地位。例如，伟大的经济学家凯恩斯认为，让一个暴君对银行存款实施极权统治，比让他对普通公民进行专制统治更好些，那些自私自利、自我中心的人应当在城市里游荡，而不该掌控权力的回廊71。这曾是正确的道理，但如今，在全球性的企业总部的权力回廊里，阻止野蛮的行为谈何容易。

野蛮人以其各种各样的表现帮我们意识到：生活中一定有比那些野蛮消费、炫富、歧视穷人等诸多行为更有价值的东西。

野蛮人可以提醒我们，怎样才能不去做这些事情。

99 这就是生命的意义

你在某天早晨独自醒来。你的家人和朋友不见了，他们都被你遗忘了，或者说再不会出现了。他们不再重要，任何事都不再重要，你只知道一件事情—痒。你奇痒难忍，位置就在你的肩胛骨下面，靠近背的中间，它会让你无法集中注意力。它刺激着你，让你紧张，真是邪恶，却也微妙—那些折磨你的人，制造出这种奇痒难忍，仅仅是为了看你扭动，却不让你去挠。你扭曲了你的胳膊，让它们拉伸、变

形。你终于从奇痒难忍中得到解脱，多美妙的感觉，多么美妙的解脱！

现在，让我们思考这个故事的两个续集，看看会如何发展。我们暂且把这两个续集命名为《不满足》和《满足》。

《不满足》：多么美妙的解脱！但这种解脱是短暂的，你又有了另一种瘙痒。再一次，你左右扭动，抓挠着皮肤。然后又回归平静，但或者只是暂时的，瘙痒再一次开始。而且，一旦瘙痒停止，就会有更多的瘙痒，反反复复，在一定程度上刺激、触动着你的神经，每次的位置都不一样。当瘙痒出现时，你扭动着，蠕动着抓挠。生活就这样继续，不断地继续，继续着……痒和抓痒，痒和抓痒，痒……

《满足》：多么美妙的解脱！满足感充满了你的身体，痛苦的瘙痒消失了。你沐浴在幸福的感觉当中，瘙痒很快就会平息，这会让你感到满足。但是，一切到此为止，没什么再能激起你的兴趣—希望、欲望、好奇都没有了。太阳升起，划过天际，落下，生活没有任何阻碍，没有任何吸引力，没有任何困扰……你就是这样，这就是你生活的全部。

在我们的生活中，除了不满足和满足两种状态，还剩下什么呢？生活是一个由苦与乐、绝望和希望、家庭和朋友、工作和游戏、爱恋和运气、学习和失败、健康和疾病组成的万花筒。生活不仅仅是瘙痒和挠痒，然而，这些不都能归结于“瘙痒和挠痒”吗？这两种状态不就能代表生活中的一切吗？最终，我们刚才列出的那么多事情，全都关系到需要克服的不满足（痒），以及（如果幸运的话？）克服不满足的办法（抓挠）。这一切的意义是什么？

如果满足仅仅是来自克服不满足，那么，没有最初的不满足不是更好吗？然而，这样说似乎毫无意义—就像在说“当一颗卵石仅仅是为了当一颗卵石”。然而我们人类，就算满足了，往往也会飞快转变

为不满足、无聊—苦于无聊的呻吟，因枯燥和空虚产生的叹息和泪水。我们甚至愤懑地抱怨，“生活有什么意义？！到底有什么意义？！”毕竟当一颗卵石还更好些。

为什么人比卵石更好呢？

在19世纪，“悲观主义哲学家”叔本华向我们强调人生是痛苦的—我们要么渴望自己缺少的东西，要么已经得到了自己渴望的东西。无论是哪一种，我们都会感到痛苦—我们因为得不到想要的东西（或者，因为当初得不到想要的，现在却得到了想要的）而感到空虚、无聊。的确，各种各样的意欲可能会彼此混杂、交错，我们会在不同的时刻感到满足（或不满足），但这种纠缠的痛苦和无聊，本身并不会缓解我们的痛苦和无聊。假如叔本华是对的，那么当一颗卵石，没有这些经历岂不是更好？如果我们都只是在海滩上和树下的小石子，那么所有生命的波澜和潮涌，都不会（我能这样说吗？）这样冲刷着我们。

叔本华说得不对，至少细节上不够严谨。生活中有许多事情，我们只是享受或强调克服它们的过程，至少是努力克服不满足的过程。正像人常说的—满怀希望地旅行，好过到达目的地。

假如我们认为，我们通过手段实现目标，就代表手段其实不重要，它缺少价值，只有目标才最重要，这也是错误的。我们的目标，是能攀上珠穆朗玛峰峰顶，但我们不关心任何攀登的手段。我们很想征服这座高峰，与暴风雪抗争，努力向上攀爬。万一（或者用“如果”更好）我们登上了顶峰，就实现了我们的目标，更是因为采用了正确的手段。我们所取得的成就，不能仅仅由结果来衡量，它还取决于过程和手段，假如我们是坐直升机或按个机器按钮就能瞬间到达顶峰，就会失去成功的吸引力，除非你追求的是成功坐上直升机，或者

成功造出一台神奇的机器，按个按钮，就能瞬间转移。

叔本华的悲观主义当然也有合理之处，因为就多数人而言，人生的不如意十有八九。无论或多或少，苦难似乎都是无法避免的—即使是对于那些人生的胜利者来说。他们一样会面对家人、朋友和爱人的逝去，会发现随着年纪增长，身体越来越不听使唤，而且很有可能，我们有一天也会直接遭遇残疾或病痛的折磨，而且会持续很多年—随后就会经历死亡的痛苦。如今，我们对过去、现在、未来还有动物所遭受的折磨，都有了一定的认识，我们中的一些人，对物质的依赖越来越深—一本书、一套礼服、一辆爱车—有时，我们甚至觉得这些物品也有生命，一旦它们随着岁月损坏、磨损时，我们会感到由衷的难过。带着这样的反思，我们或许会同意—最快乐的人，其实就是从未出生过的人（我可以这么说）。

许多人会忍不住追问：生命的意义到底是什么？在发现生命的意义之前，我们应该为自己的生活创造出什么样的意义和目的呢？如果别人问我们生命的意义和目的是什么，应该如何作答？

有些人会说他们找到自己生命的意义，是通过抚养孩子，帮助穷人，或推动某些社会事业，帮助别人找到生命的意义。但这其实是逃避你真实的意义和目的—因为，你孩子的生活或者社会事业的意义又是什么？

不管我们如何回答，都会面临这样的难题。有些人转而追求永生不死，但它不比有限的生命更有意义。如果有限的生命存在根本的意义问题，那么无限生命也一样会有这个问题。在我们回答“追随上帝”或类似答案之前，必须先问一句：“追随上帝”还有“上帝的存在”，这些的意义又是什么？

我们应该也需要意识到：某些东西虽然有价值，但不一定要有意义。这是很久以前我们对“某些戏剧、音乐和文学的意义是什么”给出

的答案。注意，我提出这种回答，也许是为了先人一步，虽然本书快要结束，但仍要追问“哲学的意义是什么”。对这个问题，我也可以给出一些答案。首先，哲学思考，会使我们认识到，世界上各种各样的人类活动都很有价值，却没有意义。哲学本身也是一种人类活动，一种富有价值的活动—我们很多人是因为哲学本身而重视它的，我们重视思考，尝试解释，我们在各种迷惑人的光环背后，精准地寻找万物的真相。

有些人的生命可能很有意义，尤其是那些平等看待其他宇宙生命及其个性的人。生命确实是有限的，但是，就像第95节所说的—我们是否有勇气面对永恒的生命呢？一旦意识到死亡的来临，许多人会满面愁容，忧郁地说：“活着有什么意义呢？”而当他们摆出一种绝望、沮丧的姿态躺着等死的时候，生活却又发生了转机。请你们谨记一个关于意义的逻辑推论：除了意义之外，没有任何的意义。

让我们继续反思—就像第77节那样—类似这样荒谬的句子，在人类的生命中不断闪耀：从遥远的宇宙的角度来看，我们对生命意义的思考、对人类现状的忧虑，恰恰代表生命是有意义的。至少，对很多人而言，“想再活几年”的愿望和对永生的恐惧就是自相矛盾的。所谓讽刺，是指那些荒谬的、不协调的、博人一笑的东西。假如真的人生苦短，我们可能会退缩，而且会意识到自己的依恋和退缩，接着我们会嘲笑自己，放声大笑，最终接着去面对生活。毕竟，从浩瀚宇宙的角度来看，我们都不重要，一点儿也不重要。所以，我们还是要回到生活。

回到生活，确实是这样……虽然我们的生活仍然疑神疑鬼、担惊受怕、心有戚戚焉……

* * *

当一天天、一周周、一年年循环往复—当我们似乎永远要这样奔

波，到不了任何地方（或到达某一个地方）—我们也许会同情被众神责罚的西西弗斯，他必须把巨石推向山顶，永远持续，因为巨石总是会滚落下来。在另一则希腊神话里也有类似的场景，伊克西翁（Ixion）被绑在着火的车轮上，永远旋转。叔本华苦于这些，苦思冥想之后得出了一种逃脱方法，正如第91节所说—人类都会沉迷于艺术，尤其是音乐。

通常情况下，我们不得不努力生存，努力实现目标，认为这是有意义的生命的一部分。但是，除了努力奋斗之外，我们确实还要拿出余力去做别的事。否则我们就会变得空虚、颓废，沉溺于某些没有实际价值的东西里，终日叹息。不过，这同样很有价值，比如我们可能会沉溺于某些有价值的东西，比如，在艺术的超然与神秘感（原谅我没有更好的词了）中迷失自我。无论是无神论者、不可知论者还是教徒，没有人能抗拒那些鼓舞人心的乐章，比如阿莱格里（Allegri）的《求主垂怜》和塔利斯（Tallis）的《寄望于他人》72。

借用那位悲观哲学家的话说：在我们心底闪现出了一丝乐观，审美的体验，为我们提供了“心甘情愿的苦役安息日”。一旦陶醉在对音乐的审美体验中—就像禅宗说的：“一叶障目，不见泰山。”—我们就会停止奋斗，我们对意义的一切追求，都会被遏止，并且逐渐遗忘。

矛盾在于，迷失自我，可能恰恰是我们的最佳状态。

结语

思考永无终点

无数渺小的思考填满了人的一生。

—维特根斯坦

结语—也叫总结—我好像还没得出任何结论吧。哲学的实践需要重新审视、思考、完善和提高。很久以前哲学提出的令人费解的难

题，如今可以从新的角度、以新的眼光来看待。一代人最终揭示了前面几代人未能解释的含义。艺术同样可以接受一些新的观点。听听舞蹈家格特鲁德·斯坦因（Gertrude　Stein）的故事吧—当她看到毕加索为她画的肖像时，她说画得一点儿也不像。而毕加索的回答是："没关系，它会像的。"与几个世纪前相比，社会变化很大，甚至几十年前我还在思考社会风气将会如何变化，至少会思考在许多国家，对动物福利、性取向、奴隶制度，以及我们在宇宙中的地位等问题的思考会如何变化。但这不等于说最新的观点一定是—总是—更好的观点。

我之所以在序言里引用"万物合谋"，是因为西方人常常轻易地忽视这一事实。我们的生活，与世界上其他国家的人交织在一起，我们的幸福生活，有一部分取决于那些看不到的可怜人，包括血汗工厂里的童工，还有种植园里的老者。读一本哲学书，写一本哲学书，都是很有价值的活动。但绝大多数人都没机会去做，而那些被欲望淹没的人，仅仅是在"活着"。我们应该牢记这一点。话虽如此，在这类活动上，我们哲学家通常会有一些特权—虽然这样说有些不好意思。

是该停止解释了

探讨哲学是一种持续性的活动。话虽如此—说"话虽如此"，就是在冒着一种自相矛盾的风险—我们可以得出一些稳定的道德原则。就像我在前文中指出的，我们不该无视共同的人性光辉和陌生人的困境。下面我还有一些要说的。

无论是通过对逻辑乌龟T先生，对做梦和知识论的思考，还是对道德的追求，我们都应该认识到，必须停止过度的解释了，应该停止了。

T先生告诉我们如何理解一些简单的逻辑观点。到最后，如果还

有人理解“如果所有的人都会死，而苏格拉底是人，那么苏格拉底最后会死”—那我就无话可说了。还有一些关于道德错误的案例，请回忆第11节关心暴徒的问题。纯粹为了取乐而虐待无辜女童，违背她的意愿，这是一种道德错误。我们可能会诉诸“假如是你”“感受那种恐怖和痛苦”“假如受害者是你的女儿呢”这类说法，从而推断出某些道德原则，但如果还是有人意识不到这种错误，那我更是无话可说。当然，也许我们应该做些什么，至少应该保持敏锐的眼光吧。

关于生命的意义、目的或价值观，这样的解释也该停止了。是的，无论我们能活多久，总是会思考“为什么”。我们试着寻找更多的解释，更多的意义，更多的理由。然而，总是渴望更多的答案，这本身就是一条死胡同。最后我们万般无奈，认为最终的答案在于某个超验的、超理性的存在，接受一种神秘的上帝神性。但是，这种神秘没有任何解释。本书第99节的最后一个难题关于“生命的意义”。这个问题偶尔会出现在我们面前，给我们很大压力。答案就是，试图找到超越一切的意义，这本身就没有意义。逻辑上都不存在的东西，不该是我们遗憾的原因。必须停止寻找意义了，就像我们应该停止解释了。

再回到道德问题，有些事情显然正确，我们不认为存在现实的困境。在现实中我们仍然会面对许多困境。柏拉图曾指出，假如人们对大和小—还有计算雅典的距离等—存在不同的标准，只要测量就能解决问题。但柏拉图继续说，对正义与不公、美和丑、善与恶的分歧，就会导致人们的愤怒和敌对。现实中常常会有一些根深蒂固的分歧，其中涉及的各种价值观无法调和：回顾一下第94节对艺术的看法，对与错之间的界限，并不总是那样明显，往往会有灰色地带。

当人类有什么好呢？

大卫·休谟说过：“我宁愿毁灭整个世界，也不愿伤害自己的手

指。这没有违反理性。”他认为，好的推理能帮我们找到最佳方案—比如，去苏黎世的最快捷径，如何逃税，如何保存香槟。但是，好的推理，无法告诉我们应该追求什么样的目标，幸好，我们发现自己还有基本的欲望、偏好和情感，其中大多数都跟别人一样。幸好，我们还懂得表达同情和理解。

然而，我们要提醒休谟，偏好一样会被扭曲，导致更糟的结果。生于奴隶社会或在维多利亚时代扫烟囱的孩子，可能满足于他们的生活，因为他们不知道什么是更好的。就算有更好的机会，受害者也会因为伤害太深而无力把握机会。有些服刑犯仰赖监狱提供的权利，以至于出狱后又想方设法“二进宫”。泰戈尔说：“对那些不要自尊的人来说，忽视它们也许是一种公平，也不会给他们造成痛苦。”然而，即使没有肉体的痛苦，他们仍然在遭受虐待。他们应该享受更好的生活。

时代观念（Zeitgeist）—正在我们身上传播、蔓延，它始终影响着我们的偏好。例如，政府、媒体和企业领袖都宣称并重申企业家、金融家和企业领袖将不再创业、管理和领导，除非薪酬越来越高，包括不菲的签约金、奖金、低税收和不菲的辞职赔偿金（这很矛盾）。因此，可以说，财富、资本和收入的根本性不平等也都趋于合理。因此，今天的主要时代观念—至少在英国和美国是这样—已经被塑造，而且正在自我实现、自我延续，几乎没遇到任何阻碍。企业家、金融家和企业领袖通常会相信这一神话，认为他们值得拥有财富；只有财富才能验证他们的工作。神话传播，渗透了高校、卫生服务机构甚至一些慈善机构的领袖。这种观念，让人们认同追求财富最大化、占有更多财富—重点是，要比其他人占得更多。

哲学上的反思，可能有助于我们超越地看待，让我们对如今的时代观念及其相关的因素提出质疑，比如让我们质疑对生产规模、商业模式和利润的痴迷，这些东西把我们的每一天都变成购物狂欢节，还把教育、健康和艺术变成由市场价值主导的商品。请回忆“野蛮人”那

一节（第98节）。当然，商贸、制造、技术、服务都有各自合理的作用，但不该是诱导人们尽量消费，忽略商品的实际价值。我们难道不应该对“过时的制造”，大量垃圾食品，把儿童培养成下一代消费者（仅仅是为了扩大企业的利润和权力）等现象表示遗憾吗？

许多人仅仅看重物质积累，对价值观的损失视而不见—忽视不平等，会导致富人傲慢地歧视穷人，这往往会导致穷人的不自信，还会带有仇富心理。

著名经济学家凯恩斯在本书中已经出现了多次，他曾对金钱作为成功和地位的标准而感到震惊：“这个时代的道德问题，就是金钱崇拜。”那是在1925年，而如果他看到今天显露出的社会风气，无疑会更加震惊，例如，某些国家的高层腐败阻碍了对贫困人口的救济。而在英国（我已经暗示过），还存在明星球员、公司董事和名人名家的天价薪酬，会计师、银行家明目张胆的避税、逃税行为。毫不奇怪，一些穷人对一切伤害自身尊严的东西都十分敏感。那些安逸、富有、自信，或者家境优渥的人，遇到服务员怠慢、付款错误和未接电话，应对的心态会相对轻松，而对于那些由于社会的拜金主义而遭受不公平的穷人来说，就不那么简单了。

拜金主义和社会不公平会导致许多贬值现象，有些显而易见，有些难以察觉，更多的介于两者之间。对作者我来说，足球的乐趣实在难以理解，但“足球产业”为本书提供了一个简单例子—似乎关系到货币引起的贬值。先不管国际足联腐败的事，只看英国联赛和俱乐部，是怎么为富得流油的俱乐部老板带来生意和社会地位的。想想那些高得可怕的转会费和薪金，以及随之而来的高票价、炫酷的周边商品和无法兑现的夺冠承诺。跟五十年前相比，英国足球更好了吗？那时的俱乐部老板和球员，往往真正代表了自己的城市，球迷能感觉到自己和球队同舟共济，而且说实话，那时候票房更好。

当富人买下许多艺术品—拉斐尔的、伦勃朗的、毕加索的—却深

藏府库，不与观众分享，这些艺术品也会慢慢贬值。仅仅为了经济价值而创作的画，其实已渐渐被世人遗忘。当然，少数富人也曾是杰出的慈善家，他们出资建立了艺术画廊，普及音乐审美，支持医学研究和扶贫项目。这些人就是例外，而且做得很出色，不但言而有信而且值得表扬。通过前文的思考，我们知道他们的慈善捐款通常不会对自己的生活品质造成多么大的影响。相较之下，某些普通人却负担不起慈善捐款。

通过思考，我们能看得更深入一些。许多人—包括杰出的经济学家、政治家和媒体专家—认为税收是对富人的惩罚。“惩罚”是一个被误用的概念。随着人们对社会价值的认识，会逐步意识到社会稳定的好处—还会意识到企业的生存同样仰赖于基础设施、学校教育、警察和卫生服务，如果没有这些，社会就无法存在—意识到这一点，应该就能抵制某些对企业的妖魔化。如果能正确理解某些价值观，如正义、仁慈、勇敢，前面提到的“道德正确的时代精神”就失去了存在的可能，也不会导致社会贫富差距，更不会导致富人（甚至中产阶层）提倡减税，一说加税就打算逃到海外（请回忆第76节的勒索公司）。已经成功的男男女女，迫切地认为自己的成功是努力工作换来的，他们应该反思自己是有多么幸运没有生于贫困，没有绝望地逃离战火摧残的祖国，没有沦为淹死在地中海里的难民。他们应该反思自己是有多么幸运，因为他们有上天赋予的才华和热情，在有利自身发展的环境中奋斗。“白手起家，发家致富”这种特殊的例证，也无法证伪这一基本的规律。

通过思考，我也许就能挑战那些仅仅促进了压迫、不公正、不平等的宗教神话。有人提到“法律面前，人人平等”，但这一观点在今天已经被玷污了。一旦我们仔细审视，就会发现有些人根本无力承担法律的责罚，而对于某些生而优越的人，财富往往能够帮他们改变宣判的结果—正如第94节所提到的—审判结果可能取决于好运气、陪审团或大法官。《英国大宪章》宣称：“余等不得向任何人出售、拒绝或

拖延其应享之权利与公正裁判。”我们可能会叹一口气，因为许多人经常自豪地说，这些条款到今天仍是英国和其他国家权利的基石。

很明显，许多非宗教的信仰都属于科学至上主义。它们认为，所有的事物—美丽的夕阳、信守诺言的价值、爱情的滋润—都可以看成“不过”是一些不断自转的物理粒子。一些缺少信仰的人，把自然界看成待价而沽的商品。更有些人，仅能从字面上理解“自私的基因”，用它来错误地证明人类普遍的自私行为。相形之下，某些宗教的比喻似乎还更有味道—“人性是上帝的恩赐，值得尊重赞美。”用耶稣的话来讲就是：“即使赚得世界，赔上性命又有何益？”73

我们需要从哲学角度更多地反思宗教的救赎—信仰使得某些人误以为动物是人类的工具，误以为拯救苍生要通过杀戮叛教者。即使是耶稣本人，据《路加福音》所说，也曾想杀害不承认他为王的人。还有一些看似不紧要却十分重要的是，有些人受到宗教的影响—基督教和其他宗教—在他人的行为与自己的虔诚信仰发生抵触时，会去毁坏文物和其他有价值的历史遗迹。即使在今天，这种破坏仍在持续。很显然，宗教信仰绝不是道德真理的可靠来源。

与宇宙形成一个微小的夹角

在讨论野蛮人时，我们认识了希腊大诗人卡瓦菲斯。E. M. 福斯特曾如此评价他：“一位戴着草帽的希腊绅士，一动不动地站着，与宇宙形成一个微小的夹角。”哲学思考会让我们回忆起我们所知道的一切。我们一样也能站着，或者能够站起来，与宇宙形成一个微小的夹角—以我们自己的观点、自己的选择，站在自然与人文、思想、艺术的情境中—比如彼此寒暄的朋友，投来微笑的陌生女子，回忆听过的音乐，还有与爱人相处时诉说衷肠的小幽默。

因为哲学思考，我们对自己和他人的生活，获得了一种全新的认识。这种认识可能鼓舞人心、催人奋进，也可能是默然或忧郁，严肃或荒诞，理性或感性，稳定或多变。它可以帮助我们描绘天空，或栖居于诗意的大地，认识到我们自身的极限，还有难以避免的无谓苦难。无论这种认识是什么样的混杂产物—都是属于我们自己的认识，是关于理解自我生命的真相。这，就是我们可能成为的—也是将要成为的—人类，而且与宇宙形成了一个微小的夹角。

卡夫卡曾写道：“生命的意义在于结束。”作为人类也应当站在微小的视角，通过他人—最终也是通过我们自己—认识到活着的当下和生命的终结。当这种认识填满了我们的存在，那么—即使我们都在进行哲学思考—我们可能会再度渴望找到一些更深层的意义。尽管世界令人疲惫不堪，但是我们可能无法阻止自己去渴望一个终点，渴望一个永恒的未来。另外，谨记我们应该欢迎、拥抱生命中一切有价值的片段，无论多么短暂—因为，即使是一瞬的火花，也闪耀着永恒的光芒。我建议你们都来回忆一下。

我们所珍视的一切人和事，无论多么稀少，多么微不足道，都赋予了我们整个生命的意义与内涵—那些友谊、爱情、幽默与荒唐，充满魔力的交织着激情和光芒的声色回忆，那些美酒、文字和音乐的陶醉，那些惊奇和随意的沉思，让我们在蒙眬睡意中辗转反侧。当黎明到来，我们的感官极度渴望被波光粼粼的湖水唤醒。汹涌的波涛、神秘的月晕和倒影，还有让目光无限舒展的广阔天空，统统不复存在，令人费解的是，那时我们会迷失自己，变得不再是自己—而我们和他们的回忆，依然会持续存在，永远真实，真实地存在于一切时间之外。

对永远的情人来说，这样最好。

吹，号角响起，

狂野的回声飞扬；

回声，回答，

回答，死亡，

死亡，死亡。

—丁尼生[74]

致谢

《旧约·传道书》中说："太阳底下无新事。"本书中的这些悖论难题，虽然不是一直广为人知，但其所蕴含的哲学问题已经默默存在了成百上千年。把它们发掘出来，就是我的个人兴趣。因此，在这里，我要感谢许多哲学同行、讲座、会议、书籍、文章和研讨活动，还有我做过的一些美梦和噩梦—要感谢的太多了，但允许我先谢一部分。

对于我有限的哲学成就，我很感激多年前在伦敦大学学院和剑桥大学国王学院的求学经历，也要感谢最近在城市大学、纽约大学（伦敦），尤其是开放大学的许多学生和同事，还要感激皇家哲学研究所和伦敦亚里士多德学会为我举办的多场讲座。

思考和尖锐的噪声不共戴天，至少，对我跟我的许多同事、朋友来说是这样。这几年，伦敦市中心一直是个嘈杂的大工地。如果政客们愿意，他们肯定能促进减噪设备的推广。而且，事实上，人们有时会怀疑提倡发展的观点，通常这些倡议一旦被实现，某些建设行为就会破坏地方特色，并且会被利润、消费主义和富人的欲望所驱使。很多人会说这是一种卑鄙的行为。

提起远离噪声这件头等大事，本书大部分草稿我都是在大英图书馆里撰写的，那里有丰富的藏书、热心的管理员。遗憾的是，由于笔记本电脑和手机发出的噪声，我最近去得就少了。

这些酷炫的、喧闹的掌上玩物，都是微软和苹果公司的杰作。许多读者缺少对噪声的考虑、意识或缺少礼貌，很少会把手机关静音。

最近我又躲进了雅典娜图书馆，感谢所有工作人员，感谢他们的礼貌、热心和对图书馆环境的维护。我同样感谢海藻俱乐部的会员，尤其是哈齐尔·泰莫里安和丹·科恩·谢伯克以及其他几位，他们的讨论和访谈涉及十分广泛的领域，虽说都是在哲学之外，却经常能激发我的哲学思考。

在我写作各个难题的不同阶段，许多人都出于有意或无意，给予我很大的帮助，这些人包括（不分先后）：尼克·埃弗瑞特、阿德里安·摩尔、安德鲁·哈维、乔纳森·沃尔夫、杰里·瓦尔伯格、马丁·霍尔特、杰拉德·利文斯顿、理查德·诺曼、朱利安·迈尔斯、尼克·罗梅洛、艾莉森·弗莱明、马尔科姆主教、大卫·布莱瑟威克、约翰·尚德、罗斯·艾莉森、乔纳森·卡兹、彼得·阿特金斯、雷·塔利斯、苏菲·海夫·格蕾丝·坎贝尔、杰里米·巴洛和斯蒂芬·威廉姆斯。另外，请允许我感谢这些积极鼓励我写作的人—我还要对那些暂时、长期在我记忆之外的人表示歉意。他们给予了我额外的帮助，有的是通过行动，有的是加油打气，我要感谢“同一个世界”小组的迈克·哈普雷、保罗·纳什和其他成员。对于最近一些发人深省的思考，我还要感谢道格拉斯·亨德利、保罗·弗莱彻、克里斯·高文以及妮娜·杜布尼，感谢他们对我的鼓励。

此外，我特别感谢迈克尔·克拉克、阿诺德·祖博夫、索菲·博拉特和德里克·马特勒福斯，尤其因为他们替我审读了书稿的不同版本和不同章节，经过了反复删改，本书才得以成形。

我要特别感谢奥西·汉夫林和劳伦斯·戈尔茨坦（你俩可别伤心了）。他们是优秀的哲学家和出色的人—而且，多年来，他们大大地提高了我的思维水平（这很有必要）。戈尔茨坦重新点燃了我对悖论的兴趣，前段时间还审读了本书大部分的初稿—富有洞察力和幽默、不乏调侃和友谊。此外，我还要感谢安吉拉·乔伊·哈维多年的鼓励和深入的哲学思考。

我在哲学道路上最大的恩人是阿登·莱昂（Ardon　Lyon）。我从

这位优秀的哲学家兼亲密朋友身上学到了很多。即使在我写作本书的时候，他也一直傻乎乎地劝我“别再出书了”。其实这是我“拖稿”的一种委婉借口。他所写的论文值得仔细阅读和思考。阿登经历了一番煎熬，审读了书中所有处在不同发展阶段的哲学难题。他为我提供了许多颇有裨益的洞见，有些实在没什么帮助，但有些很幽默、富有洞察力，有些甚至就是真理。偶尔，他还会为我提供苹果和管家服务，还经常放声大笑。

当然，这本书难免会有一些错误，人类总是需要在错误中学习。我承认，阿登是个真正的伙伴、哲学家和哲人，他帮我审读了所有章节（仅在初稿阶段），如果还有什么遗漏，麻烦你们去找他啊。毕竟，生活就是这么不公平，谁叫他有着宽厚肩膀，笑声又像大海呢。

I　也译作密尔，19世纪英国哲学家和经济学家。—编者注，下同

II　古希腊名医，被西方人尊为“医学之父”。

III　美国电视游戏节目Let's Make a Deal的主持人，著名的“三门悖论”（Monty Hall problem）就是以他的名字命名的，这是一个源自博弈论的数学游戏。

IV　20世纪英国哲学家，新实在论及分析哲学的创始人之一。

V　20世纪初美国著名女演员、歌手和剧作家，提倡性解放，最为人熟知的是她的语带双关。

VI　法国当代女性哲学家，在哲学、心理学和语言学上分获三个博士学位，还是杰出的作家、诗人。

VII　法国当代女性哲学家，也是文学批评家、精神分析学家、女

权主义者。

1　劳伦斯·奥茨（Lawrence Oates，1880—1912），英国人，南极探险家，“奥茨船长”是他的昵称。在从南极点返回营地时，他受到了严重的冻伤，身体急剧衰弱而死。

2　斯科特等人后来遭遇了另一场暴风雪，被冻死在距离食物补给点18千米的地方。

3　是指1948年12月10日联合国大会通过并颁布的《世界人权宣言》，包含从基本的生存权到妇女休产假的权利。

4　图坦卡蒙（Tutankhamun），古埃及第十八王朝法老。

5　拉比意为“先生”“夫子”，是犹太教对师长和有学识者的尊称。

6　德语Müller相当于英语中的Miller。

7　指20世纪初犹太复国主义先驱西奥多·赫兹尔的昵称泰迪（Teddy）与“泰迪熊”玩具（Teddy　bear）重名，导致部分犹太人的抗议，赫兹尔被这些犹太人奉为先知。

8　英国作家，是20世纪英语文学中最重要的人物，也是最具争议性的作家之一。

9　曼陀林，一种类似琵琶的乐器。

10　即爱德华·摩根·福斯特，20世纪英国最重要的作家之一。

11　这是约翰·罗尔斯《正义论》中的一个重要理论，即在商量如何给一个社会或一个组织里的不同成员何种待遇时，最理想的方式是把大家聚集在一张幕布背后，假定每一个人都不知道自己走出幕布后在社会上、组织里处于何种角色，然后大家讨论如何对待某一个社会

角色，无论他是市长还是清洁工。

12　也称“阔佬社会主义者”，指富有的左翼政治家、声称支持社会主义的高收入者，其生活方式与其所鼓吹的理念往往背道而驰。

13　犹太男子在祷告、学习、吃饭等时戴的圆顶小帽。

14　又称杰迪教，是西方近年出现的一种源于《星球大战》系列电影中“绝地武士”形象的无神论信仰。

15　英文缩写为CND，英国最大的和平运动组织。

16　“down　with”在英语里既有“打倒”的意思，也有“脱下”的意思。

17　在英语中“小鸡”（chicken）也有胆小鬼、懦夫的意思。

18　即著名的“说谎者悖论”。

19　菲勒图耗费毕生精力想要解决棘手的“说谎者悖论”，最后郁郁而终。

20　美国著名电影演员，“马克斯三兄弟”之一，以幽默的语言著称。他讲过一个小段子：“我曾给一个俱乐部写过一封注册申请，‘请允许我加入，我不想加入一个已经把我列入会员的俱乐部’。”

21　又称为“肯定前件式推理”。

22　Stickler也指“古板的人”。

23　原文是押韵的“marvellous maids a-milking and lovely lords a-leaping”。

24　19世纪末的德国数学家，集合论的创始人。

25　这里指两位哲学家之间的一次争吵。1946年10月25日，维特根斯坦和波普尔在他们唯一一次会面中发生了激烈争执，维特根斯坦对波普尔挥舞了壁炉用的火钳。

26　批判理性主义的创始人，生于维也纳（当时属奥匈帝国）的一个犹太裔中产家庭。

27　刘易斯·卡罗尔，本名查尔斯·道奇森，19世纪英国数学家、逻辑学家、童话作家与牧师，代表作有《爱丽丝漫游奇境记》。

28　今属阿尔及利亚。

29　仙后座的形状像字母“W”，也像女王的王冠。

30　讽刺天文学家从九大行星里“开除”了冥王星。

31　一种混合型波尔多葡萄酒，产于葡萄牙北部。

32　原名威廉·克劳德·达金菲尔德，20世纪初美国著名喜剧演员、作家，以幽默的语言著称。

33　矮胖子（Humpty　Dumpty）出自英国民间故事集《鹅妈妈童谣》，“矮胖子，坐墙头，栽了一个大跟斗。国王呀，齐兵马，破镜难圆没办法。”刘易斯·卡罗尔的文学作品《爱丽丝镜中奇遇记》借用了这个人物。

34　《爱丽丝镜中奇遇记》里的矮胖子为说服别人，经常会生造词，或故意对词语张冠李戴。

35　作者调侃伦敦雨天堵车严重，下班只能坐列车。

36　又称为“肯定后件式推理”。

37　周日是西历一周的第一天，周六是一周的最后一天。

38　作者给蝴蝶起的名字，源于英语的“蝴蝶”（butterfly）一词。

39　西塞罗是斯多葛学派的代表人物，主张顺其自然地生活，即“该怎样，就怎样（what will be will be）”。

40　此处指一首法国电影插曲《顺其自然》（Que Sera，Sera），标题是一句西班牙谚语。

41　约翰·梅纳德·凯恩斯，20世纪初的英国经济学家，现代西方经济学最有影响的经济学家之一，曾提出过思维多层次的理论。在《就业、利息和货币通论》（1936）一书中，他以选美比赛来举例，按照多个不同层次思考问题。

42　卡尔·古斯塔沃·亨佩尔，20世纪德国逻辑学家、作家，科学哲学运动的代表人物。他提出的验证悖论又称“乌鸦悖论”，大意是：“‘所有乌鸦都是黑色的’，这种归纳说法违背现实。”

43　蓝色英文为blue，绿色英文为green，米兰达用的两个词原文分别是bleenly和gruely，翻译时采用同音字“兰”和“缕”以示区别。下面的爱/艾、恨/狠也是同理。

44　原文标题Mary, Mary, Quite Contrary是一首童谣，出自英国民间故事集《鹅妈妈童谣》。

45　这里指萨特的存在主义哲学著作《存在与虚无》。

46　20世纪90年代美国最受欢迎的情景喜剧之一。

47　以色列魔术师，20世纪70年代开始表演不借助外力把勺子弄弯等“超能力”，由此出名，后由于拒绝英国和美国科学家的验证要求，谎言逐步被揭穿。

48　参见马斯洛的“需求层次”理论，它把人的需求从低到高分成生理需求、安全需求、社交需求、尊重需求和自我实现需求五类。

49　《伊索寓言》中的角色大多是拟人化的动物，它们的行为举止都是人的方式，作者借此形象化地说出某种思想、道德意识或生活经验，使读者得到相应的教育。

50　参见第39节。

51　暗指电子游戏《刺客信条》（Leap of Faith）中主人公的动作“信仰之跃”，通常伴随着华丽、优雅的身姿和雄鹰的叫声从高处跳下来。

52　这里化用了“布永的戈弗雷”，一位中世纪法国男爵、著名的天主教信徒。

53　也称祆教、琐罗亚斯德教，天主教诞生前中东地区最有影响力的宗教之一，也是古波斯帝国的国教。

54　18世纪初英国启蒙运动中激进民主派的创始人，伟大的政论家、讽刺小说家。

55　17世纪英国诗人、剧作家、文学评论家，是英国戏剧评论的鼻祖。

56　一种苏格兰威士忌。

57　这是英国20世纪60年代最臭名昭著的一桩政治丑闻。此次性丑闻的主角是国防大臣约翰·普罗富莫（John Profumo）和年轻的应召女郎克里斯汀·基勒（Christine Keeler），但基勒同时与前苏联驻英国大使馆的陆军武官有染。这桩丑闻迫使普罗富莫从内阁和议会辞职，同时也迫使英国保守党首相哈罗德·麦克米伦（Harold Macmillan）于1963年辞职。

58　普罗富莫和基勒是在阿斯特勋爵的庄园相识的，而斯蒂芬·沃德是一位骨科整形医生，是他把基勒带到勋爵庄园去的，而戴维斯是基勒的女性朋友。

59　英国艺术家埃明经常以出格的言论和作品引起公众话题。1999年，她的装置艺术“我的床”在特纳奖展览中展出，装置主体是她的一张凌乱的床，床上还有用过的避孕套和染血的内衣，这在媒体上引起轩然大波。

60　俄罗斯画家卡西米尔·马列维奇于1915年创作了《黑色广场》，该作品被广泛认为是第一幅抽象主义画作。

61　美国摄影艺术家，拍摄过不少有争议的单一影像黑白照片，包含裸体男子、花卉等内容。

62　意大利艺术家吉尔伯特·普勒施和英国艺术家乔治·帕斯莫尔经常联合创作一些怪诞的艺术，主题包括人的绝望、精神压抑和贫民窟等。

63　伦敦仿造者汤姆·基廷（Tom Keating）在20世纪50年代末和认罪的1976年间创作了作品全集 Sexton Blakes，其中包括伦勃朗（Rembrandt）、德加（Degas）和塞缪尔·帕默（Samuel Palmer）等人的作品。

64　一种法国短腿猎犬，也叫巴吉度猎犬。

65　18世纪意大利冒险家卡萨诺瓦写过一本自传描述自己的大量风流韵事，后来成为浪荡子、好色之徒的代名词。

66　这不是孔子的原话，应该是作者开的玩笑，是一种对“有朋自远方来，不亦乐乎”的讹用，考虑到本节主要讲幸灾乐祸，还是按原文直译。

67　英语中的幸灾乐祸（schadenfreude）一词源于德语。

68　英国猎人发现猎物时号召猎狗追捕的喊声。

69　简单来说，物理还原论认为现实生活中的每一种现象都可看成是更低级、更基本的物理现象的集合体或组成物。

70　卡瓦菲斯是希腊最重要的现代诗人，也是20世纪最伟大的诗人之一，其诗风简约，集客观性、戏剧性和教谕性于一身。

71　指能暗中控制决策的权力中心。

72　1573年作曲家塔利斯为庆贺女王伊丽莎白一世40岁生日而作。

73　见《新约·马可福音》8:36。

74　英国维多利亚时代著名诗人。



未读 Club

为读者提供有温度、有质量、有趣味的

泛阅读服务



专属社群 独家福利

精品共读 活动特权

手机扫码

加入未读 Club 会员计划

未讀

本书书名无法描述本书内容

一场逗你玩的哲学探险

DOES SANTA EXIST?

本书书名无法描述本书内容

[美] 埃里克·卡普兰 著

袁婧 译

ERIC KAPLAN

A Philosophical

引起知乎、豆瓣热议的超级哲学入门书

BAZINGA!

写这本书的人，也是《生活大爆炸》的编剧兼执行制片人，
《生活大爆炸》有多搞笑，这本书就有多烧脑。反之亦然。

《生活大爆炸》谢耳朵、艾米、霍华德**众主演**一致推荐

北京联合出版公司
Beijing United Publishing Co.,Ltd.

版权信息

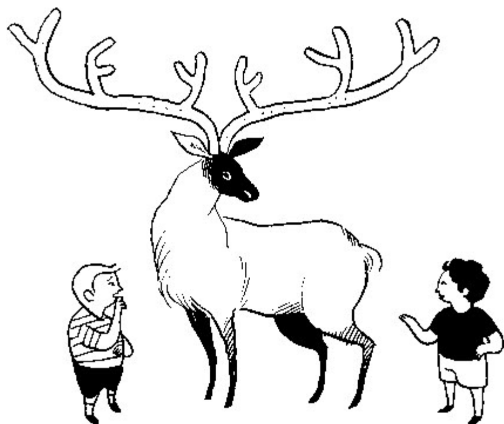
本书书名无法描述本书内容
Does Santa Exist?: A Philosophical Investigation
作者：[美] 埃里克·卡普兰（Eric Kaplan）
译者：袁婧
出品方：未读·思想家
出版社：北京联合出版公司

目录

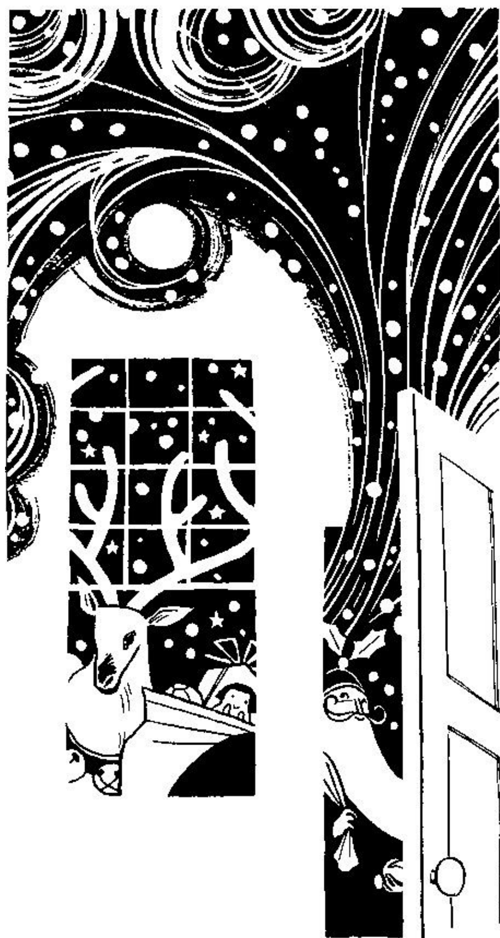
引言 我儿子、儿子朋友的母亲以及两种解释
第一部分　逻辑
1 本节标题无法描述本节内容
2 怎样才能显得不傻
3 最明智的行为就是让自己变傻吗？
第二部分　神秘主义
4 以手指月，指并非月
5 圣诞修行
6 我既愿意又不愿意
第三部分　幽默
7 圣诞老人的果冻肚子和西尔弗曼
8 卡布先生的大黄瓜
9 痛苦是幽默减去了时间
第四部分　人生
10 沦为荒诞
11 脑半球中的圣诞老人
12 奥丁存在吗？
第五部分　我和你
13 生命之树上的树屋
14 面对什么
15 万物的意义
结论 我未来的孙子
致谢
返回总目录

引言

我儿子、儿子朋友的母亲以及两种解释



直到儿子阿里（Ari）上幼儿园，圣诞老人存不存在的问题才开始影响我的生活。阿里并不相信圣诞老人。十月初的时候，他本要和朋友斯凯勒（Schuyler）一起去动物园，但斯凯勒的妈妈塔米（Tammi）给我打电话，说她不想让儿子去了，因为动物园里有驯鹿，她觉得孩子们会因此讨论起圣诞老人。塔米的儿子斯凯勒相信有圣诞老人，他是个乖萌的小孩，还没有跨入别扭的青春叛逆期，塔米希望儿子能继续相信圣诞老人，哪怕再信那么一段时间。所以她希望能取消这个游玩计划，这样阿里就不会告诉斯凯勒，“根本就没有圣诞老人——那只是你的爸爸妈妈”，动摇他关于圣诞老人的信念了。



但这实在令我感到不解。为了维护儿子与圣诞老人之间不真实的关系，塔米宁愿牺牲儿子与阿里之间真实的友谊。

为什么我这么确定圣诞老人不存在呢？不是因为我从没见过他，毕竟我也没见过以色列名模芭儿-拉法莉（Bar-Refaeli），但她是真实存在的，起码在我写这段话的时候还健在呢。不相信也不是因为我没去过北极，没见过他和小精灵。虽然那里只有大量的雪和冰，但相关的解释是非常多的：圣诞老人能将胡子铺开，让人们找不到他；精灵们有种机器能让光线发生扭曲；可能我已经见过了圣诞老人，但之后又被他说服进行了脑部手术，清除了这段记忆。但这些都不是原因。我不相信圣诞老人是因为没人告诉我他们相信，而且圣诞老人的故事也与我所信的另一些事实不符：比如驯鹿并不会飞，比如玩具都是从商店里来的，等等。

我把这个故事讲给女儿听，她说："我相信有圣诞老人。"我又问她相不相信复活节兔子[1]，她说："我相信。我还小，所以我什么都信。"

我又把故事讲给妻子听，她是在罗马尼亚共产主义环境下长大的心理学家，她认为事情基本上是这样的："美国的父母拿这种事糊弄孩子，孩子长大了发现自己被蒙了，一赌气变成了熊孩子。"

但我仍然不能理解塔米的做法。对此我能想到又讲得通的解释方式有这两种：

蒙人

出于某些原因，过去美国的孩子都相信圣诞老人，可能因为父母觉得这是一种吓唬他们、让他们听话的好办法吧。当孩子慢慢长大，变得不再相信圣诞老人之后，他们又会觉得这真是一种蒙孩子的好方法。这样一来社会就分成了两类人：蒙人的和被蒙的。蒙人的动机从善意的（父母）到自私的（销售圣诞节商品的商家，或是要利用神话将这个移民国家凝聚在一起的美国政客）都有。直截了当一点说，这就是在蒙人嘛。

就我观察到的证据来看，蒙人的情况是真实存在的。我在好莱坞工作，这是一个大量生产图像和故事，然后输送给全球观众的地方。我们在给一部叫《生活大爆炸》的电视剧写剧本。有一集里，一个叫谢尔顿（Sheldon）的角色在《龙与地下城》的游戏里把圣诞老人给杀了。对于圣诞老人是否存在，有个编剧希望电视剧能保持开放性的结局，因为他的孩子会看电视剧，他们是相信有圣诞老人的。当然，作为一个靠商业广告过活的美国情景喜剧的编剧，带着善意动机的他与不那么善意的广告商们一拍即合了。

发疯

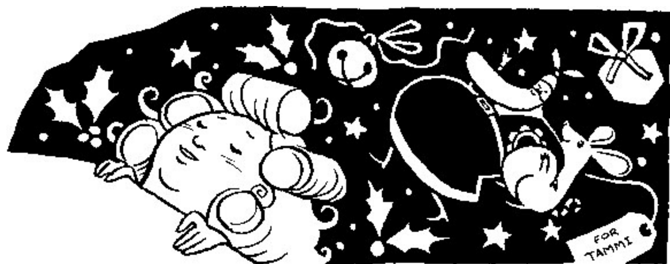
对这个问题还有另一种解释——在塔米的思维中有些东西是分裂的。根据这个理论，在她的思维中可能有一部分是相信圣诞老人的。和其他成年人聊天时，她会对这个问题绝口不提，但在和孩子单独相处时，她是相信的。关于相信的东西，她不会说出口。她可能永远不

会说“我相信有圣诞老人”，但她仍会对圣诞老人抱有幻想。如果儿子不再相信圣诞老人，她会十分不安，因为在她的思维中仍有一部分是相信的。

一个人怎么可能对圣诞老人既相信又不相信呢？如果你是阴谋论的支持者，你可能会觉得对于是否相信圣诞老人这件事，她是在撒谎，你会更加怀疑她所叙述的想法。

但一个人在不同的时间、不同的环境中确实会相信不同的事。让我们设想一下，塔米回到家，躺在了床上。在她就要进入梦乡的时候，她听到脑海中的声音，好像是她自己的声音。声音说：“圣诞老人确实存在。我还记得要等他来。我怎么知道他不会来呢？是的，有一半的我认为他不会来了，永远不会来了，但我为什么要相信这一半的我呢？”

塔米身体里有许多不同的塔米。有的塔米曾经相信过有圣诞老人，有的塔米仍然相信着有圣诞老人。有的塔米一想起圣诞老人就会很开心，一想到埃里克（Eric）不相信圣诞老人就会很生气。有的塔米可以自然而然地去响应关于圣诞老人的图像、电视节目和歌曲。



塔米这个人可以是分裂的，多个塔米可以同时存在。这就是说，在她的脑海里有一个声音在说：“圣诞老人当然是不存在的。”同时还有一个声音在说：“希望他给我带来好东西。”这种分裂也可以存在于不同的时间之中。这就是说，在圣诞季以外的时间，她可以随意拿圣诞老人开玩笑，但当圣诞节到来之际，她也可以说得好像自己真的相信有快乐的圣诞老公公一样。

既然这种解释连脑海中的声音都纳入其中了，就让我们无情地称其为“发疯”好了。

蒙人和发疯这两种解释在较深的层次上其实是有相似之处的：前者是在人际关系层面产生了矛盾，后者是在自我认知层面产生了矛盾。我们的社会是由各种心照不宣的密约构成的，其中充满了自相矛

盾的谎言。发疯的人不过是在对自己撒谎。

在发疯理论之下，塔米的认知出现了断裂层——有相信圣诞老人的一部分，也有不相信圣诞老人的一部分。在蒙人理论之下，美国的人民出现了断裂层——有相信圣诞老人的人，也有不相信圣诞老人的人。无论哪种理论，断裂双方的关系都是一团糟。你甚至可以切换理论，说塔米是在蒙自己，或是全美国人民遇到圣诞老人的问题就会发疯。

那么蒙人和发疯的理论正确吗？

针对这两种理论，在宗教的理性主义批判与人类行为科学研究中均有涉猎，举例如下：

· 马克思主义——蒙人理论支持者。神父可以通过蒙人的方式确保自身的权威：“死后你就可以上天堂吃馅饼了。”

· 精神分析学——发疯理论支持者。人类会以非理性的信念来抵抗精神压力，例如对死亡的恐惧、恋母情结等等。

· 神经生物学——发疯理论支持者。人类大脑进化出了存在感知的模块，这在进化中是相当重要的，你必须知道在这个洞穴里还有没有同伴。当我们认定圣诞老人存在时，大量的神经组织会不必要地兴奋起来。这种状况就像是对花粉过敏时，明明没有打喷嚏的必要，但我们总是会对抗原产生抵抗。

· 模因论——支持由于发疯所以蒙人的理论。模因是指我们的文化基因，当我们因受他人影响而相信、传播某种观点时，人类群体会大规模地模仿。

通常在进行类似的讨论时，我们会做好脑洞大开的准备，等着专家用科学来说服我们。但在如何看待现实、如何看待余生上，科学并没能给我们提供很好的答案。一些科学家和哲学家会争辩说：科学当然告诉我们应该怎样看待生活、看待现实了，很显然嘛，科学告诉我们应当以科学的方式去看待。但他们说这句话的时候可不是在搞科学研究，他们搞的是科学新闻，是科普宣传。

科学没有告诉我们应当如何看待科学。要想搞清楚这是怎么回事，你只能从上面的理论里选一个出来套用——马克思主义、精神分析学、神经生物学或是模因论。这样一来，马克思主义者之所以信仰马克思主义，只是因为它符合阶级利益理论；精神分析学者之所以信

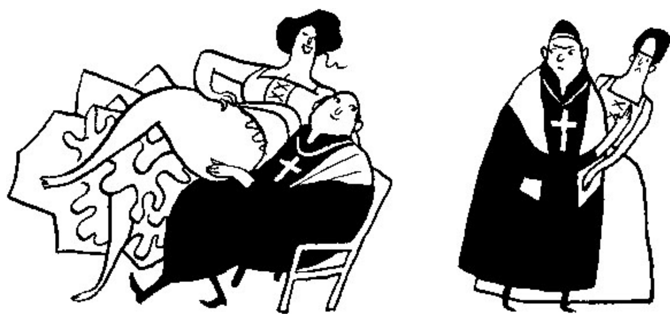
仰精神分析学，只是因为它能抵抗焦虑；神经生物学者之所以信仰神经生物学，只是因为它符合因果论规律；模因论支持者之所以信仰模因论，只是因为模因论本身已经感染了他们的大脑，使他们自发地传播了起来。这些理论只是进行了自证，在解释圣诞老人问题的时候也是一样。不能因为这些理论貌似能对某些问题给出科学的解释就轻信了它们，我们不应当再盲目相信它们，不应当再盲目相信科学解释。这些理论是以自证的方式来解释圣诞老人的。当我们意识到这已经不再是一个科学问题的时候，应当如何面对这样的理论，面对圣诞老人这个问题呢？

我们可以将科学理论与金钱的作用做个比较。一本经济学或财政学教科书可以告诉你想赚钱该怎么办，但它不会告诉你如何判断金钱重不重要。这个问题我们有商量的余地，选择区间从一切向金钱看，到完全忽视钱财、像个嬉皮士一样四处流浪，可以尽情选择，当然你也可以选择一个中间值。这种态度同样适用于科学，我们可以完全相信，可以完全不信，也可以在二者之间选取一个中间值。

你可能会想，既然塔米已经说了她相信圣诞老人，那么她不是在蒙人就是发了疯。为了证明自己看法的正确性，你会指出：疯子从不承认自己发了疯，骗子从来不说自己在骗人。但这种做法会出现两个交织在一起的问题：一个是道德层面的，另一个是认知层面的。

第一个问题（道德层面）：四处指责孩子朋友的父母或其他人是骗子、疯子，明显是种很招人讨厌也很粗鲁的行为。而塔米看起来也不是在撒谎，她始终在考虑自己的儿子，至少表面上看起来是这样。

第二个问题（认知层面）：说到底，这不过就是那个古老的笑话——一个英国国教牧师在向另一个牧师解释“正统”的含义：“我的教义才是正统的，你的教义是异端。”[2]



这个笑话的笑点在于这种界定“正常”和“真实”的方式，甚至只用

常理就能判断出谁是那个发疯蒙人的家伙。否则，“你居然相信圣诞老人，我也是醉了”无异于以一种更高调更夸张的方式说“圣诞老人根本不存在”，这是一种伪装成心理学的人身攻击。

如果假定圣诞老人并不存在，我们可以说塔米这人疯了，但我们不能用她疯了的事实反证圣诞老人不存在。还有种更直接的证明方法，如果我们想知道圣诞老人是否存在，可以出去瞧瞧，看看世界上有没有能对应这种信仰的东西。什么才是能“对应”信仰的东西呢？它是一个明确的概念吗？还是一个模糊的象征呢？它能不能点明什么存在，什么不存在呢？让我们看看以下的实验。

想象有一块很大的空场，装得下史上最大规模的游荡者游戏[3]（Red Rover）的所有选手。想象着你掀开了自己的头盖骨，所有的信仰都跑了出来，他们手拉着手站在了场地的一边。而在场地的另一边，站着各种各样的事物。这时信仰们陆续喊出自己的名字，相信非洲存在的信仰高喊出自己的名字：“我相信非洲存在！”这时非洲这个真实的物体举起双手，然后他们双双跑到了场地的另一边，那里挂着一个牌子——真实的信仰。“蜜蜂！我相信有蜜蜂！”“太好啦，我们就是蜜蜂！”然后他们一起跑走了。“我相信有海王星！”“我就是海王星！咱们喝一杯去！”然后配成对的二人一起走掉了。到最后场上还剩下一些信仰，他们举起手喊道：“我相信消失的亚特兰蒂斯大陆真的存在过！”但另一边没人回应它，因为没有消失的亚特兰蒂斯这种东西。“我相信有小精灵！”没人回应它，因为没有小精灵这种东西。“我相信有圣诞老人！”没人回应它，因为没有圣诞老人这种东西。信仰圣诞老人成了错误的信仰，因为没有圣诞老人这种事物来回应它。

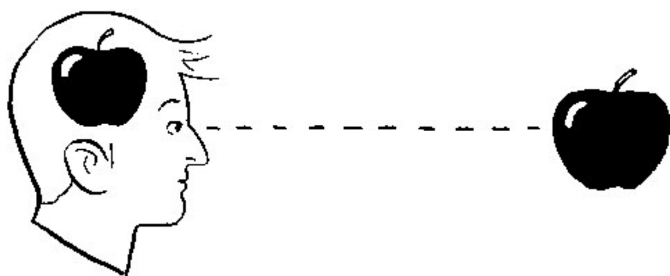
有个首要的问题：我们无法将信仰分成小块，分了还怎么数呢？“我相信非洲存在”这个信仰是由非洲的人口、国家和动物这些小信仰组成的超级信仰吗？它是从属于“世界分成几个大洲”的子信仰吗？有些证据能够证明它是一个实体吗？是也，非也，我们的所有信仰汇聚成了一张网，如果更完善的话，能汇聚成一个世界。如果所有事物都能两两对应，那么它就是一个完整的信仰体，所有信仰都手拉手，完整地对应上手拉手的事物，这时我的思想就能够完全和世界对应上了。

但还有一个更严重的问题。在做这个想象中的游戏时，我们自己就站在场上的某处，充当着游戏的裁判，侧头看看一边的信仰，再回头看看另一边的事物。但当我们看着某个事物的时候，也可以说因为我们相信它存在，才会看到它站在那里。我们没有能力完全跳出这个框，从外部审视这个世界，审视我们的信仰。

来看看这张描述认知的经典插图：

这个人脑子里像苹果一样的东西是什么呢？不过是一堆原子罢了。如果你愿意，也可以说这是神经元和神经质细胞，说它是前额叶皮质、小脑、导水管周灰质和海马体等等物质的综合体，但在人脑中没有一样东西长得像苹果。什么时候我们才能像图中那样，既能看到苹果，又能看到信仰呢？永远都不可能。我们与信仰是一体的，你只能去不断发掘它。

我们不可能将信仰拆出来单看，不可能去观察信仰和苹果是否对得上，因为信仰和苹果本身就是一体的，这二者是相互依存的，就如同蜜蜂眼中的鲜花一样。



这就是为什么我要将圣诞老人的问题分成两部分，一部分解决个人内部的矛盾，另一部分解决人与人之间的矛盾。要知道相信圣诞老人这件事确实有些搞笑，我们审视问题时，会再次跌入“要将内部信仰和外部现实对应上”的泥沼。

这本书要讲的是那些我们不太确定的东西，那些将信将疑的东西，那些时信时不信的东西，那些无法迫使自己相信的东西，那些不想再信又不知道不信后会发生什么的东西。我想从个体与集体的角度研究一下对待这些事物的正确态度，看看除了互相（或是和自己不听话的人格）对吼“你这个骗子！”和“你这个疯子！”之外，还有没有别的解决办法。如果圣诞老人对你来说就是这种东西，很好。如果你碰巧不信圣诞老人，估计也是因为小时候被我儿子这样的机灵鬼刺激过吧。你可以找一种自己相信但其他人不以为然的东西。我的建议是：你可以选择“生命的意义”作为对象，其实也就是一切事物的意义。接受现实吧，总有一天你是要死的，世间的一切也都是要死的，那活着的意义是什么呢？有些人的答案是——遵从上帝的旨意。为什么上帝的生命就有意义呢？如果他的生命没有意义，又怎么能让你的生命有意义呢？有些人的答案是传宗接代，这个答案有点扯。假设在遥远的星系中有一个虫洞，所有扔进去的东西都会在另一端复制出一兆兆兆

兆倍。也不用什么都往里扔，只要派一支远征军扔一块人类的皮肤进去就行了，就算是这样也比我们自己复制要强得多。和人家比起来，我们自己的复制毫无意义！传宗接代本来就毫无意义，自然也就不能成为一切事物存在的意义。

还有些人认为生命的意义在于自由意志。乍一看这理由还挺伟大，但再一想就会发现问题了。如果我要在下午2:00的时候赋予自己生命的意义，说明我也能在2:01的时候赋予自己的生命另一个意义。这样一来，我的生命就是由这些赋予仪式构成的，但赋予的意义又是什么呢？我是怎么分辨这个意义有价值，另一个没价值的呢？如果我要给自己的一生找个意义，是什么促使我这样做的呢？这难道不就成了随机事件吗？

目前，我的看法是，关于“生命有什么意义”的答案没有对错之分，它们既不能说服对方，也不能证明自身正确。如果你和大多数人一样，那么我猜，对于“人生有什么意义”，你也没有确切的答案，也在摇摆不定。无论答案是什么，它都是你自己的那个圣诞老人。

LOGIC



第一部分　逻辑

1 本节标题无法描述本节内容

既然我们无法跳出自身的局限去观察信仰、观察事物、观察它们是否“对应”，那还能做什么呢？逻辑学家指出，若想成为一个优秀的思想家，最起码的标准是不能自相矛盾。也就是我们不能既说某人是张三又不是张三，不能说珠穆朗玛峰既是一座山又不是一座山。为什么呢？因为这样等于什么也没说！这时听众就会问了：“它到底是不是座山啊？”这就是自相矛盾的含意。塔米对待圣诞老人的态度就是自相矛盾的，她既相信又不相信。对待这类自相矛盾的问题，逻辑能为我们指出一条明路，它能教给我们一套有效的思考问题、解决问题的方法。

逻辑的发展可以追溯到公元前6世纪，起源于古代希腊、中国和印度这三个国家。为什么逻辑没有在古埃及或墨西哥这样的文明中出现呢？因为这里的农人们只信奉一个神，遵从一部法律，以同一种方式跳舞。他们会汇聚起来，和一群信奉另一个神、遵从另一部法律、跳另一种舞蹈的人通商。在那个时候，前面这三种文明都不是集权国家，没有人逼迫大家接受同一个神、同一部法律、同一种舞蹈，所以他们必须找到一种沟通合作的方式。

我之所以将逻辑称为“明路”，是因为这是我们自己的选择，我们希望它能解决一些问题。之所以这样选择，是因为逻辑不会对我们产生束缚。逻辑是一种工具，也可以说是事物的一种排列方式，但又自成一体，不会因为我们做了不合逻辑、不合常理的事而恼怒、伤心、低落或是失望。说到底，它和你妈妈不一样。你用或不用，它就在那里。逻辑可以是我们为了某种目的而设计的一套理论结构，也可以是为了解决某个问题而去深入了解的某种事物。无论是哪种情况，我们都是带着某种目的去选择逻辑作为工具的。

那么这个目的是什么呢？

亚里士多德是一位影响了西方（和穆斯林世界）思想的哲学家，他实在太伟大了，以至于千年之后我们对他的称谓都是“先哲”（The Philosopher）。他曾说，逻辑的本质就是矛盾律[4]（law of self-contradiction）。没有人在同一时间既是张三，又不是张三。逻辑存在的意义就是将我们从自相矛盾的困境中拯救出来，带入能够自圆其说的新境地。这是一条从认知失调、心理失衡到和谐融洽、思维清明

的道路。如果我们能将自己的信仰清楚地阐释出来，再通过调查审视、再次澄清的方式将矛盾点剔除，那么就能将信仰全部理顺，从而达到终极目的。那时我们就能确定什么是存在的、什么是不存在的，矛盾也将荡然无存。

这里有个小例子，我们可以通过它来看看逻辑是怎样运转的。

乔治是艾迪的朋友，有一天艾迪在商场偷了东西。售货员问乔治：艾迪有没有偷东西？这时乔治有两个选择，一个是忠于朋友，另一个是忠于是非观。

我们来想象一下乔治和逻辑学家的对话：

逻辑学家：孩子，你挺难选的啊。

乔治：我该怎么办啊，逻辑学家！你能帮帮我吗？

逻辑学家：这个嘛，我们先来说说你的问题吧。你觉得“看到犯罪行为应当揭发”是对的吗？

乔治：肯定是对的。

逻辑学家：那你觉得“应该保护自己的朋友”是对的吗？

乔治：当然！

逻辑学家：艾迪既是你的朋友又犯了罪，你既认为“自己应当揭发他”，又认为“自己应当保护他”，这就是矛盾点。

乔治：就是这样！我该怎么办？

逻辑学家：让我们定义一下术语，检查一下推导条件。什么是犯罪？

乔治：就是违反法律。

逻辑学家：揭发犯罪行为一定就是对的吗？假设你身处纳粹德国，有个朋友违反法律，庇护了一个犹太人，你会揭发他吗？

乔治：不会。

逻辑学家：所以，“看到犯罪行为应当揭发”就是错的咯。你能既当好人又保护你的朋友啦，矛盾解决了！

乔治：谢谢你，逻辑学家！

当然了，话也可以反过来说。逻辑学家可以从“好人总会支持朋友”谈起，指出其中的问题，再推导到“好人有时也会揭发自己的坏朋友”。或者他可以更透彻地解释一下“帮助”的含义，也就是说，好人也可以通过揭发的方式帮助自己的朋友，这样他们才会悬崖勒马。这些都能给乔治指出一条明路，帮助他解决矛盾，获得思维上的统一。

有时，逻辑解决问题的能力太剽悍了。比如诡辩家[5]柏拉图有一次就有意忽悠了一位狗的主人，他是这么说的：

1. 你有条狗。

2. 你的狗还有小狗。

3. 如果甲有乙，乙有丙，那么甲就有丙。

4. 只有狗才能有小狗。

5. 你有小狗（根据1、2、3条推出）。

6. 你是条狗（根据4、5条推出）。

需要说明一下，这段对话里的人不是狗，他是人。[6]幸运的是，这位诡辩家的推导在逻辑上站不住脚。不能因为你有条狗，狗还有小狗，就说你是条狗。为什么呢？

因为“有”这个字有两重意思：1.“拥有”；2.“生育”。一旦我们搞清一字多义的问题，就能看破他的论证了。第一条里的“有”和第二条里的“有”意思不同，在一定的法律框架下，第三条中的所有权推导是正确的，但套在“生育”的意思上就不对了。

这么说，逻辑又力挽狂澜了。

它能帮我们摆脱一些概念上的陷阱。

太管用了。

逻辑，干得不错哟。

但有些时候逻辑也弱爆了。即便我们理清了自己的观点，对“你何时会背叛朋友”“好人何时会犯罪”“‘帮助’的含义到底是什么”这些困难的问题都有了答案，也还是有一些问题无法通过逻辑解决。我们称这些问题为逻辑悖论，也就是一句话从逻辑的角度来看，既是真的也是假的。这里就有一句：

“这句话是假的。”

如果这句话确实是假的，那么它就变成了真的。如果这句话确实是真的，那么它就成了假的。若想以逻辑为手段检验信仰的真假，这句话就会挡在那里。也就是说，那些帮我们解决了乔治、艾迪以及盗窃问题的招数不再管用了，因为在之前的例子中，所用的词语非常简单，都是一些非常基础的逻辑词汇。

逻辑学家们试图将数学手段引入，这下又冒出了另一大批悖论，我们称其为集合论悖论。这里有个例子：

我们有很多形容词，其中有一些可以对自己进行描述，比如“中文的”[7]这样的词。但有些词无法对自己进行描述，比如“长的”这样的词，因为这个词本身并不长。

我们可以用“自述性”形容那些能对自己进行描述的词，用“非自述性”形容那些不能对自己进行描述的词。

我们可以举出一些自述性词语的例子，比如：“形容词的”、“多音节的”。

这里还有一些非自述性词语的例子：“英文的”[8]、“无法理解的”。

那么悖论就来了：当我们讨论“非自述性”时，这个词本身有没有自述性？如果它是自述性的词汇，那么它就应当是非自述性的。如果它是非自述性词汇，那么它就应当是自述性的。在这种说谎者悖论的影响下，我们的思维在两种截然相反的观点间来回游移，举棋不定。

为了解决这个问题，哲学家伯特兰·罗素想出了一个名为类型论的

解决方法。也就是说，我们只需要用他的这套方法小心地说话，就不会再陷入悖论的泥沼了，举例如下：

首先，我们要舍弃“自述性”这套给形容词分类的方法，下定义的时候要倍加小心，说清楚它是用来形容哪类事物的，界定方式不能出现悖论。例如“长的”这个词，可以用来形容物体，但不能用来形容单词。如果你要找一种既能形容单词又能形容物体的形容词，那就是另外不同种类的形容词了。目前这个词是从“只能形容物体，不能形容单词”的大箱子里掏出来的，如果你有个东西想形容一下，只能从“形容物体”的大箱子里往外掏，不能去“形容单词”的大箱子里翻。



反过来看，如果你想形容一个单词，就只能在“形容单词”的大箱子里找，不能去“形容物体”的大箱子里翻。但如果你既想描述事物又想描述单词，怎么办呢？没关系，我们还有专门针对它的箱子呢。我们专门有一个装既能形容物体又能形容单词的形容词的大箱子，只不过它们属于二级形容词。我们有无数个这样的箱子，罗素留给我们一种分类的方法，根据这套设计方法，我们就再也不会犯悖论的错误了。

按照罗素的类型论方法，“自述性”一词是否有自述性的悖论就不会再出现了。没有一个形容词既能描述单词，又能描述形容词，因此也就没有了能描述自身的形容词。如果你能恪守这种方法，就不会陷入任何悖论之中，它就像是一种对思维的净化。

逻辑学家兼哲学家阿尔弗雷德·塔斯基（Alfred Tarski）也以一种类似的方式解决了说谎者悖论：要定义“真的”一词，就不能让“真的”这个词出现在定义中。

首先，塔斯基将“真的”定义为目标语言L，目标语言要通过所谓的T句描述出来。描述的方式并不重要，我们只需要知道塔斯基做到

了不提到“真的”这个词，就将T句表达了出来，写出来是这个样子的：

“‘雪是白色的’在L句中为真”，当且仅当雪是白色的时候。

“‘草是绿色的’在L句中为真”，当且仅当草是绿色的时候。

换句话说，如果你想说“雪是白色的”是可以做到的，只要把“在L句中为真”加进来就可以了。而一旦你这样做了，在谈论的就不是L本身了，而是元语言L1。目标语言之所以被称为目标语言，是因为它谈论的是某个具体的目标。而对比来看，元语言L1谈论的是目标语言的句子本身。元语言中既包含了“在L句中为真”，也包含了“在L句中为假”。我们还有元元语言，谈论的是元语言的句子本身。在这类句子中，我们可以说“‘“雪是白色的”在L句中为真’在L1句中为真”。

但什么时候能说“这句话是假的”呢？没办法说。你可以说“在L句中为真”、“在L1句中为真”、“在L2句中为真”，等等，“真的”一词并不会给我们造成麻烦。

那些擅长解谜的读者一定会发现问题：如果想按照罗素和塔斯基的方法描述事物，同时还要解释如何对事物进行描述，他们就必须打破自己的这些描述规则！

所以罗素也说了这样的话：

“不要去问‘自述性’本身可否自述，这句话毫无意义。若想使用我的类型论，唯有对形容词极为准确地使用才能保证其有意义。”

但罗素这句话本身就违反了自己设下的所有规则。他说不要去问“自述性”本身可否自述，这句话毫无意义。但这句话肯定是有意义的啊，这不是他自己刚说出来的吗？我们也听懂了啊！他说的又不是：

“不要去问‘蹦巴拉蹦巴拉砰’，这句话毫无意义！”

这才是真的让人看不懂。

他说：“不要去问‘自述性’本身可否自述，这句话毫无意义。”

这句话明显是错的。“‘自述性’本身可否自述”肯定是有意义的，不然它和“蹦巴拉蹦巴拉砰”就没有区别了，我们也不知道该怎样去思考要怎么思考了。

这可是个大问题！而且他的回答同样有问题："不要让一个单词泛指所有的事物，要将单词按照其所指的事物在类型或等级上进行划分。"要知道这句话也违反了他自己的规则。句子中"单词"一词就是对各类词汇的泛指。

我和一些哲学教授讨论过这个问题，他们这样为罗素和塔斯基辩解："使用"和"提及"是有区别的。他们认为罗素说"不要使用自述性单词"时，确实提到了"单词"这个词，但并没有使用它。但我觉得这个说法站不住脚，因为"提及"就是"使用"的一种形式，当我们提及一个单词时就是在使用它。"单词"这个词语在"单词很有意思"中起到的是表述作用，在"须避开自述性单词"中只是被提及了一下，但这两种用法其实是完全相同的，两个句子不都用了"单词"这个词吗？某种程度上，单词就像是给别人一个吻，如果我为了证明为什么自己不应该吻你而去吻了你，那我还是吻了你。这么说吧，世界上没有"举例吻"这种东西。要是不信，下次开性骚扰研讨会时试一试，记得告诉我结果。吻是不可能用来举例的，它具有实在的用途，单词也是一样。

逻辑自称能通过明确定义的方式解决争议，但一遇到悖论，逻辑就开始自相矛盾了。如果用这种方式，我们既不能将问题表达清楚，也找不到明确的答案。

在注意到悖论这个问题后，你会发现到处都是问题。举例来看，20世纪早期有个哲学流派叫逻辑实证主义，这一流派希望通过确定命题意义的方式来解决所有问题，其中不仅仅有逻辑问题。实证主义者认为句子只有满足了以下条件之一才有意义：

1. 逻辑正确，例如"甲＝甲"。

2. 科学可证。

他们试图以清除一切形而上学和宗教内容为手段，彻底净化我们的思想和语言，原因是他们认为形而上学和宗教内容都是不好的。那时正是第一次世界大战之后，欧洲文明几近毁灭，人们希望能有一些激进的解决措施，这也是可以理解的。但逻辑实证主义者有个最大的问题：他们给出的这个定义本质上就是毫无意义的，而且"有意义的句子必须在逻辑上正确，或是科学可以证实"这句话既非逻辑正确，科学上也无法证实。没有人会在检测一根钠试管或是探查一只海狸的

肛门后报告说：“我发现有意义的句子不是逻辑正确，就是科学可证。”

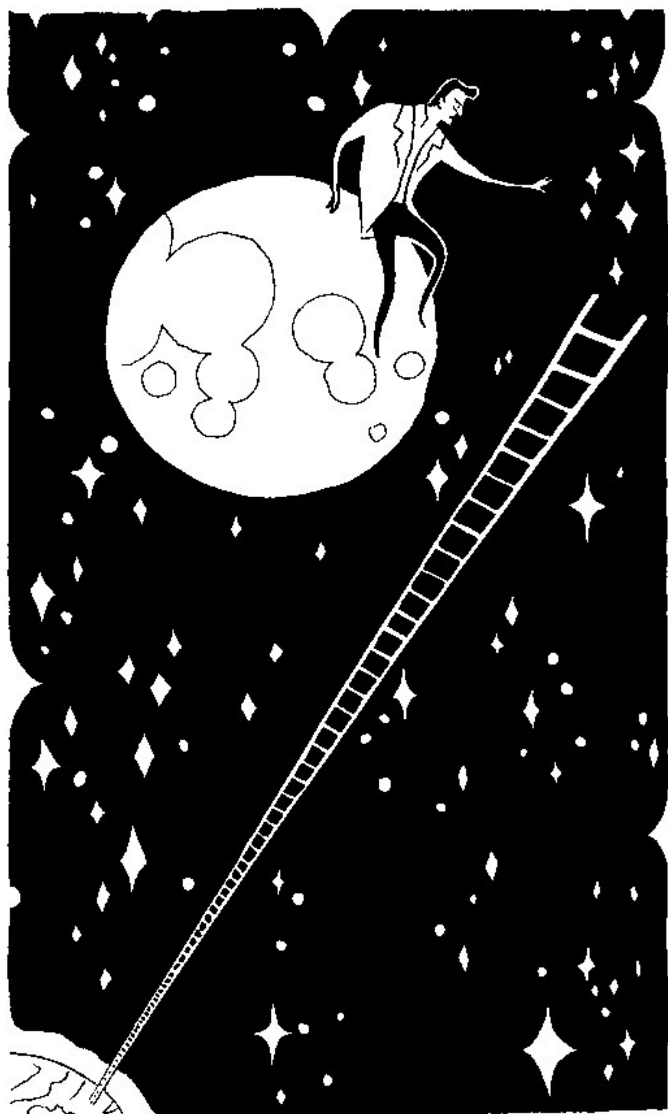
由此推断，逻辑实证主义不是错的就是毫无意义的。嗯，估计就是错的。有时逻辑实证主义者会将自己的工作与艺术作比。他们认为有意义的句子是通过论证来说服他人的，艺术则是通过情感影响他人。因此，“有意义的句子必须在逻辑上正确，或是科学可以证实”虽然没有意义，但它有一定的感染力，就像《我是海象》[9]的歌词一样。“逻辑实证主义是艺术”的论断显然也有问题，它和艺术一样失去了意义。

路德维希·维特根斯坦在《逻辑哲学论》一书中为逻辑实证主义提供了另一种复杂的解释版本，这是一种与实证主义相类似的意义理论。他认为如果一个句子有多重指向性，能从中挑出一种作为对应的句子才是有意义的。维特根斯坦还指出了逻辑实证主义的问题：这句话本身又该如何定义呢？如果只有选出一种可能性的句子才是真的，那么“只有选出一种可能性的句子才是真的”这句话又是不是真的呢？维特根斯坦很有勇气，他的结论是这句话毫无意义。

“我的命题应当是以如下方式阐述的：那些理解我的人，当他们以这些命题作为梯级并且超越了它们时，就会最终认识到它们是无意义的。（可以说，在登上高处之后，他们必须把梯子扔掉。）”

维特根斯坦是非常非常聪明的人，但这段话非常非常愚蠢。任何爬过梯子的人都知道：我们用梯子爬到高处，再把梯子扔掉就下不来了！干吗要把梯子扔了呢？如果我们爬上去之后觉得上面不怎么样呢？如果爬上去才想起来落下东西了呢？如果我们时而想上去，时而又想下来呢？爬上去之后万一下大雨了，我们还想下来躲躲呢？为什么维特根斯坦要建议我们上去后就把梯子扔了呢？这主意真不怎么样！

我们是从圣诞老人的本体论地位开始讨论的，因为对于圣诞老人是否存在，我们的意见摇摆不定。那么逻辑这条路走得通吗？它打出的旗号是“不相矛盾”，没准儿它能解决一些相互矛盾的问题呢。但其实根本不靠谱！追溯到最本源的地方，逻辑学家在讨论逻辑本身的时候，说出来的话都是不合逻辑的。他们认为逻辑与生活的关系既真实又荒谬。无论是在崇高的逻辑领域还是在日常生活中，我们的思想都是分裂的，逻辑学家也和我们一样分裂！在逻辑实证主义者的内心世界里，有一半认为自己特别有道理，另一半认为自己做的毫无意义。维特根斯坦既认为逻辑哲学论特别重要，又认为它毫无用处。他其实和塔米一样困惑！



这些逻辑学家都疯了吗？还是在蒙人呢？他们是不是为了谋一份轻松的教职才说了这些狗屁不通的话呢？是为了受邀去参加豪华的逻辑学派对，还是为了在拉斯维加斯举办炫目的逻辑舞台秀呢？

再或者，逻辑就是解决不了逻辑悖论，就是无法解释自身的悖论，这样行不行？

不行。原因有两条，一是逻辑学家的目标就是在生活中消除矛

盾，如果逻辑本身就自相矛盾，那么它连自证都做不到。假如我是个摇滚歌星，活得充满矛盾也无所谓，因为我安身立命靠的是超赞的音乐，有大把妹子想和我上床。但假如我是个逻辑学家，要想吸引公众的注意，获得社会的肯定，得到财政上的支持，我就一定要有逻辑。

第二点是，在如何对待圣诞老人这一点上，目前我们真是毫无进展。

可以这样讲，我们意识到对待圣诞老人这个问题有两种观点：我们想相信他是真实存在的，但同时又觉得他未必存在；我们坚信没有圣诞老人，却发现自己必须接受另一种毫无意义的意义理论。其实逻辑和圣诞老人的境况差不多，我们对它也是半信半疑。

2 怎样才能显得不傻

法理学有这样一种说法：“疑难案件出坏法。”思考这句话的真假会让你头痛欲裂，还是不要想得太深了。虽然我们不是《星际迷航》里的机器人，脑袋不会因此爆掉，但老去思考这些事真的很难受。虽然哲学家曾抱怨凭借别人的思想活着会损害自己的尊严，但还是让我们来看看，理性和逻辑到底能不能绕开上一章中的陷阱。

也许逻辑和理性的首要任务并不是理清思路，而是为我们的生活解决困扰。对思想而言，也许不应该一上来就拿理性做标杆，而是应该拿它去衡量我们的行为，进而延伸到思想的层面。错误的信仰之所以错误，也许是因为它会让我们做出愚蠢的、费力不讨好的举动。并不是说相信圣诞老人有多糟糕（其实也蛮糟的），而是这种想法会让我们做出一些蠢事。你可别去相信圣诞老人啊，换句话来讲，信了你就麻烦了。这种麻烦不仅仅是概念上的麻烦，也不是说“哲学家会认为你是个脑残”，而是实打实的麻烦—你的钱包会变空。

阐明这一概念的最佳候选者是实践理性，它的大致观点是，如果你想要某样东西，就要想办法得到它。如果你想要好多不同的东西，首先要保证信仰的正确性，之后要保证自己在生活态度上不能朝三暮四，这样才能获得所追求的东西，否则你永远不会得到满足。举个例子，假如和一罐汽水比起来你更想来块披萨，那么之后你不能回过头来又想要汽水，否则你就会像下面这个悲剧中的主人公一样。

独幕悲剧：朝三暮四

角色：我和你。

你拿着一罐汽水和一百块钱出场了。

我上场。

我：想来块披萨吗？

你：想！

我：太好了。给我一块钱，我就拿披萨和你换汽水。

你：好嘞！

你拿汽水换了披萨，现在手里有一块披萨和九十九块钱。

你：谢啦！

我：甭客气！不过其实你更想来罐汽水吧？

你：可不是吗！汽水可好了！

我：好啊，我正好有罐汽水！

你：这是我刚才换给你的！

我：还是老样子，拿一块披萨和一块钱来换怎么样？

你：好啊！我正好有一块—

我：就是我刚才给你的那一块！

你：可不是吗！

你拿披萨换了汽水，现在手里有一罐汽水和九十八块钱。

（画面切换）

换了九十八次之后，你拿着一罐汽水坐在那里哭，手里已经没钱了。

你：呜呜呜呜呜呜。

我：怎么了？

你：我真的很想要块披萨，但我没钱了。

我：我能解决这个问题。

你：太棒了！怎么办？

我：你可以用信用卡支付。

（谢幕）

真是一出悲剧，就是因为朝三暮四，才让狡猾的人（我）找到了榨干天真的人（你）的机会。这种态度明显有问题，它是不理性的。无论你做了怎样的选择，完全不懂变通固然不好，但总是在变同样不好。你会因此损失钱财和机遇，会放走煮熟的鸭子。那些有价值的、你所看重的东西会因为你的不理性而遭受损失，也会因为你的理性而不断累积。

看起来这事儿挺好玩，挺逗乐，这不就是在浪费时间吗？没人会既选汽水又选披萨。但实践理性主义者指出，不理性的方式可能会很复杂。比如说朝三暮四还有其他表现形式：和金枪鱼三明治相比你更喜欢汽水，和披萨相比你更喜欢金枪鱼三明治，和汽水相比你更喜欢披萨，一圈下来的结果还是和上面一样。如果你也有朝三暮四的倾向，即便是“荷兰赌”也能让“狡猾的赌徒”找到可乘之机，一输再输。如果生活中的你也是这个样子，无论做什么都会出问题，因为你是不理性的人。

理论也有它的生命周期：一开始理论都很简单，之后越来越复杂，很多有智慧的思想家会对它发起挑战，捍卫者就会将理论变得更模糊、更复杂、更具自我防御性，这样才能击退攻击者。再之后，理论就死掉了。其实理论消亡前还会在一个特殊的保护区内待一段时间，这个区域是专门为那些过于复杂、难以在外界生存下去的理论准备的，这就是大学。实践理性主义就经历了这样一个生命周期。现在它进化出了一个更复杂的版本，叫作主观期望效用（subjective expected utility）理论。这种理论是讲我们对世界中的各种结果都有一个期望概率和一个期望实现的价值，如果我们都是理性的人，就会尽可能让这两个数字增大，这就叫主观期望效用最大化。

那么这种理论是怎么运转的呢？是这样：比如说有一件很坏的事，我们有办法避免这件事发生，这个办法并不会耗费什么精力，这时我们就应该采取行动。你不想让世界毁灭，只要动动手指就能做到，动手指又没什么大不了的，那就动一下呗！

假如我们想要吃橙子，面前有两个按钮，按下其中一个可以得到一个橙子，按下另一个可以得到两个橙子，按两个按钮要出的力是一样的，其他一切条件都是一样的，那我们当然会按第二个按钮了。除非第一个选择不是按按钮，而是换成别的什么方式拿到橙子。那么回到圣诞老人的问题上，你会说既然我们已经长大了，就不该再相信圣

诞老人了，你的行为是随信仰而动的，比如你非要把袜子挂出来，这种行为也不会给你带来什么好处。换句话讲，这样做是无效的。相信圣诞老人对现实生活毫无帮助，这一点正好能对应前面“他们不是在蒙人就是发疯”的想法。不是说它在认知判断层面上有问题，而是说它在真实生活中毫无用处。

实践理性主义就应当是我们生活的准则吗？那些广受欢迎的圣诞故事可不是这么说的。

就拿欧·亨利的小说《麦琪的礼物》来说，小说讲述了一对新婚夫妇的故事。年轻的姑娘最宝贝的是她的一头长发，年轻的小伙子最在乎的是他那块漂亮的怀表。他们很穷，但都想送给对方圣诞礼物。就在圣诞节的清晨，丈夫把礼物送给了妻子，那是一套昂贵而美丽的梳子。妻子问他哪里来的钱，他说自己卖掉了怀表。之后妻子也拿出了礼物，那是一条配怀表的链子。丈夫问她哪里来的钱，她说自己卖掉了长头发。

这样的感情是不是很温暖？我个人是这么觉得的，我也想成为欧·亨利笔下的爱侣。仔细想想，一个失去头发的人得到了一套梳子，一个卖掉怀表的人得到了一条表链，他们都没得到自己想要的东西。如果他们更理性一些，结果就会变得更好吗？好吧，如果他们特别理性，就会询问对方想要什么，然后动用共同财产一起购买。当然，互相给钱也可以。还有个更好的办法—既然有钱就能买东西，那么自己花钱给自己买东西就好了嘛！从理性的角度说，给我妻子送什么礼物最好呢？是我把钱留下来给自己买点东西，然后也让她把钱留下来给自己买点东西。但这样一来，根本就不存在礼物了！这种行为只能叫购买。你可以去看看最好的礼物是什么，是惊喜，是我们明明没有伸手去要就有所收获，是让我们之间的关系得到了巩固，这比我们的个人需求重要得多，而这些都是实践理性主义无法解释的。

我们来仔细观察一下圣诞节，好像整个节日的意义就是提醒我们要远离实践理性主义。首先，我们有圣人耶稣。根据《圣经》里的描述，他是上帝赠予人间的礼物，因此就实践理性主义的角度来看，他已经与神分离了。之后他进行了自我牺牲，就实践理性主义的角度来看，他与耶稣其人也分离了。（我不是基督徒，请原谅我用这种愚笨的方式进行表述。）18世纪之后情况有所变化。在《圣诞颂歌》[10]里，埃比尼泽·斯克鲁奇（Ebenezer Scrooge）认为给穷人施舍钱财是错的，只有死亡才是理性的结果，给钱就是鼓励他们错误地活下去。故事里三个圣诞鬼魂教给主人公一个道理：严格按照实践理性生活是非常痛苦的，你的人生会被物质榨干，你会成为金钱的奴隶。耶稣是这样教导我们的：因为失去，所以得着。斯克鲁奇这才意识到，快乐

生活的最佳方式就是不要去想怎样生活才会快乐。《麦琪的礼物》中的夫妇意识到最好的礼物并不是他们本来想要的，他们都没有遵照实践理性主义生活。

在讨论理论逻辑学时我们就指出，在关注某件事的时候，我们会在脑海中争执不下，这种争执是不能通过逻辑解决的，逻辑只能帮我们把问题亮出来。在理性审视这个问题的时候，我们就顺便丢掉了许多具有潜在帮助的信息，这些信息都是非理性的，例如我们的躯体、想象力和情感。

这些只是故事罢了，故事只会对想象力和情感产生影响。作为冷酷的理性主义者，我们的任务就是要忽视它们，就像我们忽视广告一样。广告都是在给我们讲故事，你只要喷对了除臭剂就会有美女拥上来。凡是经过《幽默杂志》（*Mad*）熏陶的人都知道我们要抵制广告的影响。如果实践理性主义真的靠谱，我们就沿着这条路走下去好了。但就像逻辑陷入悖论的怪圈一样，实践理性主义也遇到了同样的问题。

纽科姆（Newcomb）就提出了这样一个悖论，这个悖论是由出生于布鲁克林的罗伯特·诺齐克（Robert Nozick）于20世纪60年代公之于众的。有这样一个富有且古怪的精神病学家，我们称其为钱博士好了，他邀请你到实验室或别墅里参加一项具有丰厚的潜在收益的精神病学实验。第一天，钱博士让你做了一系列精确的精神病学测试，包括调查问卷、脑部扫描等等。第二天，他把你带到一间屋子里，里面有两个完全相同的密封箱子。进屋之前你需要做一个选择：可以打开一个箱子，也可以打开两个箱子。钱博士第一天晚上会决定在箱子里放什么。这个时候无论你说什么，箱子里的东西都不会改变。两个箱子里都有钱，打开后箱子里的东西就是你的。

你的做法也很简单，直接把两个箱子都打开，把钱都拿走就好了。但在这里就出现了一个悖论。

钱博士在昨天，也就是第一天的时候对你做了一系列测试，通过测试能看出来第二天你会开一个箱子还是两个箱子，这个测试是百分之百准确的。根据测试结果，钱博士对实验进行了调整：如果你会打开两个箱子，他就会在每个箱子里放十美元。如果你只会随机打开一个箱子，他就会在其中一个箱子里放上一万亿美元，另一个箱子里什么也不放。

怎么办呢？对于这类买彩票似的问题，我们既要看奖金的额度，也要看获奖的概率。有二分之一的概率赢十美元值不值呢？每押一次

值五美元。要是有十分之一的概率赢一百美元值不值呢？那每押一次就值十美元咯。那么有二分之一的概率赢一万亿美元呢？每押一次那可是五千亿美元啊，可以让爱尔兰整个国家喝上二百五十年的啤酒啊！这可比打开两个箱子，拿走二十块钱值多了。里面真的放着钱，就是昨天放进去的，无论今天你做什么，这个事实都不会改变。以下这两种思路似乎都是可行的：

1. 只开一个箱子。一旦这样承认了，就说明自己确实是只会开一个箱子的人。你也知道，钱博士昨天就知道你是什么样的人了。既然你只打算开一个箱子，那么这一次选择就值五千亿美元。

2. 开两个箱子，反正东西已经在里面了，现在做什么都不会改变这个事实。既然东西已经在里面了，当然要做出更优的选择，两个箱子里的东西总比一个里的多。

根据你的选择出现了两种可行的处理方法。那些相信自由意志论的人会选择第二种方法，而那些笃信宿命论的人则会选择第一种方法。

面对这样的选择，我们又举棋不定了。

我们在讨论逻辑的时候就遇到了悖论问题，针对一个问题出现了两种矛盾的观点。而我们在讨论纽科姆悖论的时候也遇到了问题，针对一个解决方法出现了两种矛盾的观点。

根据这个思路，我们还能发现更多的悖论：

如果你每次减肥都会减去计划的一半重量，比如你想减十磅，那么你应当计划减去多重呢？在这个悖论中，我们会在以下这两种选择间来回摇摆：

1. 二十磅。你也知道自己总是只能达成目标的一半，所以应当希望减去两倍的重量。

2. 十磅。你本来不就是想减掉十磅嘛！

还有一种类似的情况，与自败（self-defeating）和自证（self-fulfilling）预言相关。有些人会花大把的钱雇人给自己打鸡血：“你做得到！”为什么呢？因为如果你相信自己能做到，就真的更有可能做到。假如你攒钱想在周末请来一位励志演说家，以下哪条是正确的呢？

1. 你要坚信自己存得下钱，因为一旦钱攒够了，你就能请到励志演说家。

2. 你要坚信自己存不下钱，因为如果你坚信自己存得下钱，就不会请演说家来了，因为那个时候你会觉得自己不需要他。

3. 你要坚信自己存得下钱，因为如果存够了，你才会发现自己根本不需要他了，你自己就能给自己鼓劲了。

真难办啊！实践理性主义是不是错的呢？这个嘛，这都是一些不常见的例子，没准儿确实有问题。平时我们可以按照实践理性主义生活，大不了躲着那些有问题的部分好了。

也行，我们要躲开哪些问题呢？

一是与礼物相关的问题。我们之前讨论《麦琪的礼物》时就谈到了，礼物不仅仅是一方将某种经济资产转移给另一方，这就变成付账了。那么难点在哪儿呢？难点在于我们要怎么去思考这件事。如果我们盘算着送一件不喜欢的礼物给对方，那就真变成一份糟糕的礼物了，而心意才是重要的。但如果我们一边逛着商场一边想：“买什么其实也无所谓，只要我有这份心意就好了。”那也不行，好像怎么想都不行！只有不去刻意地尝试，我们才有可能成为改过自新的斯克鲁奇，成为《麦琪的礼物》中的夫妇，成为圣人耶稣。当我们以理性来思考送礼问题的时候，就会陷入左右为难的境地，因为我们既不能去想这个问题，也不能去想“去想这个问题”。

这可太烦人了，老拿这些东西来烦你，我都得向你道歉了！说到这儿，道歉也是实践理性主义需要躲开的一个问题。如果我把你的脚指头砸了，向你道了歉，你也原谅了我，这还是好事一桩。如果我自己琢磨：“我想去砸你的脚指头，反正之后只要向你道歉就好了嘛，

你也会原谅我的。”然后我再去付诸实践，那整件事就不对了，我既想砸你的脚，又不想道歉。如果我知道你是个很大度的人，永远都会原谅别人呢？我只能尽量把这件事忘掉，这样才不会去占你的便宜。否则，如果有人非逼着我去砸别人的脚指头，那我肯定会去砸你的，而不会砸你那不好惹的哥哥，这对你来说完全不公平啊！

推导太多关于道歉的潜在可能性，只会让我失去宽容别人的能力。如果为了自己的便利，整天都琢磨谁会原谅我、谁不会原谅我，其实对自己也是一种伤害。



这一悖论在两军休战的情况下同样存在。无论目的是真是假，我都愿意放下自己的枪。如果对方确实表现出了诚意，那么作为回应，我也会放下自己的武器。如果我认为你表现出来的善意只是为了算计我，为了在我放下枪后再打死我，那么即便我们双方再期盼和平，我也肯定不会把枪放下。

送礼物是件很难搞的事，道歉也是件很难搞的事，对生活保持开放的态度同样是件很难搞的事。我在好莱坞工作，经常能看到这种变化过程：一开始有个开放、敏感、真诚且富有创造力的人打算以歌唱、讲演或说故事来谋生，并且为此搬到了洛杉矶。接下来他遇到了五十个人，又是受骗又是被敲竹杠，这时这个人开始有戒心了。但你不太可能既有创造力，又在一种戒备的状态下与人合作。作为一名艺术家，首要的条件就是要开放而敏感。这就是为什么人们应当与自己的高中朋友或是我一起合作，我可是个好人。如果做不到这一点，而你又想显得充满创造力，显得纯真、不设防备，那是不可能的。这不是能够故意为之的事，这样就一点都不纯真了。

另外容易让人左右为难的就是情绪。我愿意去感受、去表达自己真实的感受，原因有很多：这样做能使我与他人建立联系，这样做的感觉很好，这样做对我的健康有益。但我不可能算计着表达真实的情绪。就定义而言，真实的情感是不能算计、不能伪装的。我翻开健康杂志，上面写着“每天自然捧腹大笑三次有助于身体健康”。我坐下来

试着让自己笑出来，但是没成功。太认真了，实在没办法计划着让自己笑出来啊。单纯依靠算计的人生不会有愉快的欢笑，也不会有宽慰的泪水，这样的人生了无生趣。

有一种关于愤怒的理论很有趣，说愤怒之所以进化成今天的样子，是因为它能使我们脱离下面这种理性思考的困境。比如说我被一个强壮的人欺负了，也没什么特别的理由，我们就叫他吉米·托斯卡纳（Jimmy Toscano）[11]好了。如果我们都是理性的人，那么双方就都明白吉米·托斯卡纳根本没必要怕我。吉米·托斯卡纳也知道我知道他比我更强壮，真打起来我很可能会挨揍。所以从理性的角度来看，我是不会去挑事的。但如果被他这种恶霸知道我永远不会起身反抗，那就完了，我永远都吃不上午饭了。如果我气炸了，不再东想西想，而是直接上去揍他，管它结果是什么呢。这样一来，他就知道我也是会生气的人，就会更收敛自己的行为，不会再像对待高度理性的书呆子那样对待我了。但在这类情况中，愤怒必须是真实的。如果被他知道了我是故意显得生气，这样他才不敢再打我［没准儿是他瞧见我正在读一篇关于愤怒进化历程的生物学论文（旁边还得有人给他解释文章是什么意思）］，那他直接就连人带书把我扔进垃圾箱里去了。我还是那个容易挨揍的书呆子，而且是个懂得愤怒理论还挨揍的书呆子。我需要真的生起气来，而不应该因为生气有好处才生气。

和情感相似的还有承诺。情感能令我们更加外放，从而与其他人或其他群体建立起情感关系，被情绪的龙卷风卷着走也是一种奇妙的经历。但这和希尔顿酒店里的自助餐可不一样，你不可能决定盘子里的是培根还是鸡蛋，因为情感和承诺都不是能够计划出来的东西。否则我承诺的对象会感到十分恐慌：在现在的情况下我能承诺，是不是换个情况我就会收回承诺呢？比起承诺来说，情况和想法更容易发生变化。即便承诺是一件可以深想的事，我也不应该去深想，否则这就不是承诺了，它就变成了谎言，这是最糟的！这就像是写一封言不由衷的情书一样糟糕。

这又勾起了我们关于生活的开放度和创造性的讨论。创造性其实就是一种对自己的承诺，这是我根据自己的观点和经历提出的看法。如果我们一直重复之前的工作，那就谈不上创造性，不过是在剽窃过去的自己罢了。这样一来，如果我们盘算着走哪一步才算有创意，算计着在作品的哪里添一笔、哪里减一块更新颖，也就不再是有创意了。我不光想在编剧这份工作中表现出创意，我还想让自己的生活更新鲜、更有创意、更自然。但我后来又想："还是顺其自然吧。"可这样一想，我又变得没那么顺其自然了。

还有一种会让人左右为难的东西，那就是信仰。比方说，由于厌

倦了这个毫无意义的（或是不公正的，或者全是二逼的）宇宙，我想要信仰上帝（或是未来充满正义的社会，或是能进化到十全十美的人类）。 我甚至还相信，如果我有了信仰，就不会再时不时质疑自己的行为，就能移山，能做出一些神迹。如果我是为了自己的利益，而不是因为上帝存在才去信仰上帝，那我就不会信仰上帝。必须因为上帝存在，我才会信仰上帝。

在生活中，我们是通过不断累积成长起来的。我的木工做得不错，能做个书架出来，慢慢地我又做出了一把椅子。但之后成长突然来了个大转弯，木工是做得不错了，但我突然意识到这些技能不过是虚空，我得去埃塞俄比亚支援难民。

小时候我们就想好了生活应该怎么过。这时嘭的一声，一个青春期砸了过来，曾经重要的事都不再重要了。结婚后我们想好了夫妻生活应该怎么过。这时嘭的一声，一个孩子砸了过来，什么都不对劲了。我们本来好好地研究着牛顿物理学，这时嘭的一声，爱因斯坦出现了，就像托马斯·库恩[12]（Thomas Kuhn）形容的那样，“主导范式被颠覆了”（“subverted the dominant paradigm”）。这句话还曾在T恤上大为流行。我本来好好地在屋子里玩娃娃，这时嘭的一声，你突然出现，把我轰了出去，非说这样才是自由。

无论是疗养、教育还是范式转移都不能保证带给我们想要的东西，它们只会让我们转变观念，更改事物在我们心中的优先顺序。可能我们已经做好了计划，但计划的和最终得到的东西并不相同。其实我们是在和自己玩偷梁换柱，说好只是稍微调整一下，实际上从头到尾都变了。这一点只有经历过变革的人回头再看才会理解其中的含意。



情欲也是一个好例子。想象一下有两个理性的人，一个叫里奇·罗

森斯托克（Richie Rosenstock），一个叫安娜·玛利亚·莱斯利·科洛科娃（Anna Maria Leslie Kolokova），二人是同事。里奇是安装新邮件系统的临时工，安娜是人力资源部副总监的助手。里奇和安娜相互吸引，他们也想发生点什么。想象一下，他们在复印间中擦肩而过。这是一个关键的时刻，从这一刻起，他们可以跨越同事关系，向前迈进一步。但再试想一下，如果他们琢磨着："能在这个时候有些撩人的举动就好了。这种在复印间面面相对的情形最适合让同事变成爱人了。"如果他们真的这样想，那就完了，因为这种想法一点都不撩人！这并不是我们文化中的特例。场景之所以撩人，一部分就源于敞开胸怀面对未知。如果你认为在复印间中擦肩而过会让关系变得暧昧，那就去接近人家好了！你们之间调情的关系反而会变得粗俗而刻板。潜在的恋人都喜欢双方这种自然而模糊的关系，从而逐渐相互吸引。越是去问"我们这到底算什么？这样做性感吗？现在呢？现在呢？"，越是得不到发展的机会。

孩童似的纯真很可贵，它很甜很真，会让你笑出声来。但如果一个成年人为了纯真而装纯，只会让人感觉毛骨悚然，看着都想吐。

我们都知道，生活中最美好的时刻就是自己完全被某件事吸引住了，连手机都想不起来要看。如果我们在这一刻全情投入，全心全意去关心某件事，焦虑便会退去。全心全意是一件很美好的事，但很显然，如果一直想着"我真喜欢这场棒球赛""这样全情投入也挺好"，就不能算是全心全意了，心里想着的至少是两件事啊。

所以说，如果你不想显得很傻，按照实践理性主义行事就可以了。只不过这样你就失去了创造力，失去了情欲，失去了信仰，失去了热情，失去了给予和获得宽恕的机会，失去了投身于超越自我的更宏大的事情的机会，失去了自然而然、全心全意的生活方式，失去了真正活过一回的感受。但没关系，起码这样，你不会显得很傻。

3 最明智的行为就是让自己变傻吗？

问题好像还没有解决，就像乌洛波洛斯[13]咬住自己的尾巴消失了一样，逻辑一直在不停地兜圈子，理性选择也有自己的问题。根据这种理论，我们一生都需要小心谨慎地做决定，这并不是什么好主意。这种主观的理论既没能清楚地进行描述，又没能做出标准的规定。也就是说，它既没能准确描述出成功的人是怎样生活的，也没能给希望成功的人提出任何有用的建议。

实践理性主义悖论与逻辑悖论也有相似之处。如果我跟你说“这句话是假的”，你的脑子就会转个不停，琢磨这句话到底是真的还是假的。如果别人跟你说“快乐的唯一方法就是不要刻意为之”，那么你的脑子也会转个不停，琢磨到底能不能有意让自己快乐起来，最起码也会掂量一下这种“不刻意”到底有没有效果。塔斯基和罗素曾试图以划分思维的方式解决悖论问题。同样地，理性主义者也试图通过解释概念的方式达到解决悖论的目的，但有时候不遵循理性规则的恰恰是理性本身。举个例子，乔恩·艾尔斯特（Jon Elster）提出了“内在的附带利益”（“intrinsic side benefit”）的概念。他说假如你失眠了，又很想睡觉，刻意去睡是肯定睡不着的，肯定会一直醒着。但如果你将睡眠视为内在的附带利益，然后去数数羊什么的，反而会很快睡着。其实你并不想知道到底有多少只羊，但还是得去数，这样你才能在数数的同时顺便产生睡意。

理性主义者如何看待不理性的观点呢？就和那些用罗素或塔斯基的逻辑理论解决悖论的人一样。塔斯基必须在理解“这句话是假的”的基础上才能总结出规避它的方法，那么对理性主义者来说，他们也需要以一种自然的方式去理解自发性，这样才能在不刻意的状态下，有意地将自发性当作一种内在的附带利益去理解。为了做到这一点，我不能够刻意去做。如果不刻意才能成功的话，还需要时常观察一下自己进行到了什么程度。我得时不时地看看自己离真的“自发性”还有多远、有没有进步，再在中途做出些调整。这时我整个人就分裂成两半了：一半是要求自己不要刻意去追求自发性，另一半还得把前一半的内容忘掉，才能找到完全自然而然的状态。

在社会层面上，理性主义的不理性之处也同样起着分裂的作用。

有很多事走的都是这个路子：作为一个团体，我们都想要好东

西。作为个体，如果每个人都觉得某样东西是自己应得的，最终就没人能得到它。举个关于分享的例子吧，“公地悲剧”就是英国18世纪社会历史中的一个逻辑悖论。英国的农民都喜欢在公地（the commons）上放牧，其实这就是无主的大草地，每个人都可以在这儿放养自家的动物。这时每个人都想：如果自己能从公地上划一小块放到农场里，那私有财产不就更多了吗？可问题是每个人都这么想，没过多久就再也没有公地了，每个人都觉得自己的生活更不方便了。就像那些为了追求自然而然而没能自然而然的人一样，农民们都很“理性”，但结果却是没人占到便宜。

这个问题要怎么解决呢？一种办法是从善意的角度玩些小手段。你可以和朋友组建一个小型的机智哲学家团体，向外散布谣言，说公地是由一种名为“公地精灵”的生物在管理。你看不见他，他骑着魔法耗子飞来飞去，头戴一顶山楂果做成的王冠。他只做一件事，就是如果有人想从公地上划走一块，他就会让这个人患上致命的眼球癌。

那些曾经自顾自跑来公地上圈地的农民估计再也不敢来了，他们都害怕公地精灵。在相信了这则编造出的谎言后，每个人都获得了益处。



虽然现在并没有这样的公地悲剧，但我们在19世纪却遇到了另一个社会环境问题，原本自然而然、相互谦让的人际关系网被理性而露骨的新秩序打破了。不仅保守主义者对此感到恐惧，像卡尔·马克思这样的非保守主义者也在《共产党宣言》中指出，资本主义将温情脉脉的人际关系全部撕碎，将其变成了纯粹的金钱关系。19世纪的纽约出现了一群很有智慧的人，他们希望能用“公地精灵”这类神话人物对抗当下露骨的、交易式的社会风气。就像历史学家斯蒂芬·尼森鲍姆（Stephen Nissenbaum）在《圣诞之战》（*The Battle for Christmas*）中所说的，一群富有的荷兰裔纽约人，包括华盛顿·欧文

（Washington Irving）以及撰有《圣诞前夜》（“*The Night before Christmas*”）的克莱门特·克拉克·摩尔（Clement Clarke Moore）共谋发起了这项运动。他们担心人情味满满的纽约城会变得繁荣冷漠，因此将圣诞老人的概念引了进来。虽然他们没有像“公地精灵”那样连服装都一并编出来，但他们对北欧神话进行了发掘，糅合了奇斯·克林格（Kris Kringle）和可内希特·鲁普雷希特（Knecht Ruprecht）的形象。穷学生们一般会在圣诞节时热热闹闹地拥到富翁家放声高歌，要不到食物、啤酒和零花钱根本不会离开。作家们也把这种行为混进了圣诞老人的故事里，将焦点对准家庭，这才诞生了如今的圣诞老人。

无论尼森鲍姆的说法是否正确，我们都可以问问自己，是否喜欢这样的文化习俗？

让我们瞧瞧圣诞神话中都有些什么，它们又是怎样帮我们克服理性主义弊端的。

圣诞老人年纪很大，对衰老的恐惧是家庭生活的一个核心，这一点体现在两代人之间。孩子倚仗家长为自己提供庇护，家长上了年纪后需要孩子的照顾。如果听说谁家虐待老人，我们都会觉得很恐怖。可以这样来理解：孩子在很小很脆弱的时候需要我们的照顾，当我们年老衰弱后，孩子就会来照顾我们。圣诞老人年纪很大，却奇迹般地很强壮。这种强壮让我们对长寿产生了信心，扫去了我们对年老和死亡的恐惧，家庭生活也就能继续下去了。我们的祖先从事农业生产，冬至是一年中白天最短的时刻。我们还剩下多少食物，能活下去还是要饿死了，是我们生死存亡的关键点。虽然现在没有这个顾虑了，但季节性的情感障碍还是存在，深夜赶来的圣诞老人无疑给我们带来了希望。

他总是带着礼物而来。上面也说了，送礼物这个问题在主观期望效用理论中非常棘手。如果我买个东西送给自己，这不叫礼物。如果你问我自己想要什么，你再买给我，这不叫礼物。如果我为了回报送你一份礼物，这也不叫礼物。如果我为了巩固关系送你一份礼物，这还是不叫礼物—嗯，这叫收买。如果我们相信送礼物的是圣诞老人，就不必担心送个礼物会导致理论坍塌，也不用担心未来世界就是告诉对方自己想要什么，然后从网上订购就完了。圣诞老人神秘地掩盖了送礼这件事，使其得以从实践理性主义的严密监视下逃脱。

如果圣诞老人存在是个善意的谎言，我们宁愿为这个故事多设一些保护层，让人们不要想得太深。就像数羊入眠一样，只要你不去深想，圣诞老人就会让你自然而然地变得慷慨，家庭温馨和睦。他有一些非常不合常理的行为挑战着我们对时间和空间的基本认知：比如他

那群会飞的驯鹿，比如一个晚上每家每户都能照顾到，这些都是提醒的标志，提醒我们得让理性思维闪到一边去。我们自然不会说“别去琢磨圣诞老人的问题”，这明显是在告诉自己有什么不对劲。我们只会暗示自己，圣诞老人只会在深夜你睡着之后才来。只有在理性思维沉睡，负责思考的前额叶皮层休息后，圣诞老人才会从温暖的烟囱里爬进来，来到我们的家中，来到我们家庭生活的核心。我们给他留下牛奶和曲奇饼干，这是孩子眼中最好的东西，而他则把礼物留下来。

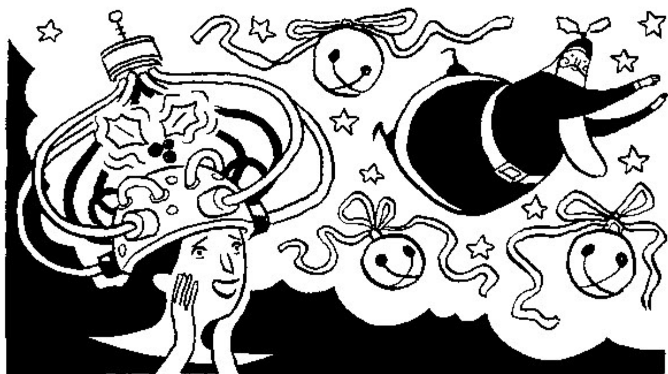
假设理性真的有局限，假设为了保护我们珍视的非理性选择，相信圣诞老人是最好的办法，那么以下哪种说法最符合真实情况呢？

1. 圣诞老人并不存在，但我们应当相信他存在。

2. 圣诞老人是存在的。

这是个很棘手的问题，但它似乎能把我们带离最初“蒙人”和“发疯”的两种模型。

想象自己有一个控制思维的头盔，能随心所欲地控制所有人的思维。这是一种远程控制大脑的装置，它会派出一群纳米机器人，机器人进入大脑后会找到信仰，然后“咔咔咔”换上更好的信仰。这时候我开始说服你，告诉你主观期望效用理论有各种不好，会让你失去纯真、信念、慷慨、调情能力、合作能力等等，之后又向你推销了相信圣诞老人的各种好处。最后你戴上了头盔，让地球上的所有人都相信圣诞老人是存在的。12月24日到了，除了你以外，每个人都在翘首期盼圣诞老人的到来，你要怎么办？



你会给自己也用一下这个头盔吗？如果你不用，在圣诞节清晨就会有种局外人的感觉。但如果你用了，这无疑是一种智力上的自戕。假设你不用，你就成了地球上唯一不信圣诞老人的人。来想象一下，现在是圣诞夜，有个朋友来找你玩。

朋友：嗨，苦着脸干啥呢？

你：不干啥。

朋友：圣诞老人要来了，高兴不？

你：（撒谎）当然了。

朋友：得了吧，你根本不高兴。

你：我当然高兴啦！啦啦啦啦！圣诞老人要来可高兴啦！过圣诞节可开心啦！

朋友：我知道你不相信圣诞老人。你和以前那些反圣诞老人分子一样，觉得礼物就是我们自己买来交换的。

你：我吗？没有啊。

朋友：你就是这么想的。你觉得我们都被辐射控制了大脑，礼物实际上都是我们自己买的。我都知道，因为我拦截了你的电子邮件。你觉得其他人都相信圣诞老人是因为大家都被你洗了脑。

你：……好吧，我确实是这么想的，因为我真的这么干了！别跟

其他人说，我不想动摇大家的信念。我这么做也是为了你们好，别冲我发火儿！

朋友：放心吧，我啥也不说，因为我不信。

你：啥叫你不信？是我造的头盔！就在我床底下呢！我拿给你看！

朋友：我知道，但我还是相信圣诞老人存在。

你惊讶地看着他，手里一直把玩的圣诞装饰物滑落，掉在地上摔成了碎片。

你：怎么会？

朋友：其实我们所有人都患了一种名为过度理性的疾病。可能就是从工业革命那会儿开始的吧，那时候生活变得越来越艰辛，每天我们都得想好多事。这种疾病的一个症状就是拒绝相信一些正确的信念，圣诞老人就是其中之一。你的头盔就是解药。

你：（越来越生气）不，不是这样的。头盔是我造的，我知道它是个什么东西。它就是给大家洗脑的，让你们都相信有圣诞老人。你们都被洗脑了，是我把你给洗了。

朋友：我知道你会这样想，但其实呢，你就是个瞎子，造了一个机器来治愈别的瞎子。因为你也瞎了，所以不能理解自己的发明会带来多么美好而积极的影响。但要是你也用一下，马上就能理解我在说什么了！真的，我来帮你。

你：不要！不要！不要！

你们扭打着跌倒在地，撞翻了圣诞树。孩子听到骚动，跑了进来。

孩子：圣诞老人！是圣诞老人！

（谢幕）

要如何判断孰是孰非呢？脑科学帮得了你吗？帮不了。头盔的工作原理是让脑内负责想象的一束神经元跑到分管理性的那一半脑子里

去（正规的说法是：我们有种叫大脑皮层的东西，主要负责对更深层、更古老的情绪反应起缓冲作用，比如下丘脑、扣带回和海马体）。但它没办法告诉你圣诞老人存不存在，也没办法告诉你相信圣诞老人好不好。它只能告诉你，以前你脑子里有两块互不相容的东西，现在它们相容了。

看来必须得戴上头盔，让自己相信圣诞老人存在了？

换你你会吗？

如果相信圣诞老人，就代表他一定存在吗？

乍一看，存在。如果每个人都相信某种事物是存在的，那它就是存在的。就拿地心引力来说，如果你想了解世界是如何运转的，就得相信地心引力是存在的。这样一来，地心引力就存在了。

但正如圣托马斯（Saint Thomas）所说的"sed contra"，也就是"从另一个方面看"，如果是这样的情况呢？——在整个宇宙中，一旦生命体发现自己生活在一颗星球上，就会因核武器的发展而毁灭。（希望这不是真的，千万别被这本书吓着，我就是假设一下。）在一万亿的智慧生物中，有十亿人发现自己生活在星球上，然后这十亿人就被灭了。其他人发现这种信仰真不得了，信了就得死啊！但这事是真的，对不对？对我们来说，即便知道这种东西不能想，这句话也得说出来，也就是说，我们得承认这是真的啊！这样说来，即便相信圣诞老人是件好事，也不能说明他就真的存在。那到底应该怎么想呢？——我们可以相信，但他不存在？还是我们不该相信，他也不存在？一部分的我们相信他是真的，另一部分不相信？那么哪一部分来负责相信呢？

我又开始琢磨，如果社会是由善意的阴谋家和得到实际好处的民众组成的，这样行得通吗？阴谋家怎么把这些手段传给后代呢？如果这些手段管用，又怎样保证它们一直有效呢？如果它们不是一直有效的，人们迟早会发现"公地精灵"并不存在，是不是又会发生"公地悲剧"呢？[14]如果大家要加倍供奉"公地精灵"，把农场都拆了修庙宇呢？也许维护庙宇很昂贵，大大超过了私自圈地的经济成本，要怎样防止这种事发生呢？你一旦让大家都发了疯，谁知道会变成什么样呢？

换个角度看，如果方法成功了，要怎样保证这些阴谋家能保持公正，不会为了个人利益去做坏事呢？为了社会系统运行正常，我们得找个有知识的人来对这些手段和阴谋家进行监督，没人能掌握这样的

知识。同样地，一旦我知道自发性是一种内在的附带利益之后，就再也不可能“自发”了。我不可能既掌握这种知识，又保持自发性。也就是说，自发性是一种内在的附带利益，但谁都不能知道，是吗？

圣诞老人又怎么说呢？我们都觉得最好能骗自己相信圣诞老人存在，那我们到底是信了还是没信呢？从个人和全社会的角度来看，我们好像既信了又没信。这不就是我们的原点吗，逻辑这条路完全走不通。

是时候来想想用逻辑来解决问题是不是行不通。也许说自相矛盾的话、相信互相抵触的概念并不是某种信号，它没法说明我们是对还是错。上至远古的西藏洞穴，下至身边的书店，有这样一种跨越文化的传统。它的拥护者认为我们应当接受这些矛盾，因为它们能传授给我们一些更深层次的、更重要的东西，也就是说，现实是超越逻辑的一种存在。人类的思维和语言不足以解释生活，生活完全可以既是且非。这种替代了逻辑的选择就是神秘主义，现在我们就来看看神秘主义是怎样解释圣诞老人的。

进印度弹拨乐。

MYSTICISM



第二部分　神秘主义

4 以手指月，指并非月

20世纪70年代，我在布鲁克林一座维多利亚风格的老房子里度过了童年。这地方平淡无奇，治安也不是特别乱。街区里还好，但在糖果店门前的街上真的发生过谋杀案。我父亲在办公室门前挂着一块大牌子，上书“法律顾问”几个字。曾有流浪汉闯进屋里偷走了复印机，所以父亲在屋外安上了铁门和电子眼。我母亲在当地高中教生物，但那些学生只是想学些如何造人的生物学知识罢了。我的家人都不太擅长表达或交流情感，父母在我出生前有过一些痛苦的经历，要他们表达感情有些困难。所以在餐桌上大家基本都在逻辑的层面上交流，也就是我在上一部分里提到的内容。此外还有另一种交流方式，那就是神秘主义。

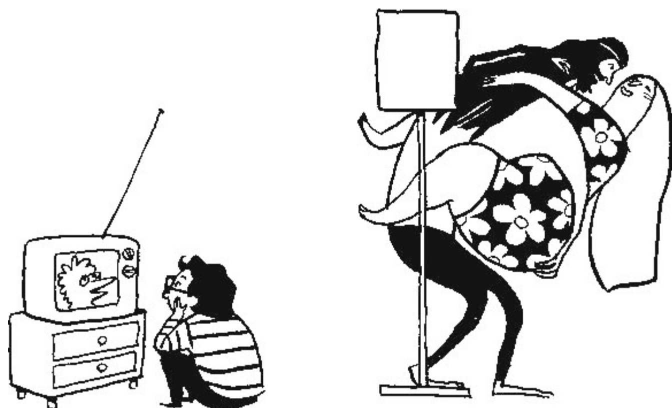
神秘主义是我从嬉皮士口中和本地图书馆里了解到的。嬉皮士在20世纪60年代的美国风行一时，到了70年代数量仍然可观。[15]他们的人生哲学是：我们都受困于理性主义思想。为了冲破这种障碍，他们会去嗑药，绝大部分是大麻和致幻剂。当时我还太小，没法去参加他们的聚会，但我从保姆的男朋友那里听到了很多这方面的理论，有时候我们还会争论起来。



他会向理性主义发起挑战，通常我们就是这么吵起来的：“为什么要让自己受制于思维和语言呢？不同的文化会催生不同的思想，你怎么知道自己想的就是对的呢？你必须走出这种保守的理性主义思维，你要超越它。”当时我只有八岁，没过一会儿这位嬉皮士就烦了，让我自己去看电视，自己找保姆滚床单去了。

我觉得保姆的这个嬉皮士男友有些地方说得很对，所以就去了当地的图书馆（你会看到一个患有抽动秽语综合征的小孩坐在那里，一边读书一边狂打嗝，每当你以为他就要停下了，他又会继续打下去）。我借了一本哲学书，里面有几页关于古印度圣书《奥义书》的内容，好像是我错了，他对了。《奥义书》认为自我就是最终极的奥义，放诸四海而无不准。

自我“不死也不生，他不自何处来，也不到何处去，他像太古一样永恒，即使身体不存在了，他也不会消亡”。（罗巴克，《羯陀奥义书》2:18）



要怎么做到这一点呢？光凭想肯定是不行的！

非净欲望骋，净念欲望屏。

解除惰，散心不动意坚定，若至超意念，时乃最高境。

（罗巴克，《弥勒奥义书》6:34）[16]

读这本书的时候我还是个孩子，当时觉得这些话特别炫酷。意念？永恒？这两样我最感兴趣了！人是会死的，这点我在很小的时候就知道了，真是让人难过。晚上我会躺在床上，试着想象自己根本不存在。有时候我还真成功了，成功地吓到了自己，但我突然意识到这样做是无效的，我仍旧是以存在之躯去体验不存在的自己。所以我还得想象自己在都不在这里，这样一来就把自己吓得更厉害了。后来我又意识到这样也不能在意识上把自己完全消灭，起码还有个人坐在这里想象呢。想到这儿，我就跑到父母的房间去，缩到了床底下。

逻辑没能提供什么帮助，它把事情搞得更乱了，什么逻辑原理能证明人们死后依然存在呢？什么原理能用来解释并赋予万事万物以意义呢？我会死，每个人都会死，连宇宙都会消亡。那为什么每天还要起床？看来神秘主义挺靠谱的！上初中的时候我认识了乔纳森·布莱恩（Jonathan Blaine），我们在他家的阁楼上盘腿坐在垫子上，试着去寻找自我。后来我学习了佛学，在泰国的楚拉马尼寺做了和尚，也遇到了游历全世界、赠予世人拥抱的大师，得到了他的祝福。我就是想去经历一下《奥义书》上的内容，想去了解一下为什么保姆的嬉皮士

男友对这些东西这样热衷。

在经历神秘主义的过程中，神秘主义者是怎样认知现实的呢？很难说，因为没法说。神秘主义者的内心是不可言说的。即便他们想要表达，说出来的话也是自相矛盾的。如果非要尽量表述出来，可以说他们认知的现实就是自相矛盾的。作为神秘主义者，我们并不排斥自相矛盾，这点和逻辑是不一样的。我们充分理解现实中自相矛盾的现象。

《有知识的无知》一书的名字就很矛盾，它的作者是哲学家库萨的尼古拉（Nicholas of Cusa）。他认为现实即是“coincidentia oppositorum”，也就是对立的巧合。《奥义书》也同意这个观点：

彼动作兮彼休，

彼在远兮又迩；

彼居群有兮内中，

彼亦于群有兮外止。

（罗巴克，《伊莎奥义书》5）

不仅现实是对立的，认识现实的这一过程也是矛盾的。

“此”非所思得，是有“此”思人。

思“此”而有得，其人不知“此”。

识者不知“此”，不识乃识“此”。

（罗巴克，《由谁奥义书》2:3）

《奥义书》的意思是，那些理解的人其实并不理解，那些不理解的人才是理解的。这话太难理解了！可能如果我们不理解，反而就理

解了！逻辑会告诉我们，这些都是疯话，不要去管，但谁说我们非要相信逻辑了？如果我们对数据感兴趣，可以对不同文化圈中的人进行追踪。当他们想表达关于人生的看法时，说出来的话都是自相矛盾的。但即便是自相矛盾，也可以说这些话都是真的。

在基督教神学体系中，阿雷奥帕古斯议事会成员[17]狄奥尼修斯（Dionysius the Areopagite）曾写道："丢掉一切感知到和理解到的东西，丢掉一切可以知觉和可以理解的事物，你将被提升到那在一切存在物之上的神圣幽暗者的光芒之中。"[18]这不是专门写给嬉皮士的，一些正统的天主教神学家也拥护这种消极理论（某种程度上，僧侣就是有组织的嬉皮士）。根据圣托马斯·阿奎那（Saint Thomas Aquinas）的观点，从严格的意义上来讲，没有语言能完整地描述上帝。他并不"好"，也并不"存在"—之所以这样类比，是为了帮助我们理解这些意念之上的东西。

看来为了搞清这些东西，我们得去找个嗑药的哲学家了。事实也确实如此，研究神秘主义最好的哲学家是威廉·詹姆斯（William James），他的理论就建立在自己的亲身经历上。那时还没有摇头丸，所以他用的是笑气，邻居家上高中的孩子们称之为"抽气"，因为这些气体可以从奶油罐子里抽出来。詹姆斯认为致幻剂带来的神秘主义体验既抽象又妙不可言，你能从中得到一些领悟，又无法用言语表达出来。究竟什么是"用言语表达出来"呢？作为《无言歌》的作曲者，费利克斯·门德尔松（Felix Mendelssohn）认为音乐的内涵就无法用语言表达，语言太粗鄙了。但你也可以这样去形容，是"门德尔松在《威尼斯船歌》中表达的那种感情"。詹姆斯认为"似曾相识"就是这样一种抽象而妙不可言的感受，突然间你觉得眼前的场景在哪里见过，之前模模糊糊，直到这一刻才有了确切的感受。这种经历没法用语言形容，但却能指引我们去了解一些其他问题。

在回顾了自己的笑气之旅后，詹姆斯写道：

此时我的心中已有了答案，迫切地想把感受到的东西表达出来。我们有一部分正常清醒的意识，称为理性意识，它只是一个特殊的种类。在沉重的幕帘之后，还藏有完全不同的潜在意识。虽然平日里感受不到，但若加之以一定的刺激，就会发现它们完整地存在在那里，也许哪天就有了用处。

詹姆斯认为自己嗨了之后的体验妙不可言，这说明我们的大脑对现实可以有多种不同的认知。

回顾自己的经历后，我发现它们都指向了形而上学上的一点，这一点的关键就是和解。似乎世界上所有给我们造成麻烦和困扰的东西统统化为了一个整体。它们不仅合到了一处，还融成了一个整体。这个新整体不仅变得更好，还吸收消纳了它的对立面。我知道以普通逻辑的形式很难讲清，但且一试。

保姆的嬉皮士男友肯定会同意这个观点。

这段话讲述了矛盾，但它究竟想说什么呢？矛盾的双方可能都为真吗？生活的本质可以既是一又是二吗？圣诞老人可能既存在又不存在吗？如果神秘主义者知道了一些没法说出来的事，我们又怎么知道是什么呢？如果它妙不可言，为什么有些句子能够描述，而有些句子不能呢？

我哥哥弗利皮（Flippy）是剧作家、银行职员，也是两个孩子的父亲。他在能赢的时候还和我玩过摔跤、下过棋，赢不过之后就再也不玩了。如果他是世界上最伟大的神秘主义者可怎么办？他怎么告诉我呢？他说："我刚看了咱们全家去大峡谷的照片，发到'脸书'上了啊。"万一这就是他通晓一切后最好的表达方式呢？希望问题不是出在他不喜欢穿浴袍、胡子长又剃了秃瓢上。问题在于这句话太浅显了，神秘主义不都应该很深奥吗？也许问题出在"我刚看了照片"这句话一点都不神秘上。怎样才能"听起来神秘"呢？你在邮局收银台旁经常能看到一些印着字的小木片、小石头，上面的话都挺神秘的。比如，"身边有无限可能，只等你去发现"。如果你在木片上印"我刚看了咱们全家去大峡谷的照片，发到'脸书'上了啊"，没有人会买的，因为听起来根本不神秘。"我刚看了照片"不能表达那些难于表达的事，"身边有无限可能"就能够表达，顾客能察觉出这种不同，这不就正说明神秘主义者无法表达的内容还是能表达一些出来吗？在这个冷漠、高速又繁荣的时代，"能表达出一些"不就等于"能表达出来"吗？都有人靠这些句子就能卖标语了。何况谁又想把自己的意思"完全表达"出来呢？你不想留点之后再说吗？尽管语言有它的缺陷和局限，但仍是我们日常交流最主要的工具，如果我们想看看神秘主义者在说什么，只能通过语言。但要怎么去看呢？

5 圣诞修行

有时神秘主义者会将语言和“以手指月”作比。虽然有时他们会产生分歧，但也大同小异。佛教徒有时会称自己与印度教徒不同。印度教徒认为万物之源乃是自我，佛教徒则认为自我是一种假象。但我认为佛教徒的这种观点并不准确，因为印度教徒所说的自我是一种无法言说的东西。它是“neti，neti”—这并不是我得了鼻炎，它在梵文中就是“不是，不是”的意思。“这是思维吗？”“这是身体吗？”“这是时空吗？”答案统统都是：“不是，不是。”印度教徒认为这件事不可说，将其称为“自我”。佛教徒也认为这件事不可说，将其称为“非我”，也许这两种说法本质上是一样的。好吧，我们画掉“也许”这个词好了。如果现实就是这样，那么两个现实必须合为一体，因为它们根本就是一回事。印度教徒可能是用大拇指指着月亮，佛教徒可能是用小拇指指着月亮，密宗用的又是别的手指。

有些事是不可言说的，秉承着这种观点，我在伯克利和伟大的哲学家唐纳德·戴维森（Donald Davidson）发生了争执。那是20世纪90年代中期，戴维森正如日中天，无论是在台北还是汉堡，世界各地的学生都如朝圣般为他大脑中的每一条褶皱大书特书。戴维森用自己的一套哲学理论诠释了慈善，但讽刺的是，他会对所有异己者大发雷霆，将自己在哲学界的竞争对手统统视为蠢蛋。慈善方法论再加上不屑一顾的生活态度，使他变成了一个很难对付的对手。戴维森曾跟从导师威拉德·冯·奥曼·奎因（Willard Van Orman Quine）教授学习，并提出：在对现实的认知上我们不会出现太大的差别，但“对现实的认知”这一概念从根本上是讲不通的。想要了解一个人，只要对方能说话，我们就要去解读他说的话，为了解读他说的话，我们就必须相信这些话和现实是相关的：它可以是某种物体，可以是水，可以是盐，可以是胡椒，等等。对此我感到很沮丧，这样一来，神秘主义的说辞就行不通了。他们的这种说法是有针对性的：对于“内心之光”（inner light）[19]和阿尔弗雷德·诺尔司·怀特海（Alfred North Whitehead），也就是罗素的神秘主义文章合著人，戴维森和奎因嗤之以鼻。［在听过怀特海的演讲后，奎因曾说：“今有阿尔弗雷德·诺尔司·怀特海和玛丽·贝克·艾迪（Mary Baker Eddy），古有耶稣基督。”］

在《论概念架构这一观念》一文中，戴维森彻底碾压了本杰明·沃

尔夫（Benjamin Whorf）的理论和声誉。沃尔夫是个工程师，也是个业余的语言学家，他致力于对霍皮人[20]进行研究。研究表明这些村民没有西方的时间观念。沃尔夫的研究使嬉皮士对霍皮人产生了强烈的兴趣。但奎因和戴维森的理论基础表明，我们需要去倾听霍皮人的语言，并将时态系统安插进去。如果霍皮人用一个词表述了昨天发生的事，又用另一个词表述了明天将要发生的事，那他们就是有时间观念的。

我表兄哈利（Harry）既是个嬉皮士，又是个语言学家。我向他求助，希望他能站在我这边反驳戴维森，但他没有，他觉得戴维森说得对！无论如何，没有了他的精神支持，我耗费了整个研究生生涯和戴维森的理论搏斗。出于自恃，我特地选了戴维森做我论文的答辩委员会委员。虽然他看上去挺生气，但还是让我过了，估计是因为急着去吃饭。我觉得自己必须过了戴维森这个槛，因为我已经把希望、幸福以及死后的生活全都寄托在这上面了。如果戴维森是对的，我要拿什么来抹平童年那段怪异而糟糕的生活呢？我还怎么再去找印第安萨满、西藏喇嘛或是黑发飘飘的神秘女子来为我开解生活的真谛呢？这也太让人难以接受了！

戴维森在纽约市立大学皇后学院教的是语言哲学，希望神秘主义者不是因为通不过这门课才变得颠三倒四、头脑不清的。究竟有没有方法能把意思表达出来呢？佛陀有时会给你一种感觉，他能说但不想说，因为他觉得这些事都无关紧要。在《中阿含经》和《箭喻经》中，他讲了痛苦的产生和消失。他有一个座下修行的弟子，总喜欢问一些与世间本原有关的问题，于是佛陀就拿他与一个身中毒箭的人作比，这个人在拔箭之前非要问清毒箭上的羽毛是什么颜色的。这个比较确实有些奇怪。首先，虽然我们活着就是受苦，但也没必要这么着急，毕竟时间也是虚空。佛陀完全可以花个十来分钟解答一下宇宙的奥秘，然后再讲讲如何消除苦难。其次，在某种意义上，苦难就是对自我的一种错误认知，而拔箭就意味着目前的认知是错误的，我们需要用正确的进行替换。佛陀确实给我们指出了很多错误且幼稚的观点，告诉我们这样想也会惹麻烦，那样想也会惹麻烦，但他从没告诉过我们应该怎么想才是正确的。他所做的就是对我们所想的内容进行全方位的否定，告诉我们这全都是错的。《巴利大藏经》一书精确地记录了佛陀的一言一行，其中有这样一段对话。一个弟子问佛陀，从幻象中挣脱进入自由王国后会发生什么：

（华加：）“世尊，修行者修炼得道后，（死后）会在何处重生呢？”

（佛陀：）“华加，并非‘重生’。”

“世尊，这即是说他并不会重生？”

“华加，并非‘不会重生’。”

“世尊，他既重生，又不重生吗？”

“华加，非也。”

“世尊，他既不会重生，也不会不重生吗？”

“华加，非也。”

“我问了世尊四个问题，他的回答分别是并非‘重生’……并非‘不会重生’……并非‘既重生，又不重生’，并非‘既不会重生，也不会不重生’……我深感疑惑，之前与世尊交谈得来的自信，眼下全部消散了。”

可怜的华加！佛陀为什么不能好好说话呢？是因为他太腼腆了吗？还是说他在“扯淡”呢？“扯淡”这个词是哲学家哈利·法兰克福（Harry Frankfurt）提出来的，指的是故弄玄虚不表态，借此推行个人意志。但这实在是很难想象，因为根据传说，佛陀有充分的个人优势：有钱，有权，有社会地位，还有一后宫的女人。早有人预言他将成为印度的国王，但他最终意识到这些都不能带给自己永久的幸福，所以全部放弃了。我们可以认为这些传说是一种美化。有无数人跨越数世纪跟随佛陀的教诲追求幸福，为什么就不能善待他们一下呢？我们就假设大家并没有受骗好了，不然也没法继续讨论了，那要怎么去解释呢？佛陀说的话怎么会既全然正确又完全不靠谱呢？

也许佛陀之于普通人的关系就类似于普通人之于埃比尼泽·斯克鲁奇的关系。斯克鲁奇这个人只想着赚钱。他没有亲近的朋友，不会爱别人，除了赚钱攒钱之外什么也不干。他的感情生活十分有限，没有对未来的幻想，也没有精神生活。

设想一下我们要向斯克鲁奇解释对孩子付出的感情。斯克鲁奇认为世上的一切都能拿金钱来衡量。我们说：“我对孩子的爱是无法出售的。”斯克鲁奇：“这么说它就是不值钱的喽！”我们：“不，不是不值钱，它比一切事物都要昂贵！”斯克鲁奇：“啊哈，那它就是很贵喽！就像跑车一样，只不过比那个还贵。”我们：“不，不是这样的。

它既不是不值钱，也没有很昂贵。”斯克鲁奇：“好吧，也就是说它既值钱又不值钱。”“不！”“它既不值钱又昂贵？”

不是的，斯克鲁奇！不是这样的！斯克鲁奇之所以这样，是因为他被一种具有束缚力的、焦虑的意识困住了，也许该给他来点笑气或摇头丸了（嬉皮士肯定是这么想的）。但我们的意识状态远比他要强，他很难理解我们的语言。我们更为优秀，能表达得更好，想得更多，能思考一些他（还）不能想通的事。他需要做的是拓展自己的意识，进入不同的维度中，用犹太教徒的话来说，他需要从局限的意识跳脱到更广阔的意识中去。



如果我们要帮助他，可以试着通过治疗使他从金钱意识中脱离出来。可以让他出去走走，不要总想着钱，去体会一下生活之美。他去试了，但效果可能不会太好。他看到一缕美丽的阳光时首先会想：“哇！真美！”但是之后就会想：“嘿，我在这儿放个太阳能电池板就能抵税了！”我们可以给他看一首诗、听一段音乐，诗人和作曲者不是金钱至上的人，他们的作品也确实能使他产生情绪上的共鸣，但他依然有可能走上邪路，将诗歌、音乐、哲理统统收集起来，作者们不在乎钱，但他没准儿能拿着这些到eBay上大赚一笔！斯克鲁奇是个守财奴，婴儿能使他感受到生命中还有比钱更可贵的东西，这确实有可能，但也有可能根本不起作用。他必须向前跨出一大步，跃到新的意识模式和生活方式中。如果能成功，他会活得更好，能看到一个更美丽的世界，这时旧式的生活方式才会显得阴暗而片面。在完成点化前，有些话、有些事斯克鲁奇看不懂，但点化后他就能明白了，这并不是说点化后的他能给点化前的自己讲清楚。

如果这样来看，佛教徒说的确实是真的，只是用我们的思维还难以理解这些洞见。假设奎因和戴维森的思维都裹挟着童年的阴影，他们需要用自己硕大的头脑控制生活，控制周围的人，那他们可能确实理解不了神秘主义者的言论。对他们二人来说，“神秘主义者”这个词就是空泛荒谬的，但这是他们两个人自己的问题，不是神秘主义者的

问题。某些问题对一部分人不可言说，对另一部分人可以言说。但问题就在于，往往是那些听不懂佛陀说话的人才最需要听懂。

如果这是真的，佛教一直这样争论不休也就可以理解了，他们一方面想让教徒听得更明白，另一方面又怕为了“明白”而丢弃了最有价值的内容。所以在一开始，佛陀就引入了“涅槃”（nibbana）[21]这个概念，意思是消灭了自我驱动的思想。后来大乘佛教兴起了，这一派认为涅槃是与日常生活相区别的状态，但它的前身小乘佛教[22]的观点与佛学不相符。小乘佛教认为有一种自我以外的东西，我们虽然没有，但需要穷尽一生之力得到它。为了说服斯克鲁奇，我们改变了表达方式，告诉他爱不能与钱画等号，爱是另一个种类的东西，佛教徒则要说服他这才是他需要追寻的东西。

小乘佛教的信徒表达了自己核心的形而上学观点：世间万物皆为空。你认为世上总有东西是看得见摸得到的，但这不过是幻影，世界上没有什么是必然的。但大乘佛教的信徒认为此举失去了意义。这里有一段对话，一方是十一面千手千眼观音，另一方是渊博的小乘派僧人舍利弗。以下是从《心经》中截取的内容，它是《般若波罗蜜多心经》中的精华，因此行文也更加简洁[23]：

舍利子，色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受想行识，亦复如是。

但观音对舍利弗说：“你自认为佛陀教给了你一种不同的生活方式，脱离了自私的欲望，你非常渴求这样的生活方式。但想想吧，这本身也是一种自私的欲望。你所做的不过是将对烟、酒、嫖的欲望转化成了对点化的欲望。”

这个观点更具哲理，更为辩证，我们称之为中观学派。这一学派的创始人是哲学家、炼金术士、修行者龙树菩萨（Nāgārjuna）。据传，他是在海底从一条名为那迦山（nagas）的神蛇处习得了这套理论。（在广为流传的伊甸园故事里，蛇是将我们与现实割裂开来的罪魁祸首。但在龙树菩萨的故事里，蛇是善良的。）

神蛇首先向我们展示了一个道理，我们遇到的所有事物本质上都是空。其中不仅包括我们本身，还包括了我们喜欢和讨厌的所有东西。这就是空，空就是我们的本质。空根据事物的不同也各有不同：

花之所以为花，是因为它会结出果实；果实之所以为果实，是因为它孕育着种子；种子之所以为种子，是因为它能长成植物；植物之所以为植物，是因为它能开出花。我们很难说清真谛是什么。但中观学派将真谛分为了两种，一种是俗谛，也就是世俗人理解的道理，另一种则是真谛。我们来提个问吧："空本身也是空吗？""没有什么是真实存在的"这句话是真谛还是俗谛呢？

往下读之前，你可以写下自己的答案。

如果你认为"真谛存在"是真谛的话，那么根据中观学派的观点，你就错了。因为一切都是空的，连空都是空的。言语是无法描述真谛的，就连"言语是无法描述真谛的"这句话都不能用来描述真谛。连俗谛与真谛之间的差别都是俗谛，而非真谛。如果说维特根斯坦给了我们一架梯子，那么中观学者则是给了我们一条圆形的滑道，把我们带回到了起点。



道家学说也有相同的问题。《道德经》是道教的基础。老子说："知者不言，言者不知。"这么说来，老子本人是"不智"的，亏他还是道教的创始人呢。有位叫杜维明的中国哲学家曾经告诉我，孔子是最好的道教信徒，他遵照老子的方法教会了大家如何在社会中相处，并且从未提过任何与道教相关的东西。当然，杜维明是个儒家学者。

但这和圣诞老人有什么关系呢？

有一种说法是，圣诞老人和自我、友爱、死亡、科学一样，都是

我们相信的一些东西。他并不真实存在，这些东西也不真实存在。但如果我们用中观学派辩证法来看，在某种程度上我们最终还是会相信他存在。我们不会受制于他，而是会适当地利用他。就像中国西藏人进行本尊修行，我们对圣诞老人也可以是这个态度。修炼时他们首先会想世间万物皆为空，然后将自己想象成密宗的神佛，色彩斑斓、衣冠楚楚、姿态丰盈、千头千手地拯救着苍生。



我们也可以这样看待圣诞老人，闭上眼试着去感受他。

我们可以一遍又一遍地吟诵着他的名字："圣诞老人，圣诞老人，圣诞老人，圣诞老人，克林格，克林格，克林格，克林格。"这就叫冥想修行。

接下来我们可以回到圣诞老人的神庙中去，那里面满是他的雕像，我们还可以去听一听和北极生命相关的课程。

再也用不着担心他到底存不存在了，悖论就是现实的一部分，套用一下龙树菩萨的话：

圣诞老人并非存在。

圣诞老人并非不存在。

圣诞老人并非既不存在也不不存在。

圣诞老人并非既存在又不存在。

就是这样！正如一滴自暴自弃的露珠，滑入波光粼粼的大海。

6 我既愿意又不愿意

也有人会不甘心就这样滑入大海。

让我们先来看看詹姆斯是怎样给神秘主义下结论的。他认为神秘主义者多数都是乐观的泛神论者。他们认为世界很好，他们也很好，世上的每件东西都是一种潜在的、不可言说的、美好存在的化身。之后他提出了这样的问题："这样行吗？倚仗着神秘主义者的这些经历，我们就能证明存在是美好的吗？"毕竟嗑了药的人看什么都好，看什么都不用担心，但这是不对的。再比如有些政治家你就是不认同，但偏偏就有人会热心参与这样的政治集会，被引导着认为国家有这样那样的问题，这都是被严重误导的。詹姆斯认为神秘主义对它的信徒具有支配作用，但对其他人没有。作为其他人，我们需要去验证神秘主义者所说的是不是真的，我们能不能去效仿。他举例说，有些神秘主义是有害的，只会让我们更加不幸，比如精神分裂症。

也就是说，神秘主义对一部分人有作用，但对其他人没有作用。这种说法听上去很折中、很民主、很谨慎，但却显现出一个巨大的问题。神秘主义者坚持认为人与人之间的界限是不真实的。而詹姆斯认为一部分人信神秘主义，另一部分人不信。如果他是对的，那不就是说神秘主义是错的吗？如果众生皆为一体，那么怎么可能有些人相信，有些人又不信呢？

詹姆斯对神秘主义的描述十分谨慎，似乎没能反映出他的真实态度。是的，大量的神秘主义者都很沉默，也有一些神秘主义者努力向我们表述了很多东西。对于沉默的重要性，他们说了很多，也很希望大家都能了解"无我"是多么重要。总而言之，他们宣称自己已经窥得了最本质的真理。但无论这话说得铿锵有力还是扭捏腼腆，都是一句很重的话。就连唐纳德·拉姆斯菲尔德[24]（Donald Rumsfeld）或唐纳德·特朗普[25]（Donald Trump）这种吹牛不打草稿的人都不敢这么说，他们很享受引导别人去深思。即便神秘主义者自己不说"我是神，来拜我吧"（有些人还真这么说），他们的追随者也会说："你是神，让我们来拜你吧！"神秘主义者一般也不会断然阻止这种行为。[26]追随者说我们和大师间的距离就好比疯子和正常人之间的距离，动物和人类之间的距离。即便这些大师不能通灵（大部分人好像都能），追随者也会将他们视为圣洁、力量、友爱和毅力的化身。

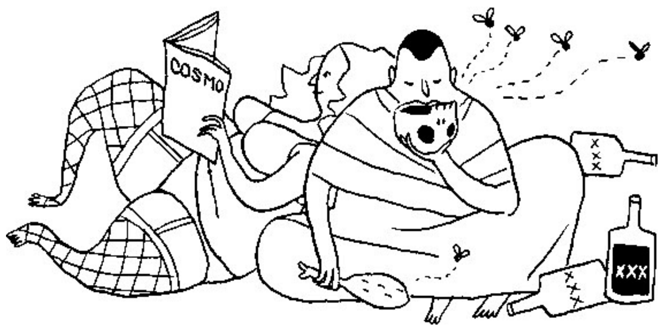
实际上即便接受了自我矛盾，你也不会变得更好，而且极有可能像我们担心的那样，不是变成骗子就是变成疯子。乔治·奥威尔曾在《1984》里说，极权主义政权信奉的是一种荒谬的神秘主义，他们说：“战争就是和平。”“自由就是奴役。”如果今天你还想看看这类讲不通的句子，就去看朝鲜的主体思想哲学吧。在最近关于山达基教派的著作里，你可以看到L.罗恩·哈伯德（L. Ron Hubbard）是怎样有逻辑地一步步击溃、蛊惑他的信徒的，他将大家扔下船，满世界地寻找治疗过去伤痛的解药。就像乔治·葛吉夫[27]（George Gurdjieff）那样，他们对自己的信徒都很不好。

佛教徒常说，一旦你意识到自我是幻象后，就会变得更加博爱。龙树菩萨在《空性论》中写道：“空性生悲悯。”也就是说，一旦意识到我们都是相互关联的幻象后，你会变得更博爱、更有悲悯之心。罗伯特·瑟曼（Robert Thurman）是美国第一位藏传佛教专家（也是我曾经的老师），他在介绍《维摩诘经》时写道：“（佛学老师）倡导我们应有悲悯之心，同时要舍弃自我、苦难与束缚。总之，他们将般若与悲悯统一了起来。”

但我们其实不必如此，因为在之前的讨论中，中观学派已经对原始的观点进行了修改，这种修改多了些温和，少了些激进。为什么呢？他们为什么不百分之百地朝着激烈狂热的方向去修改呢？如果这条路就是个圈，难道不正应该将我们带回原点吗？

瑟曼又说：“般若能使我们脱离欲尘（这是不可避免的），即便是在这里学习探索，得到的‘真理’也都是表层的，对万事万物的顿悟也是直接浅薄的。与此同时，悲悯能使我们脱离一切具象化的‘终极真理’，我们既不会成为恍恍惚惚的寂静主义者，也不会成为没有逻辑的逃避主义者，它会强制性地令我们做出无私的举动。”

根据瑟曼对维摩诘的解读，如果我们能领悟何为空，领悟何为空之空，就能从强加的思维和行为中解脱出来，拥有悲悯之心。但思考一下这种情景：我是个好人，是个会关心他人的人，听到楼上有人尖叫“帮帮我！帮帮我！”时肯定会不由自主地冲上去帮忙。但我要是知道楼上是在用MP3播放“帮帮我！帮帮我！”的wav文件，根本没有人，那我肯定不会上去。如果这是个佛教徒，两次的感受就不该有区别—这样“不帮才是帮”才能够讲通（也可能还是讲不通）。



这并不是纯理论性的东西。如果你去密宗修行者家里吃晚餐，开吃前一定得仔细看看。根据《瑜伽宝鬘》（*Yogaratnamala*）的解释：“饮食不必拘泥，不必刻意思考哪种能吃哪种不能吃。不必做例行的清洗，不必避讳粗俗的行为……什么肉都要能吃……内心无所畏惧……要吃五甘露，要喝得了蜜酒，吃得下毒苦楝，咽得下胎盘液。无论食物是酸、甜、苦、烫、咸、涩、烂、鲜还是带着精血，都要吃得下去。凭着这种观念，没有什么是吃不下去的。”

某些密宗修行者为了克服自己对立意识的屏障，用骷髅杯子去喝经血、喝痰液，只要得到头骨提供者、痰液提供者、经血提供者的允许就行。如果有富余，我可以把我自己的痰贡献给他。诸位，只要没有人因为吃毒苦楝中毒，这将会是一场我们终生难忘的派对。

有个叫欧泽·天津（Ösel Tendzin）的密宗领导人在没有保护措施的情况下乱搞男女关系，染上了艾滋病，还将病传染给自己的男女教徒。[28]但组织内仍有人认为这种行为是可取的，作为跨越了精神屏障的人，他可以通过这样的方式帮助学生一起跨越屏障。欧泽！我们还得感谢你！

神秘主义还有一个弊端—如果推行者不是统治者，那么这套理论就可能会显得很傻。曾有学生向已故的哥伦比亚大学哲学教授西德尼·摩根贝沙（Sidney Morgenbesser）发问，问他是否赞同某物既是且非的论断。西德尼说：“我既同意又不同意。”虽然逻辑探究能帮助我们接近真相、增强信念，但推崇对立和神秘主义根本不能解决实际问题。如果你想知道北美有没有野生的有袋类哺乳动物，告诉你既有又没有是完全没用的。如果有人说“这里有啊”，那才是帮了大忙。这时你就可以说：“证明给我看！”他们再把负鼠拿给你看就可以了。摩根贝沙的观点来源于亚里士多德，后者曾说，如果一个人接受了矛盾律，与他争辩就是毫无意义的，因为他已经变成植物人了。这样的人你不会想与之争论，也不会想与之结婚，他很可能会在圣坛上说：“我既愿意又不愿意。”

神秘主义者也可能既当权又愚蠢。在反抗不公正统治的时候，指出矛盾就是一种强有力的思维武器。神秘主义会回答：事情就是这样，“人生就是矛盾的”。我们的父母也会说类似的话，他们倦了，不想再与不公正搏斗了，就会说“人生是不公平的”，然后继续维持现状。要知道，印度这个文明既产《奥义书》，也产天花女神（Shitala）。如果有小孩死于天花，父母会去朝拜女神，然后说自己已经无计可施了。但在欧亚大陆的另一侧，爱德华·詹纳（Edward Jenner）发现染了牛痘的奶场女工从不会得天花，从而发明疫苗，彻底根除了天花。来给理性主义加一分！

有时你很难区分什么是不出风头的禅宗哲学，什么是赤裸裸的愚蠢。上文已经提到了，佛教最初的宗派是小乘，这一派认为自我是幻象，因此建议我们都去当和尚，抛弃财产、家庭、性生活和晚餐[29]，为的就是从这种幻象中脱离出来。小乘佛教之后，大乘佛教认为教徒应当走出自己的精神世界，告诉世人有办法不再受苦，大家要向着它不断努力。小乘佛教只是承认了人的贪欲，大乘佛教则让人去贪图另一样东西，那就是无欲。无论如何，大乘佛教信徒看上去还是佛教徒，他们向大家讲解佛理，穿僧袍，打坐冥想，可能偶尔也会在冥想时想想：“如果我已经得到了点化，为什么还要打坐冥想呢？”到了下一阶段，一些禅师[30]会告诉你既不要追求涅槃，也不要完全信仰佛教。这些禅师批判大乘，就像大乘批判小乘一样，都是教人不要执迷于某物，甚至不要执迷于“不执迷”这种想法。说到这儿你就会奇怪了，既然他们都承认自己说的话不值一听，那为什么还非要说呢？这让我想起了一个朋友，他对法国的解构主义哲学很感兴趣，向我介绍解构主义的一大卖点就是解构解构主义本身。我忍不住就问，如果解构主义都能被解构，那我干吗还要去读那么长那么枯燥的书呢？有这时间干吗不去跑跑步，或是重读一遍帕特里克·奥布莱恩（Patrick O'Brian）关于大海的精彩故事呢？

来讲讲克里希那穆提（Krishnamurti）[31]和通神学会的故事吧。通神学会的创始人是布拉瓦茨基夫人（Madame Blavatsky），她是个俄国人，假充内行称自己曾在西藏受过秘法知识方面的开导，其中还包括一位指导灵库特·忽米（Koot Hoomi）。“假充内行”这个词可能听起来有些过分，但她所描绘的西藏与真实情况完全不同。她的教义在《揭开伊西斯的面纱》（*Isis Unveiled*）一书中发扬光大，其中描绘的消失的大陆、失落的魔力部落，在科幻小说中都有所借鉴。她的继任者C. W. 莱德比特（C. W. Leadbeater）发现了一个充满灵光的印度青年克里希那穆提，将其视为弥勒再世、世界导师。多年后，克里希那穆提抛弃了自己的救世主身份，并告诉通神学会的教众，救世主、招魂说、神秘智慧都是假的。

克里希那穆提干得真漂亮！明明有一群人追着奉他为神，但都被他制止了，这种同理心和公益心令人钦佩。他无视了捉鬼敢死队的预言，即便有人坚称他是弥勒再世，也没有去听信他们。

虽然克里希那穆提否认了自己弥勒再世的身份，但他仍在传授这样的东西：

已经不能再奋斗力争的心，就是道心，在这种心智状态中，你才可能巧遇所谓的真理、实相、大乐、上帝、美或爱。这种境界是邀请不来，也追求不到的，因为人心太过于愚蠢渺小，情绪也过于粗劣，生活方式又是一团混乱，如何能邀请那浩瀚无涯的东西驾临你那卑微的居所、那饱受践踏的小角落！你是无法请到它的。要想请到它，你必须先认识它，但是你根本无法认识它。不论是谁，只要他一开口说“我知道了”，他就根本不知道。如果你说“我找到了”，其实你还没有找到。如果你说“我经历到了”，实际上你就是还未经历到。这种声明自己已经证悟的人，不论是你的朋友，还是你的敌人，他都是在剥削你。

想要不吐槽这番话真是太难了，就好比听到苏格拉底说自己什么都不知道一样。说到底他又不认识我，为什么要这样出言不逊呢，还说我的情绪也过于粗劣什么的。有时他还会斥责听众，说他们太过暴力，并教化他们：

如果你要制止暴力或一场战争，你需要投注多少精力于其中？你的子女被杀，你的儿子被军队征召，受尽恫吓，然后被屠杀，这对你难道不严重吗？你难道不在乎吗？如果连这件事都引不起你的兴趣，老天，什么才能？紧守钱财？饮酒作乐？服用迷幻药？你难道还没有认清内心的暴力正在毁灭你的孩子？还是你仍然将它视为一个抽象的问题而已？

所以说，虽然他并不承认自己是弥勒转世，但仍认为我们是铁石心肠，对世界和平漠不关心，虚伪懒惰，麻木不仁。他说自己并非无所不知，但这番话听起来怎么都像是他知道我们不知道的东西—要如何面对暴力，他必须告诉我们正确的态度是什么才行。

虽然他声称自己不再是宗教领袖，但仍然隐隐透露着这样的信息：有一种特别重要的神秘知识，他已经掌握了，但我们还没有。虽然他称这种立场是错误的，但如果他真的认为自己无话可说，完全可以住嘴嘛，最起码不要这样说教。我想他不会觉得有什么和制止暴力同样重要。既然他没有住嘴，我们也很难相信他真的无话可说，真的认为自己不是个领袖。

来看下面这段话：

放下便是最高形式的热情，通过彻底的放下，那个被称为爱的东西就出现了。爱像谦卑一样，是无法培养的。当所有的自欺欺人都停止以后，谦卑就出现了，可是那时你已经不知道谦卑是什么了，那些自认谦卑的人，其实是虚荣的。同样地，你要将你的心、你的神经、你的双眼以及你所有的生命都投入于寻求你的生活之道，去看清自己的真相，然后加以超越，而且要从内心里彻底拒绝你现在所过的生活。在彻底拒绝所有的丑陋和残暴之中，另一种东西就会出现。身处在这种情况中，你仍然无法形容它，一个自认为内心寂静又有爱心的人，其实根本就不认识爱或寂静是什么。

克里希那穆提的话很矛盾，我内心中出现了两种声音：

声音一：写得漂亮，克里希那穆提！爱、谦卑和寂静都是真实存在的好东西，但想要一次把它们都抓住，这念头要不得。

声音二：扯淡。无论是“爱”“谦卑”还是“寂静”，都没有任何意义。对应不到实际的事物上，那就是空话。如果克里希那穆提真的说了什么，那就是错的。如果他什么都没说，那就是什么都没说。

写到这里，我觉得自己就像是一条追着尾巴转圈的狗，虽然跑得特别快，但还是什么都追不到。在圣诞老人的问题上，我们再让两个声音对一下话。

声音一：有圣诞老人。

声音二：没有圣诞老人！

要接着讨论下去，就是这样的。

声音一2号：两个声音别打了，用逻辑来思考，选个正确的出来。

声音二2号：让它们打，来接受矛盾的现实，当个神秘主义者吧。

毋庸置疑，只要你扛得住，这两种声音会一直打下去。就像我的狗，只要胃还没吐出去，我们可以追着尾巴一直转下去，只不过最后还是会停在最开始的地方。

这样一来：

声音一3号：用逻辑判断声音一2号和声音二2号哪个对。

声音二3号：兄弟，坚持住自己的神秘主义信念。

成为神秘主义者究竟有什么好？这样我们既能和相信圣诞老人（或人生有意义）的人和平相处，也能和相信这些事的那部分自己和平相处了。神秘主义者认为概念与现实并不是相对应的，这样一来就不存在意识形态斗争了。每个人都是对的，每个人都是错的。圣诞老人、上帝、人类平等、公平正义这些统统都存在。塔西佗曾批判罗马人大肆屠杀，让战场成为一片死寂，还声称自己带来了和平。神秘主义也是一样，虽然它结束了意识形态上的斗争，但也带来了毁灭性的灾难。如果所有东西都存在，我们同样有麻烦。除了上帝、人权和圣诞老人，下面这些也是存在的：

圣诞蝙蝠—和圣诞老人差不多，只不过是只蝙蝠。

圣诞螳螂—和圣诞老人差不多，只不过有个螳螂头。



除了埃里克·卡普兰该被打爆头之外，其他人都享有人权。

圣诞胃药—和圣诞老人差不多，只不过他不带玩具，而是给胃反酸的小孩带来胃药。

诅咒所有叫约书亚（Joshua）的人。

赐福给所有叫约书亚的人。

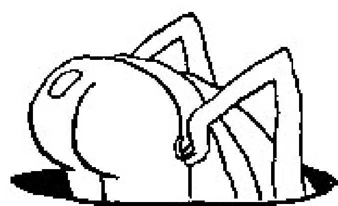
红头发的人享有人权，其他发色的人都要成为奴隶。

圣诞汉坦病毒—在圣诞夜会带来一袋感染了病毒的啮齿动物排泄物。

等等。

换句话说，如果什么都存在，那么存不存在的问题就没有意义了。

对于生活中遇到的矛盾，我们既不能否认它，也不能全然接受它。它刺激着我们的思维和情感不断成长。神秘主义者认为既存在又不存在完全没问题，逻辑学家认为既存在又不存在就是扯淡，我们需要第三种选择。但那会是什么呢？



COMEDY



第三部分　幽默

7 圣诞老人的果冻肚子和西尔弗曼

我和嫂子说要写一本关于圣诞老人的书，但还没有完全确定“圣诞老人存在”还是“圣诞老人不存在”，她说：“哦，明白了，你挺矛盾的。”当时我想：不，这就是我想解决的问题。我是想找到一种方法来调和二者之间的矛盾，而不是忽近忽远犹豫不决。这使我意识到即便经过了调和，我们也无法完全接受矛盾。调和的方法有的好有的坏，多种多样，所以并不能完全解决问题。我们不想自我催眠或逃避，也不想变得精神分裂，一会儿觉得这一方有理，一会儿又“跳”到另一边去。我们不想在赞成一方时，又以近乎自残的方式去纠缠另一方。我们既不想抽身放弃，也不想陷入困惑的泥沼。

我们想找到解决圣诞老人这个问题的方法，它同样也会成为解决其他矛盾的方法，这种方法能将逻辑学和神秘主义的优点集合起来。幸运的是，圣诞老人给了我们一个提示：

他的眼睛闪闪发光！他的酒窝充满欢乐！

他的两颊红得像玫瑰，他的鼻子像是樱桃！

他那滑稽的小嘴就像画的一张弓……

他有一副宽宽的脸庞和小小的圆肚，

当他笑的时候，

那小肚震得就像一个碗装满了果冻。[32]

滑稽，欢乐，大笑时震得像果冻一样的肚子。圣诞老人这是在告诉我们，解决问题要依靠幽默。

虽然德谟克利特（Democritus）被称作“笑的哲学家”，但实际上西方理性主义一直对幽默没什么好感。哲学家托马斯·霍布斯（Thomas Hobbes）说我们之所以发笑，是因为对比他人突然产生了

优越感。

“一种突然的荣耀感，它产生于突然感受到的我们自身的某种优越感，这是通过与别人的弱点做对照，或是与先前的自我做对照。”换句话来讲，我们看到一个体面的人骑着马路过，会觉得他比自己强。他突然从马上栽了下来，我们就笑了，这是因为突然觉得自己比他强。



这对幽默精神来说并不好笑，但从霍布斯这样痴迷于专制的思想家口中说出来，也就不那么奇怪了。无论如何，他还是抓住了一个主要问题。笑是从时间的角度去触及矛盾的。一开始，骑马的人比我们强，之后就不行了，这种变化非常突然。逻辑学和神秘主义都在以自己的方式让我们舍弃时间，但幽默却陪着我们从紧张过渡到放松发笑。既然如此，我可以这样说，幽默能在不反对任何一方的情况下调和这种矛盾。除了逻辑学和神秘主义，它是面对矛盾的第三种方法。

让我们来举个例子，假设布伦丹（Brendan）是一名从事反欺凌的教育工作者，获得了心理学硕士学位，撰写了多篇关于欺凌的心理学文章。在没有调查和电视演讲任务的时候，他会走到小学课堂中去，用吉米（Jimmy）和布利（Bully）两个木偶来讲故事。假设我们都被叫到了礼堂，校长向大家介绍了布伦丹，他上了台，说要向大家介绍一个人，然后就去他的包里翻找吉米。就在这时，我们很清楚地听到布伦丹不小心拉裤子了。当然对他来说，这一天真是不堪回首，但对于台下十几岁的观众，这简直就是一辈子最可乐的事了，即便年纪大了，每每想起也会觉得非常好笑。为什么呢？

我们会笑，是因为看到了自己能够掌控的矛盾的东西。笑能缓解紧张，当然，这种缓解紧张和排便缓解紧张还是不同的。对孩子来说，不拉裤子也是最近才学会的事，是很难做到的。如果你感到结肠很胀，那么拉出来肯定既轻松又愉快，但有时你不能这么干，尤其在课堂上不能这么干。对教师、家长这种权威人士来说，在掌控某件事的时候一定要控制好自己这种排便的欲望。[33]布伦丹不该在这个时候失禁，这之所以好笑，是因为它展示出了两个矛盾的事实：一是拉

裤子很搞笑，二是我们不该这么做。

我认为这种原始的矛盾很容易被忽略，因为对大多数读者来说，训练去厕所已经是很遥远的事了。（如果你是最近才学会的，那恭喜了！）但想一想，我们是怎么看待排泄物的呢？有些人会把排便当作两性情趣，可能因为打破禁忌很刺激，也可能因为他们想成为婴儿，无论做什么都能得到无条件的爱。（当然我们也不能排除他们就是喜欢这么干。）一旦我们有了孩子，肯定会经常洗尿布，如果父母年纪大了，可能也要清洗他们的尿布。一开始可能会很尴尬，但究竟是为什么呢？假如说你特别痴迷于玛丽莲·梦露，那你想不想用金子或是有机玻璃保存一块她的排泄物呢？这可绝对是一份私密的纪念品。

对待这件事正确的哲学态度应该是什么呢？一些神秘主义者可能会挺欢迎，有些人可能当场就掏出刀叉，跃跃欲试地证明自己已经跨越了神圣与世俗、难吃和美味的界限。我是不会这么做的，也不会在他们证明后立即去亲吻他们。即便是玛丽莲·梦露的超级粉丝，也不应该去收集人家的排泄物，但这种逻辑上的解释并不能令我信服，因为它没有展示出这种既喜欢又恶心的感觉。另外，我也不确定在逻辑上能够讲得通。她的面容和胸脯确实很性感，所以排泄物就很性感吗？喜欢接吻的人都喜欢唾液，但你会喜欢对方的鼻涕吗？那眼泪呢？母乳呢？汗液呢？眼屎呢？某种程度上，这取决于你有多喜欢梦露这个人。性反应在接受的同时也会有所拒绝，幽默就对此抱有一种理性的态度。它能将我们的厌恶和喜欢结合在一起，有时汗味和胃酸味也会让人着迷，因为它能让我们想起爱的人，但细想起来又很可笑。

还有其他心情矛盾或是态度不一致的例子吗？当我们以这种眼光观察世界时，就会发现它无处不在。拿死亡来说，我们很爱自己，也很爱对方。当他们去世后，我们就不再拥抱或亲吻，只能将他们埋葬。我们究竟爱不爱他们呢？神秘主义可能会说他们和自己的躯体是两回事，死亡并不是真的离去，所以无所谓。如果真是这样，为什么生前我们相互拥抱时可以那样开心，离开后我们又会如此难过呢？如果神秘主义当真认为爱的人离世也无所谓，这种理论对我们的生活也就可有可无了。就像我关掉电脑，文字就烟消云散了一样，为别人痛哭流涕也变成了没有意义的事。神秘主义还指引我们去博爱，这就更讲不通了。既然死亡是一种幻象，为什么自我牺牲与遭人谋杀相比，前者会更受人尊敬呢？逻辑在这里能帮到我们吗？来看看以色列历史学家奥托·多夫·库尔卡（Otto Dov Kulka）的回忆录《死亡都市的景象》，他的童年是在奥斯威辛度过的。在书里他讲了个黑色笑话，说集中营里的孩子认为死后就会上天堂，还认为看守掌握着选择的权力，谁能被送进毒气室谁就能去天堂。这用逻辑能解释得通吗？

神秘主义和逻辑学看问题一刀切，那我们来听听幽默大师怎么说。这里有一些喜剧大师罗伯特·诗密尔（Robert Schimmel）曾讲过的笑话，他与癌症奋战了十五年（最后死于一场车祸）：

你能扛住多少，上帝就会给你多少。但他肯定是误会我了，我都要累死了。

牧师曾对我说："死亡并不是终结。"我说你能不能把这话告诉我叔叔，他1976年去世后就觉得自己已经死了，为此还举办了葬礼，现在还在地下埋着呢。

有朋友曾对我说，死亡是新旅程的开始。你确定？嘿，我想去冒个险，那先去死一下好了。然后像辣香肠披萨那样把自己挤进盒子，扔进坑里，埋上土烂掉。有人想一起来吗？

（以上均摘自cliffviewpilot.com）

诗密尔的笑话展现了我们对待死亡的矛盾态度：我们知道那是终结，很害怕，所以不希望那是终结。

在我看来，他说得最妙的是这条，这是我哥哥在确诊了白血病之后告诉我的："儿子患了癌症，我觉得糟透了，直到我也患了癌症。"

社会普遍能接受的观点是：我们不希望别人身上发生坏事。如果朋友生了病、丢了工作、失去了爱人，我们还说"还好没发生在我身上"，社会所有的负面压力就会倾泻而下，我们就没有朋友了。社会期待（尤其是对女性的期待）是为他人的高兴而高兴，为他人的难过而难过，即便自己身上有好事发生，也要尽量弱化这种喜悦。我们喜欢那些能满足他人愿望的英雄和圣人，但仔细想来，其实我们是希望自己的愿望能被满足。如果没人想满足愿望，也就没有人会崇拜英雄和圣人了，他们就没了市场。无须多言，有些人身患癌症但无钱医治，每次我们选择消费（比如买这本书），而没有将钱送给他们，都是将自己的需求置于他们之前。

但说到底我们都会死，如果一生只满足自己的愿望，未免太过狭隘。我们不是在假装关心别人，而是真的关心。为了孩子，我们不是一直都在牺牲自己的快乐吗？

但我们能付出多少呢？会为自己的孩子牺牲生命吗？如果他们患了癌症，我们愿意将疾病转嫁到自己身上吗？有些人会，但并不自知。如果要我想象这一情景，首先上帝一定不会允许，其次即便我能将自己想象成一个英雄、一个好爸爸、一个烈士，我也不确定这些幻想会不会真的在现实生活中发生。

所以说，诗密尔的笑话很妙，让我们与矛盾来了个面对面。我们会说："你不该那么说！你应该说宁愿自己得癌症，也不愿孩子患病。"但也有一些人会说："当然啦。"我又不是英雄，怎么会用自己的命去换别人的命。最多也就是用骨髓去救一下我哥哥，这还让我得了三天的流感。如果要用生命救孩子，比如说用心脏去治疗他的癌症，那我可能就笑不出来了。但之后我又对这个笑话有所领悟：无论是英雄还是烈士，他们都不是逻辑机器人，对世界漠不关心，只选对的。他们也不是神秘主义者，觉得世间万物皆为一体，送死也无所谓。正如罗丹（Rodin）在雕塑《加莱义民》中表达出的意思：英雄也会挣扎。他们也遇到过这样的矛盾，需要在自爱与爱孩子之间做出选择。所以我认为，他们比我们更能体会到诗密尔这则笑话中伟大的真实感。

这就产生了一个很重要的问题。就像我们在《圣尼古拉来访》中看到的，圣诞老人抖动的肚子像是果冻。这预示着果冻将成为我们生活中的一个矛盾点，对此萨拉·西尔弗曼[34]（Sarah Silverman）有一个不错的笑话："我正在舔男朋友阴茎上的果冻，突然意识到—'天啊，我变成我妈了！'"[35]

好吧，我是开玩笑的，这则笑话和果冻没什么关系，这则笑话的主题是性。

这则笑话很复杂，它有多层含意，要把它解释清楚就是毁了它。我就打算毁一下了，估计西尔弗曼不会在意的。

第一层含意和我们的母亲有关。母亲有性生活吗？一方面我们会想"呃……"对不对？只有在与以下两种女性相比时，母亲才是最可能有性生活的—处女和干瘪的老太婆。但另一方面，我们会去思考母亲有性生活这件事吗？我们知道肯定有这回事，最起码也得有过一次，但我们不愿去想这件事。如果非要将母亲和果冻联系起来，那她也是在用果冻做三明治。

笑话的另一层含意要从性感讲起。罗伯特·诗密尔会给你这种印象是因为他真的患了癌症，你忍不住会去想他就要死了，这让你很难过，也很恐惧。萨拉·西尔弗曼会给你这种印象是因为她很性感，只要你是直男或是女同性恋，这种性感就足以让你去想象她舔果冻的这个场景，这让你很兴奋。但之后她非要你去想象你母亲在做这件事，你只能强行阻止自己继续想象下去。实际效果就像是带着你的神经系统坐过山车。诗密尔利用的是我们面对一个将死之人的焦虑，而西尔弗曼利用的是一种矛盾的感情—一个故意挑逗的女人突然开始担心自己让母亲陷入一种不正常的模式。我们要用两种方式去看待她，一是性感尤物，一是焦虑的伦理哲学家。



在展示性感时，我们不会去想自己正在变老，也不会去想自己是不是在重复某种模式。在思索生命要去向何方时，我们一般也不会是在滚床单。当然了，舔果冻的和焦虑的是同一个人，我们既性感，又有自我道德意识。虽然平时并不自知，但看到比尔·克林顿一手举着香烟调戏莫尼卡·莱温斯基（Monica Lewinsky），一手操办福利改革时，我们还是很震惊。我们不过是在用道德谴责的方式麻痹自己，但这就是真实的生活—总统既喜欢香烟女人，也喜欢福利改革。有性生活的人都会有那么一刻，对人类的身体更感兴趣，对世界和平没有兴趣。如果你从来没有过这种经历，只能说你严重侮辱了床伴，而且很可能存在性功能上的障碍—因为太关心世界和平了，所以无心沉浸其中。我们的父母、父母的父母，甚至是摩西和耶稣—这取决于你信仰谁—都有过这样的经历，在那一刻，他们不会关心种族歧视、人类疾苦或世界和平。最佳的答案是什么呢？是逻辑吗？不，这个答案太不性感了。幽默既能让我们接受性的概念，也能让我们接受这种矛盾的

态度。

8 卡布先生的大黄瓜

通过诗密尔和西尔弗曼的故事我们可以看到，在性和死亡的问题上，幽默能将矛盾的态度处理得很好。并非所有的矛盾都可笑，也不是所有的笑话都有勇气直面人生的矛盾。对于第一个问题，凡是不好笑的矛盾，一般都是很好解决的矛盾。我可以抓起一个电脑键盘说：“嘿，看啊，这是个鸡肉三明治，让我浇点辣椒酱上去！”或是拿起一个鸡肉三明治开始打字：“快来瞧！我正写邮件呢！发送！”你会发现这一点都不好笑，而且很脑残。之所以不好笑，是因为没人关心这个问题，没人关心键盘到底像不像鸡肉三明治。如果你非要把它变得好笑，可以加点想象力，比如我们是一群特别饥饿的电脑呆子，不得已只能啃键盘，这种做法是把一些真实的矛盾的感情放了进去。

再比如说，一个欺负你的坏蛋抓着你的手，一边强迫你殴打自己，还一边大笑，问你为什么要打自己。只有他才会觉得很好笑，因为他在其中找到了一个矛盾点：受害人明明不愿意挨打，还是不得已挨了自己的打。我们并不觉得可笑，因为我们不是坏蛋，受害者的权利和欺凌的愉悦并不能构成矛盾。我不是说幽默不好，哪怕是最好的东西也可以拿来做坏事。我们可以用宽容应对屈辱，用交流应对谎言，用性应对羞耻，当然我们也可以用幽默麻醉自己，免遭困扰。

反倒是那些占领了道德制高点、自我麻醉了的人常常会对幽默的无情感到震惊。西尔弗曼曾在TED上发表演讲，会议的组织者克里斯·安德森（Chris Anderson）批评了她，说她讲得“糟透了”。之后他又稍作退让，说她的话需要适应，但自己并不想适应，因为她“取笑了智障”。那笑话究竟是什么呢？基本上是这样的：

我想收养一个智力有障碍的孩子，原因有三：第一，收养人很难找，但我可以做到。第二，我想给他很多的爱。第三，我真的很喜欢有他们陪伴。只是有一个问题，他们十八岁的时候不会离开家。如果一切顺利，你在八十岁的时候才死掉，那谁来照顾你六十岁的智障孩子呢？为此我想了一个好办法：我要去收养一个身患绝症的智障儿童。我知道，你们在想：谁会去收养这样的孩子呢？真正的好人就会。

表面上看，西尔弗曼是在取笑那些虚荣的社会名流，他们为了有资本吹嘘才收养了这些智障儿童。但在更深的层次上，她是在考问我们内心的矛盾，看我们对于变成好人抱有怎样的态度。

收养一个身患绝症的孩子就能变成好人，是吗？如果我是那个智障的绝症儿童，即便她的初衷再恶毒，我也会欣然接受。也许她的家很漂亮，也许打开冰箱就有吃的，也许还能玩秋千。大家都认为有同情心是一种美德，如果这个人还很谦逊那就更好了，但真正的答案是：不谦逊又怎样呢？还是拿刚才的例子来说，即便是炫耀，这份同情心也是有价值的。我们都希望自己网球打得好，皮肤保养得又好，但就算你的皮肤不好，网球打得好不就行了吗？如果在领养智障儿童和炫耀不去领养之间选择，我们会不会选择炫耀去领养，而不是炫耀不领养呢？我们能百分之百确定谦逊就是美德吗？如果领养身患绝症的智障儿童本身就是件好事，为什么做善事的人感觉不到呢？我们也希望看到别人好，但为什么在这种时候就非要去发掘别人的坏呢？收养这样的孩子是很困难的，如果她本人能意识到自己是在做好事，也许就能坚持下去。我们希望看到英雄谦逊，这样才不会自惭形秽。但如果他们太过谦逊，也就不会去当英雄。照顾智力有障碍的孩子很艰难，说人家像挑厨具一样挑孩子有些无理。为什么呢？我们不该那样挑孩子吗？实用主义者在领养前会预估一下被领养人未来的生活。修女离开舒适的修道院前往死囚室去感召犯人，这种行为很崇高，但她必须在上车前知道自己要干什么。如果她只是想吃根香蕉就一路开到了监狱，那谁都感召不了。如果你想要帮忙，就得清楚自己要干什么。



萨拉·西尔弗曼对智障承受的痛苦表现得冷血无情吗？他们有没有承受痛苦还有待商榷，即便他们真的很痛苦，我们正确的态度应该是什么？哭哭啼啼？智障喜欢看哭哭啼啼的幽默吗？实际上，大多数人

对这个群体的态度都是假装看不见。我们到底是怎么看待他们的？如果做手术的外科医生是个智障，我们会高兴吗？肯定不会。如果婚姻出了问题，婚姻咨询师是个智障，我们能接受吗？肯定不能。虽然TED的组织者不喜欢“取笑智障”，但他从未邀请过任何一个智障来做演讲。所以他真的喜欢这些人吗？我打赌会有很多这样的人愿意来演讲！在台上信步游走，废话连篇，台下还一片叫好，这样的事谁不愿意干呢？我们对待智障和聪明人的态度颇为矛盾。如果上司是个白痴，我们可以和同事一起尽情取笑他，但如果他患了癌症，我们的态度可就不一样了。即便这病是他自找的，比如他总是喜欢吃汉堡，或是非要待在空气质量很差的城市里，即便是这样，我们也不能拿他开玩笑。如果上司的智商真的有问题，我们也不能取笑他，准确地说，是不应该因为他智力上的残障而去取笑他。当然凡事都有个度，我们都遇到过那种把别人蠢哭了的老板。

我们对智障的感情很复杂，对是否承认自己想当好个人也很矛盾。耶稣曾指责法利赛派的人公开行善，并告诉自己的教众行善要秘密进行，行善是要炫耀还是要谦卑，他要大家自己选择。西尔弗曼的言辞同样有振聋发聩的效果。在面对人生矛盾—比如我们想让别人觉得自己好，但不想成为那种想让别人觉得自己好的人；我们关心智障群体，但不想去思考他们是智障这个问题—的时候，我们通常的反应是分散注意力，熟视无睹。西尔弗曼没有用花言巧语或伦理妥协的方式来掩盖这种伤痛，而是用幽默将这种矛盾表达了出来。一位电视台总监曾就强奸题材的幽默对我说：“你说世界上哪有人会觉得强奸题材的幽默好笑呢？”其实我可以这样回答她：“你可以去看看萨拉·西尔弗曼的这则笑话：‘我曾遭到医生的强奸，对一个犹太女孩来说，这真是喜忧参半。’”TED的组织者曾说：“这种取笑智障的幽默需要让人适应，但我并不想适应。”为什么在死亡、性和痛苦的话题上，大家都开不起玩笑呢？显然，他们都没有幽默感。

大肆嘲笑他人的痛苦就是冷血，报以同情的微笑就可以接受。我有个朋友，他最喜欢的笑话是：“世界上有两种人—开心时不会哭的人和开心时会哭的人。不哭，是因为不想让看到自己流泪的人难过。哭，是为那些没哭过的人难过，因为他们从来都没有这样高兴过。”也许那些从未不合时宜地发笑的人，也从未真正笑过。[36]

《玛丽·泰勒·摩尔秀》[37]中有一集大卫·劳埃德（David Lloyd）的作品，叫“笑对死亡”，这一集反思了我们对于幽默的态度。剧中有个滑稽小丑在参加游行时装扮成了花生皮特的模样，不料被一头凶猛的大象踩死了。娄·格兰特（Lou Grant）和穆雷·斯劳特（Murray Slaughter）大笑不止，玛丽（Mary）感到非常震惊：“都死人

了。”作为一名保守的信教女性，她从小就学会了面对他人的不幸时应如何反应。显然，在这种时候大笑是很不合适、很残忍的行为，因此她斥责了这两位漠不关心的同事。娄向她解释：“我们嘲笑死亡，是因为总有一天死亡会来嘲笑我们。”他的话起了作用，玛丽觉察到自己轻视了朋友。之后在小丑的葬礼上，牧师歌颂了小丑的一生，虽然他尽力想显得幽默，但其实完全不好笑：

“滑稽小丑给无数人带来了欢乐，无论大人还是孩子都会铭记他所扮演的角色：花生皮特、哎呀呀先生、香蕉比利，以及我最喜欢的角色—哟呼阿姨。”

就在这时，玛丽憋不住笑了起来，她想起了小丑扮演哟呼阿姨的样子—转过身来灯笼裤上打着“剧终”两个字。在之前的剧情里，穆雷曾提到过小丑应该穿着这身衣服下葬。

牧师继续说：

这些角色带给我们的不仅仅是欢笑，还有更深层次的东西。大家还记得哎呀呀先生和他那句经典台词吗？他的对手卡布先生（Señor Kaboom）用一根大黄瓜把他击倒了。哎呀呀先生总是自己站起来，掸掸身上的灰说：“有没有伤到福福[38]？”人生也是如此，我们时不时也会跌倒，但只要我们能像哎呀呀先生一样简单、勇敢、诚实地去面对就好。小丑先生向我们索要什么回报了吗？也没有。用他自己的话来说，他的追求无非就是：“唱着歌跳着舞，来点小酒脱个裤。”

在这段蹩脚的演讲中，玛丽一直绷着不让自己笑出来，但最后还是让牧师看到了，点了她的名字：

你很想笑对不对？别憋着，笑吧，大声笑出来。看到了吗？这才是小丑先生最喜欢的，他就是想让人笑，他不喜欢眼泪，非常不喜欢，他讨厌看到别人哭泣。亲爱的，来吧，笑起来。

这时玛丽流下了眼泪。

“笑对死亡”这个故事告诉我们，要将幽默的哲学写清楚是很困难的。一旦我们意识到幽默能成为问题的合理答案，它就会变得合情合理，我们就再也笑不出来了。

还有一件事也很搞笑，葬礼的目的是要人感受到悲伤的气氛，但在大庭广众之下，玛丽很难感受到这份悲伤。那为什么还要办葬礼呢？既然悲伤的情绪令人窘迫，为什么还要有这样的纪念仪式呢？为了纪念性爱，为什么要举办毫无性感可言的仪式呢？为了解释幽默，为什么要写一本一点都不好笑的书呢？蒙提·派森（Monty Python）[39]奶酪店的故事就讲述了这种社会角色和真实需求之间的矛盾。故事从一个上层阶级的顾客向中产阶级的奶酪店店主买东西开始。他问了很多奶酪的品种，店主都说没有，这让我们不禁怀疑他虽然开着奶酪店，但可能根本就没有任何奶酪可卖。

顾客：委内瑞拉海狸奶酪有吗？

店主：今天没有，先生。

面对这样愚蠢的要求，店主将手一摊，好像是知道了自己要陪着顾客玩似的，但他没让对方知道他知道这件事，所以做出了这样的回答。顾客还以为自己问到了点子上。

顾客：（停顿了一下）嗯哼，那有没有切达奶酪呢？

店主：这个嘛，没什么人来买，先生。

顾客：没什么人……这可是世界上最受欢迎的奶酪！

店主：在这儿并不受欢迎，先生。

顾客：（稍停了一下）那这里最受欢迎的是什么？

店主：艾尔切斯特奶酪，先生。

顾客：是吗？

店主：是的，它在庄园主和乡绅间极为流行。

顾客：是吗？

店主：这是我们卖得最好的，先生！

顾客：好吧，呃……叫艾尔切斯特，是吗？

店主：是的，先生。

顾客：好吧，那你有货吗？（其实并不想买）

店主：让我看看，先生……没—有。

顾客：你这不是奶酪店吧？

店主：是本区域内最好的！

顾客：（恼怒）请你用逻辑给我解释一下，这结论是怎么得出来的。

店主：这里特别干净，先生！

顾客：是啊，连奶酪都没有……

店主：（欢快地）您还没问我有没有林堡干酪呢，先生。

顾客：你有吗？

店主：也许……

顾客：把那该死的布祖基琴关上！

在之前的剧情中，顾客曾被问到布祖基琴有没有吵到他，当时他回答说没有，还说“喜欢各种各样的舞曲音乐”。在之前的对话中，这恼人的音乐一直在背景中飘荡，积聚的怒气最终爆发了。

店主：我早就问过您了，先生……

顾客：（缓慢地）你有没有林堡干酪？

店主：没有。

顾客：早该料到了，真的。我有个问题，可能一开始就该问了。来，告诉我—

店主：您说。

顾客：（一字一句）你店里到底有没有奶酪？

店主：有，先生。

顾客：真的？

（停顿）

店主：不，不是真的，先生。

顾客：你什么都没有。

店主：是的，先生。一块都没有。我是在故意浪费您的时间。

顾客：这样的话，对不起了，我得一枪崩了你。

店主：好的，先生。

（顾客掏出一把枪击倒了店主）

顾客：真是浪费人生。

这个故事明显是在嘲讽英式的沉默寡言和阶级特征，顾客太彬彬有礼，不想和中产阶级店主发脾气，中产阶级店主也没法直截了当地让顾客滚蛋，而是以一种被动的、约定俗成的社会规则进行反击，故意浪费他的时间。当然，故事还有其他含意，奶酪也就是牛奶，是一种婴儿式的满足。无论是在阶级观念根深蒂固的英国，还是在阶级观念比较浅薄的美国，社会规则都让人很是沮丧。我们想要点牛奶都得不到，打了半天哑谜后气得想把所有人都杀掉，因为大家都很不开心。



奶酪店的故事很明显地反映了一战和二战中消亡了的欧洲文明。

托马斯·曼的《魔山》将战前的欧洲比作一家肺结核疗养院，里面的人都在讨论应该看重信仰还是理性。但奶酪店的故事讲得更为深入：欧洲文明已经变成了一曲死亡之舞，人们被束缚在连自己都不相信的角色中。店主知道自己没有奶酪，顾客也知道自己买不到奶酪。没人感到快乐，大家都是为了做而做：牧师布道，那些话连他自己都不信；国王们四处奔波施政，但所有人，包括他们自己都不相信自己；大家都在敷衍了事，最后大家都受不了了，就开始自相残杀。

真的是这样吗？不，原因还要更复杂。在有记载的版本中（这一版我是从网上找到的），奶酪店店主回答的是："是的，我没有奶酪。"然后顾客说："好吧，我再问你一次，如果你还说没有，我就要开枪打你了。"店主说："好的。"顾客又问了他一次，店主说没有，他没有奶酪，顾客就把他打死了。

蒙提·派森这是在提倡以暴力解决问题吗？第二个略微不同的版本是我在《巨蟒鞋带与手帕》这张唱片（1973年）中找到的。尽管店主知道会挨枪子儿，但还是承认自己就是在故意浪费顾客的时间。

顾客：告诉我，你到底有没有奶酪？

店主：好的，先生。

顾客：我再问你一次，如果你回答没有，我就一枪击穿你的脑袋。来吧，你到底有没有奶酪？

店主：没有。

顾客：（开枪）真是浪费人生。

为什么店主承认没有奶酪呢？可能到最后他宁可因为说真话而死，也不愿再撒谎。或者他就是傻得可以，以为对方根本不会开枪。再或者他开店却不卖奶酪，为的就是以这种方式死去。

为什么说幽默和神秘主义类似呢？这种不合时宜的笑可以给我们提供答案。为了不跌入泥沼，或者说为了能主动跳进泥沼，我们应当说些什么。不是我吹嘘（至少是以真实的、别人能察觉到的方式吹嘘），幽默是无限的。笑话一旦加以解释就不再好笑了，还会让人特别尴尬。这点其实很有意思。逻辑的愿望是能将所有问题一次性解决。总有一天我们能了解所有的事，能将我们的所思所想全都说清楚—逻辑为我们设计了这样一个终结，但幽默是没有终结的。即便你能建立起一套幽默理论，我们照样能在理论中找到笑点。不单单是一种可能性，这真是个挺好的主意。比如："我明白了。以前我会觉得萨拉·西尔弗曼关于智障的笑话以及诗密尔关于小孩子得癌症的笑话不合时宜。但现在我明白了，萨拉·西尔弗曼其实很喜欢智障，而诗密尔也只是在开玩笑，他才不想让儿子得癌症呢。那些看似冒犯人的幽默其实并不是在冒犯人，只是以一种更微妙的方式接近矛盾本身。"根据这一点，我们还可以再编一则笑话："其实我并不是在开智障的玩笑，而是想解释给他们听。"即便我们已经把笑话分析给毁了，也完全可以放松心态，不合时宜地再笑一次。

我觉得解释笑话很傻，解释就是毁掉它们。解释的过程又不好笑，明明是一本讲圣诞老人的书，里面却塞满了各种关于癌症、排泄物、果冻、性器官的哲学理论和笑话，说起来这点还是挺搞笑的。但也有可能是因为我这样提了，你才觉得好笑。

9 痛苦是幽默减去了时间

很幸运，美剧《生活大爆炸》中就有一个场景在讨论本书中的主题：科学和理性主义究竟能不能，或是能在多大程度上对人生给予解答呢？主人公谢尔顿·库珀（Sheldon Cooper）是个傲慢且冥顽不化的物理学家，他的女朋友艾米·菲拉·福勒（Amy Farrah Fowler）是个神经科学家，非常爱他。二人在加利福尼亚理工学院和朋友一起吃饭的时候，就物理学和神经病学的问题争执了起来：

谢尔顿：大家好。

莱纳德：嘿。

谢尔顿：我把艾米带来了，让她看看我的工作。

艾米：对于理论研究来说，你做得很不错。

谢尔顿：我怎么好像听出了一点屈就的味道？

艾米：对不起，是不是我没说清楚？我是说和神经生物学在现实世界中的应用相比，物理学该怎么说呢？嗯，微不足道。

莱纳德和霍华德：哇哦！

谢尔顿：你是说巴宾斯基（Babinski）这样的神经生物学家，能和克拉克·麦克斯韦（Clerk Maxwell）或是狄拉克（Dirac）这样的物理学家相提并论吗？

艾米：我就直说了。巴宾斯基能把狄拉克当早饭吃了，然后拉出克拉克·麦克斯韦来。

谢尔顿：你把这句话收回去。

艾米：不要。我和同事正在绘制神经基质图，它能促进全球的信息处理。研究既对认知处理有要求，又包含了科学探究，由此可证，我们的研究在认知序列上更高端。也就是说，这样的研究比他的高

级，由此可推断，也比你们的更高级。

莱纳德：对不起，我的脑子还停在拉出克拉克·麦克斯韦那里……

谢尔顿：不好意思，但是大统一理论能解释一切事物，由此可证，物理学也能解释神经生物学。

艾米：是的，但如果我能成功，就能绘制并再现出你研究大统一理论的过程，所以你的成果也要纳入到我的范式中。

谢尔顿：真是卑鄙的心理主义，早在19世纪90年代戈特洛布·弗雷格（Gottlob Frege）就揭示了这一点，这根本是胡说八道。

艾米：看来我们陷入了僵局。

谢尔顿：我同意。我要立即终止我们的关系。

艾米：同意。

谢尔顿：有任何异议吗……

所有人：没有，没有。

谢尔顿：那么立即生效。祝好，艾米·菲拉·福勒。

艾米：祝好，谢尔顿·库珀。

霍华德：女人啊，和她们过不到一块儿去，也回答不上她们的各种假设。

谢尔顿：上帝保佑。

这个场景抓住了一个矛盾点。一方面物理学好像能解释生物学，另一方面生物学好像又能解释物理学。从知识的角度看，我们进退两难。而作为编剧，我是从幽默的角度切入的。它和神秘主义有相似之处：不否认矛盾，而是将矛盾当作生活中的一部分。它和逻辑也有相似之处：没有沉醉在矛盾之中，而是跳出来对矛盾的双方进行批判。我们可以看到，谢尔顿和艾米的视角都被限制住了，他们都忽略了对方的立场。就像是男女朋友因为情感关系打架，他们既想保持各自的独立性，又想维持这段关系。

希望这个幽默剧还能给你带来另一样东西，那就是欢乐。可能是因为我们从紧张的矛盾中松弛了下来，也可能是因为我们很享受这种思维蹦来蹦去的感受。无论如何，幽默能让我们接受、整合矛盾的自己，并与之为伴。

在这集的结尾，谢尔顿和艾米平息争执并复合了，这是典型的喜剧结局。过去的幽默剧经常以婚礼作为结尾。他们要融合成一个大整体，既包括二人之间的融合，也包括个体内部的融合。

幽默和欢笑在神经生物学上都与嬉戏系统（play system）相关，神经科学家雅克·潘克塞普（Jaak Panksepp）发现人脑中的一部分进化结构可向前追溯到鼠类。鼠类也喜欢相互挠痒，一起嬉戏，一起欢笑。[40]那么鼠类笑的是什么呢？也许是在“我要去咬那只老鼠”和“那只老鼠要来咬我”之间挣扎。嬉戏是一种快乐的相处模式，但是占上风的和占下风的（或是占上风的老鼠和占下风的老鼠）要快速交替才行。科学家对此有过研究，两只老鼠打架，一方获胜的概率不会超过70%。超过这个比例就不是嬉戏，而是碾压了。

幽默也是一种嬉戏，是两个人相互交替着占上风，交替着输赢。只不过我们嬉戏的内容是对立的观点，是矛盾的两方面。这种迅雷不及掩耳之势的上下切换让人发笑。这是在我们做得好的情况下，如果处理不好就会变成思维上的碾压，就相当于我强迫你用自己的观点殴打你自己，还问你为什么不停下来。



幽默与神秘主义很相似，它们都能接受矛盾，能在不否认任何一方的情况下，将二者融合成一个更大、更易于接受的整体。幽默与逻辑也很相似，都具有反专制的特性。[41]它们都能将矛盾指出来，并给我们批判的工具。但对于逻辑而言，幽默更鼓励我们谅解并接受自己的局限性。因此，幽默可谓是解决神秘主义和逻辑之间分歧的一剂良药。

生而为人，我们的一大任务就是让情感与认知、心灵与思维相结合。之前讨论的辩证法都是在智力层面上进行的，在情感层面上也有类似的讨论。换句话说，一个关于个体融合的故事是由两个小故事组成的：一般我们讲的都是思维如何处理矛盾，然后与情感融合。但从情感的角度来看，这个故事就是关于我们如何化解创伤的，它同样也与幽默相关。

心理学家玛丽·安斯沃思（Mary Ainsworth）提出了一套研究依恋障碍的方法，称为成人依恋研究。这套方法以一种准确而幽默的方式回顾过去经历的创伤，进而展开心理安全感诊断。

临床医生会让病患回顾自己的过去，对童年的创伤进行描述。他们把没有安全感的人分为两大类—冷淡型和专注型。冷淡型会否认过去发生过的事，他们会说：“很正常！”“挺好的！”“我的父母挺好的，

你还想让我说点什么？”而专注型的人则会突然勾起关于创伤的回忆：“我妈妈说我肥，这又不是我的错！我就是情绪紧张而已！但她一直说我肥！而且还不断给我塞吃的！她到底想让我怎样？”在我看来，专注型的人和神秘主义有些相似，他们都不按理性思考。冷淡型的人则与逻辑有相似之处，就好像自己的生活在别处，把自己的过去看成一个需要解决的问题，在心理上离间得很远。这两类人一类太重逻辑，一类太过神秘主义，他们不会用客观而幽默的方式描述出自己的问题，也找不到自我谅解的方法。他们不仅自己有依恋障碍，从统计学上看，他们抚养的孩子也会面临同样的问题。精神学家丹尼尔·西格尔（Daniel Siegel）指出，依恋研究的目的是平衡右脑的自传体记忆（autobiographical memory）和左脑的言语功能。这是一个左右半脑融合的过程。专注型的人一下就被右脑中的情感控制住了，无法与言语功能很好地结合起来。而冷淡型的人完全是在用左脑回答问题，全然不顾及右脑的感受，无法调用自己的情感功能和自传体记忆。

在智力的层面上，我们想去理解，为此陷入了理解和不理解、相信与不相信的旋涡。在情感的层面上，我们需要攻克的是安全与危险之间的矛盾。我们需要安全，但其实并不安全。我们希望能安全地探索世界，但也要考虑那些真真切切的危险。到底是安全还是危险呢？这并不是认知层面上虚无缥缈的问题，无论是禁欲主义者还是歇斯底里的病人，这是每个人生活中都要回答的问题。幽默给出的答案让我们欢乐，让我们成长，让我们谅解自己和他人。

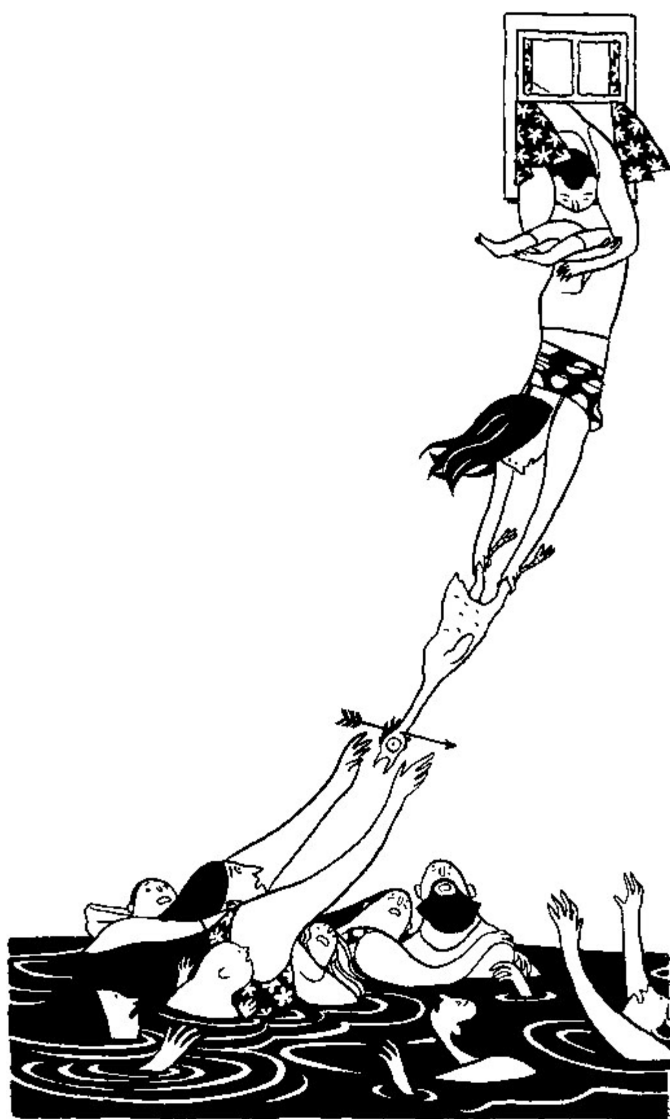
智力层面上的“矛盾”就是情感层面上的“创伤”。我们之所以感到挣扎，是因为期待与痛苦的现实之间存在落差。

我们可以将人类历史视为一个人在极漫长的一生中的自传。它并不神秘，而是实实在在的，文化就是一个通过学习超越个体的过程，它能将个体历史转化成群体记忆。

如果将人类文明看作是一个终生学习的过程，那么这条路就是由逻辑和神秘主义这对矛盾体组成的。作为一种文化主体或是一个种族，我们会记得那些曾经遭遇过的苦难，这也就是心理学家所说的“依恋紊乱”。儿童会因遭受虐待而产生依恋紊乱。由于依恋的对象是那些会产生伤害的东西，所以我们既会趋近它，同时又会远离它。虽然听起来很疯狂，但两种行为是可以并存的。一旦有情况发生，我们就会被撕成两半。这就是矛盾，我认为唯有幽默能够治愈它。

在生命走到尽头的时候，西德尼·摩根贝沙曾说：“为什么上帝要惩罚我？就是因为我不相信他吗？”无论世界的尽头是上帝，是别的

什么人，还是人类追逐善的能力，只要我们在成长，就必然会伤很多次心。幽默是我们自我谅解的手段，它能将我们的心重新拼凑起来，如果运气够好，未来还能变得更加坚强。



LIFE



第四部分　人生

10 沦为荒诞

但是圣诞老人究竟存不存在呢？

在我看来人生充满了各种矛盾，我们已经了解了逻辑、神秘主义和幽默这几种解决矛盾的方法，其中幽默是最好用的。幽默能对不同的部分进行整合，在人与人之间达成谅解。它能为我们带来欢乐，少些死板，多些活力。对于人生中无可避免的矛盾，幽默能给我们指出一条明路。对一部分人来说，圣诞老人就是这样的矛盾。要想知道圣诞老人究竟存不存在，我们就要带着幽默感来看这个世界。

但这不就是归谬法吗？一个人存不存在怎么能由幽默说了算呢？

让我们来检查一下。

首先，并不是所有幽默都能解答存在的问题。幽默有的残酷，有的轻浮麻木，有的带有种族色彩[42]。我们需要的是那些好的幽默。其次，要判断存在与否，幽默并不是唯一的途径，我们还有其他方法，比如敬畏、关怀，甚至是“跳舞”。只是好的幽默确实有这种能力。

即便有了这些条件，又怎么能以好不好笑判断存不存在呢？这种问题不应该是很沉重的吗？我说的沉重不是指字面意思，轻如枕头也是存在的。那么幽默是怎样运作的呢？

我认为要判断存在与否，取决于你想如何度过一生，意识到这一点，问题就好解决了。“判断是否存在”和“决定要去做什么”看似是两件事，实际就是一件事，那就是度过一生，它只与我们看问题的抽离程度相关。比如我回家晚了，太太会吼我，我也会吼回去，说她老是吼人。退一步看，我会问自己：“为了这种事值得和太太吵架吗？”再抽离一点看：说她老是吼人公平吗？是不是太“损”了呢？再抽离一点看：“公平”或“损”存在吗？我能感到太太的怒气正在往我脖子上喷，这时如果我一边打着架，一边还思考公平问题，那就是说我在生活的同时也在评判生活。

所以说，我们可以把判断存不存在和好不好笑联系起来，这是讲得通的。一开始我只是想知道怎样把塔米、塔米的儿子还有我儿子联

系起来，之后开始思考圣诞老人的问题，进而开始考虑要用什么方法解决矛盾，最后又评判起好不好笑的问题。我就是这样与矛盾搏斗的，这就是例子，或多或少我都会抽离出来看问题。

要想更好地理解，不如从反面看这个问题。假设有位哲学家叫Q，他认为存在与否和家庭矛盾没有关系，和隔壁邻居没有关系，和我面对它的态度也没有关系，事物存在与否只与科学有关。如果你不信或是理解不了，那就是傻，就是在自欺欺人。要是从这个角度看，只有最新的物理学理论认定的实体才是存在的。根据Q的理论，他本身就是不存在的，意义也是不存在的，好与坏也是不存在的。世界上只有量子场是存在的。那你说谁是对的呢？是我还是Q呢？

首先，Q的理论很难反驳。如果你舍弃节操投入Q的门下，他会教给你一套辩论的方法，让你永远不会败在他人嘴下。首先，你需要问问科学家最新的理论是什么。别担心，根本不用搞明白，只要会复述出来就行了。假设他的回答是量子场。[43]现在有个人来问了：x存不存在？如果x是量子场，就说存在，反之则不存在。又有个人来问了："你存在吗？"可以回答："不，我只是量子场。"如果对方问："你想了解存在与否的这种愿望存在吗？"可以回答："不过是量子场。""那我们之间的谈话呢？""是量子场。""你关心这个干吗？""因为是量子场。"其实根本不用听对方说了什么，答案都已经准备好了。但这样回答照样会出问题。

如果没人能证明你是错的，那也不代表你没错。即便是在辩论中获胜，也不能证明你就是对的。精神病专家威廉·詹姆斯有一则很出名的逸事：他曾经有个妄想症病人总觉得自己已经死了，专家就问他："死人会流血吗？"病人回答不会，于是专家拿手术刀在他手臂上划了一个小口子。看到血滴滑落时，病人非常震惊，说："我真是罪孽深重，死了还会流血！"自闭的人会有选择地看待其他事物，除了治疗没有其他康复的办法。唯我论者称自己是唯一的存在，当然这是错的。虽然我没法证明，但我确实是存在的！如果唯我论者一直这么招人讨厌，搞不好我真会杀掉他。但即便是到了这一步，他也不会相信我是存在的，再之后呢，他就死了，也没法在一旁证明我是对的（半死不活的时候就不知道了）。我没办法说服他世界上还有别人存在。但无论是我、你还是这个需要解决的问题都是存在的，这个我能打包票！

为什么我这么肯定呢？反过来想想吧。假如你不存在，就不需要了解科学，也不需要辨明存在与否，连你自己都不存在了。我们只有量子场，量子场是不用考虑存在问题的，它们还有自己的事要做，比如保持波动什么的。如果其他人不存在，就不用在意他们说了什么，

也用不着告诉他们你的想法。如果亟待解决的问题不存在，就不用去了解科学，再深的科学洞见也就没有意义了。所以说，至少有三件事是存在的：你、我以及悬而未决的状况，比如尚未解决的问题和还需完成的工作。

那么一切事物都是存在的吗？不可能，那些未解决的问题和还需完成的工作有时需要我们改变自己的存在观。曾经有人认为天花女神是存在的，但天花是由天花病毒引起的。和不信女神的人相比，信女神也没能让孩子远离疾病。奥图·纽拉特（Otto Neurath）是20世纪初的哲学家，他创造了一种世界通用的象征语言，提出了一个认知形象—纽拉特的船。根据他的理论，人类就像是在广阔海域上航行的水手，造船使用的不是木头甲板而是信仰。在航行中我们没法靠岸，所以没法将不喜欢的信仰全都替换成新的，但可以改造。比如，我们对信仰女神这件事很不爽，她保护不了我们的孩子，朝拜又需要花很多钱，那就可以把这块甲板卸下来，把相信是病毒引起天花的新甲板装上去。

我认为某种事物存在，是因为它在生活中有参照物，并不是说你一定要稀里糊涂地接受一些很扯的东西，比如种族歧视什么的。生活中很多东西都在自我批判和变化。如果你认为个体和整体文化都应当戒掉圣诞老人，就不必非要接受他是存在的，因为人和文化都是在变化的。换个角度看，如果你认为某种事物是存在的，但又看不太清它位于船的什么位置，想拆也拆不下来，那么它就是存在的。

在地球之外，很难想象出我们还能航行到什么地方去，那么地球就是存在的。在这艘信仰之船航行的时候，很难想象能扔掉某块板子，那么根据纽拉特的观点，科学认定的实体是存在的，而人是认定的主体，所以人也是存在的。需要解决的问题、完成的工作不论是好是坏，也是存在的。[44]如果把这些板子都拆走，船就航行不下去了。如果把相信“某物比某物要好”的板子拆掉，人就会死掉，真的，因为他不会相信吃饭比挨饿要好。

如果按照纽拉特的这条路，我们最终都会选择去相信病毒，不信天花女神。既然你不想死，就要承认危险是存在的，要对因果、时间、空间这些因素多加留意。如果你想要玩具，就要知道它们都是由工资低廉的中国工人生产出来的，不是圣诞精灵从北极运过来的。如此说来，圣诞老人不存在。

证明完毕。

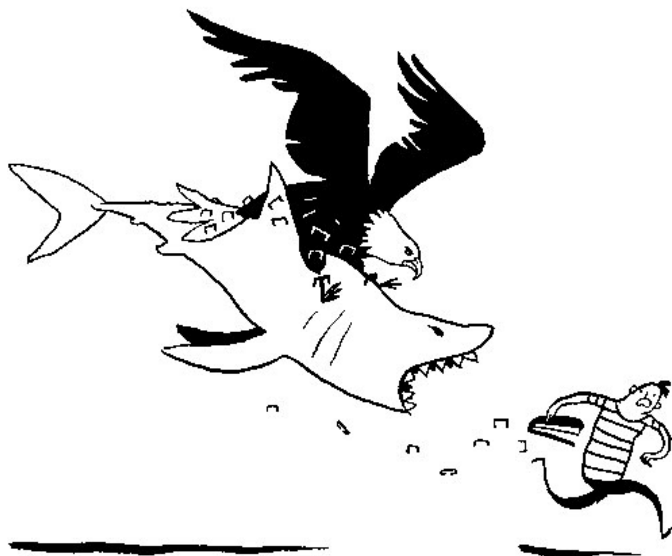
除非我们还有更明确的目的。世界上有这样一群人，他们为了政

治诉求、宗教目的和美学目标宁愿挨饿至死，因为他们的目标比肉体痛苦更为重要。在他们眼中，航行顺利的标准和别人不同，船算不算好的标准也和别人不同。中世纪有一些基督徒认为我们的身体就是魔鬼设下的陷阱，所以他们自然也就没有科学信仰。同样地，如果你不在乎死活，我们很难说服你相信天花病毒。如果你并不看重效用最大化，更重视圣诞节的氛围，重视礼物，我们也就很难阻止你相信圣诞老人。

在纽拉特的概念中，我们既是导航器又是船体，但凑近看很难找到二者的分界线。如果你对生活有目标，船体就会选择哪些信仰是真的，这时二者就合为一体。但如果既要船体选择什么是真的，还要选择什么是重要的，重要性还在随着时间和地点变化，那么船就会迷失方向。如果以目标论成败，成败论存在，那我们只能自己决定什么存在、什么不存在了。

关于导航器和船体的问题还可以再深入一步。法国哲学家笛卡尔的二元论学说认为，人类都是有两面性的。他观察到我们身上存在着截然相反的属性。我们既自由又受禁锢，既相信道德又相信科学，既（希望）不朽又（希望）平凡。这就像盒子里关着一种动物，既能飞又不能飞，既有牙又没牙。打开盒子一看，发现是一只鹰和一条鲨鱼被订在了一起。也许人的矛盾性就像鹰鲨一样，不过是两种不同的东西订在一起罢了。这种观点可以追溯到古代的诺斯替主义[45]，他们认为身体是囚禁灵魂的坟墓，只不过笛卡尔的二元论认为我们是由“思维”和“肉体”组成的。这就像把飞鹰和游鲨订在一起一样，自由的思维和迟钝的肉体也被捆绑在了一起。

难道我们都是鹰鲨？这想法太奇怪了。平时也看不出我们是两种不同的东西搅在一起了啊。就我所见到的来看，思维不会疼，只有头会疼。饥饿感代表着对食物的渴望，笛卡尔认为这种关系是随机的，但他说的并不正确：如果硬要将饥饿感和饱腹联系在一起是说不通的。即便我能感觉到分裂，比如生气的同时又想保持冷静，或是正在节食却想吃冰激凌，再或者是困得不行还想把书读完，虽说这些都是分裂，但都不是纯肉体与纯精神之间的分裂。无论是情感、情绪还是生活习惯，这些都介于精神与肉体之间，单靠哪一样都不行。



那么做母亲是肉体层面还是精神层面的事呢？在过去，无论是不是亲生的，做母亲在肉体层面都会受到影响。如今人们可以选择体外受精、代孕和领养等方式，做母亲更像是一种自我定义，是一个精神层面的过程。但如果有人领养了孩子，却拒绝将自己定义为母亲，我们可以说她的情感已经转变成了实体行动，为的是在更高的精神层面上克服这一问题。假设我们有这样一种科技，可以选择有几条腿几个头，选择长卵巢还是睾丸，还能改变眼睛接收电磁波的频谱范围，这些都能通过一套电脑程序实现，我们只要简单地按几个按钮就好，这时肉体器官才是由精神决定的。

当然，所见并不一定为真，就算我们的直觉是错的，思维和肉体就是粘在一起的两种东西，那究竟是怎么做到的呢？打开这本书，精神上的欲望会促使你的肉体翻动书页。光子从书页上反弹到你的眼中，这是一种物理变化，但会引起你的思维变化。鲨鱼和老鹰是怎么粘在一起的呢？被订上的，毕竟它们是两个实际存在的物体。但你要怎么把精神这种没有实体的东西和肉体这种有实体的东西粘在一起呢？如果有一种胶水能将实体和非实体粘在一起，那么它本身必须既是实体又是非实体。如果真的有这种东西，为什么不说我们就是这种胶水做的呢？虽然笛卡尔提出了“松果腺理论”，但大家都认为这样说不通。

解决了鹰鲨这只怪物，我们再返回来看看纽拉特的这艘船。

纽拉特认为我们生活中的行为和信仰是一个方程式中的两个变

量。哪种信仰更有可能带来成功，我们就会选哪种。方程式中还有另外两样东西：我们要去哪儿，以及我们是谁。生活并不仅仅是探索未知，我们本身就是未知数。船上的水手并非一成不变，他们也在变化。我们在宽广的海洋中寻找答案，我们信什么、要什么、是什么也随着航行在不断改变。

这并不是思维与大脑的混合体，这就是人类的大脑。

因此，“圣诞老人存不存在”的问题，其实就是“你愿不愿意将现在的大脑替换成相信圣诞老人存在的大脑”。

但这个问题太难了，我们要怎样回答呢？

11 脑半球中的圣诞老人

首先，我们要找来一群不同的人，问问他们有什么感受。大脑之间会有区别吗？根据多种不同的衡量标准，人类的大脑差别迥异。优势半球（hemispheric dominance）就是标准之一。悖论和矛盾使我们的信仰数量翻倍，这种翻倍并不是为了吹牛，它已经镶嵌在我们的身体中，成为我们的大脑结构。我们有两只眼、两个肾、两个睾丸或卵巢，以及两个脑半球。它们一左一右，由一群名为胼胝体的组织连接着。中风病人的例子告诉我们，两个脑半球的功能截然不同。吉尔·博尔特·泰勒（Jill Bolte Taylor）曾是一名脑科学家，一场凶险的中风摧毁了她左脑半球中的一大片区域。但凡事有利也有弊，虽然她再也说不出话来，但就像威廉·詹姆斯的笑气之旅那样，她从此能够感受到无尽的平静、美好和善良。一切事物都融合成了一体。如果有一天她的左脑恢复了健康，至少可以去TED上这样讲：

右脑半球掌控着现在，就是此时此刻，这个半球通过画面来思考，通过肢体动作来学习。信息会以能量的形式流经所有的感官系统，将当下的形态、气息、味道、感受和声音汇聚成一幅巨大的拼图。右脑半球能将我和周边的一切能量连为一体，也能将每个个体联合成一整个人类大家庭。就在此时此刻，我们都是这颗星球上的兄弟姐妹，我们能让世界变得更加美好。就在此刻，我们是完美的。我们是一个整体。我们如此美好。

听起来和《奥义书》的内容完全相同，只不过她是从另一个角度分析神秘主义的。看来神秘主义者都关闭了自己的左脑，光用了右脑。如果真是这样，那么支持逻辑的人就是关闭了右脑，光用了左脑，擅用幽默的人则是两个脑半球结合使用。当我们指责神秘主义者愚昧专制，控诉支持逻辑者冷漠僵化时，就是在对两个脑半球的不同功能进行评估。因此，如果你想知道圣诞老人究竟存不存在，要做的就是：首先，平衡好两个脑半球的关系，找出最佳结合点，看看在这种脑部状态下的人究竟相不相信圣诞老人。

那这个最佳结合点究竟是什么呢？在《主人与大臣》一书中，精

神病专家伊恩·麦吉尔克里斯特（Iain McGilchrist）将右脑半球比喻为君主，将左脑半球比喻成为君主服务的大臣。右脑半球会派左脑半球去完成任务，而左脑是很擅长完成任务的：它会将事物分成若干容易掌控的小块，分别给它们下好定义，忽略掉隐含的背景含义，以规则来控制它们。在麦吉尔克里斯特看来，这就是最佳结合点，但在西方历史发展中曾起过变化，作为大臣的左脑半球误以为自己才是主人。斯克鲁奇因为无法为之提出一个功利的理由，所以不相信慈善机构；而狄更斯和他创造出来的圣诞鬼魂则是在点醒这些人，让他们回顾合作、宽恕、慷慨这些正确之事的重要性，以及圣诞季的特殊性—这都是由左脑半球驱使的。

那么这两个脑半球和圣诞老人又有什么关系呢？左脑半球认为存在与不存在只能二选一，既然我们都没见过圣诞老人，那么他肯定是不存在的。右脑半球怎么看呢？它肯定不会说“圣诞老人存在”或“圣诞老人不存在”，只有左脑半球才会这么干。它可能会跟着哼圣诞老人的歌，会参加相关的节日仪式。右脑半球不会对存在下定论，这就像我们做梦时不会怀疑梦的东西存不存在，不过是梦见了而已。另一个与右脑相关的例子是D. W.温尼科特（D. W. Winnicott）提出了“过渡性客体”的概念，比如小孩子的泰迪熊。孩子不会去想熊是真的还是玩具，他们并不形而上。他们会和泰迪熊说话，会和它玩，会想念它。二者相处甚好，也谈不上存不存在的问题。



右脑半球不会承认有神，它会换种说法，就像我在泰国的和尚朋友查洛·科萨得哈姆（Chalor Kosadhammo）说的那样：“他们有存在的可能性。”

左右脑不仅给出的答案不同，看待问题的方式也不尽相同。如果只用左脑判断存在与否，就要给每个概念下好定义。比如问：“圣诞老人存在吗？”回答它需要先说明“圣诞老人存在”是什么意思，然后看看它在不同情况下是否都能讲得通。一旦确认了它在不同情况下都能

讲得通，剩下的就是对此有什么感受，以及如何去做的问题了。

很显然，右脑走的不是这个流程。对右脑来说，只有当下才是真实的，对它来说没有一句话是永远真实的。左脑将语言视为一种可替代的密码，在这种模式下，我们可以说“养孩子真费劲”，或是直接问“这是真的还是假的”。既然这句话就在书上印着，那么当然可以通过给“孩子”和“费劲”下定义的方式考量真假了。看起来这是个很有意义的问题，但真的是这样吗？可能只是因为我们能用语言将它写下来，保存住，用来用去，所以它才变得有意义了。假如说我这一天特别累，沮丧地叹着气，注视着妻子的眼睛，以一种特定的声调和肢体语言（跌坐在椅子里）说：“养孩子真费劲。”我不仅是在表达对孩子的某种态度，更是在传递比字面意思更多的信息。“养孩子真费劲”是在某种特定的语调、表情、肢体语言和语境下表达出来的。但它和在另一种表情、肢体语言、语境下表达出来的“养孩子真有意思”并不冲突。如果用字面表达，“养孩子真费劲”和“养孩子真有意思”是截然相反的。但在口语语境下，完全可以是同一个意思。左脑的终极目的是将世界以科学严谨的语言表达出来，视角客观，完全不受个人因素的影响。[46]它希望能设计出一套规则，与世间万物一一对应，任何人在任何时候、任何地点都能适用。但对右脑来说，这就是一种不切实际的想法。“世界是由原子构成的”，“民主是最好的政府形式”，这些表达的变数非常大，不同的说话语气、身体语言、情感力量、渲染方式都会对此产生影响，想要精确衡量是很困难的。在左脑看来，从具体语言上升到抽象语言是一个由模糊走向清晰的过程，但对右脑来说，我们离真相和意义越来越远。

对两个脑半球来说，理论推导和实践推导之间的关系也是不同的。左脑能拿出一整套方案，却卡在执行上，不知道该如何“按道理执行”。对右脑来说，所有的语言表达和思考都已经是当下生活的一部分了。说话就像猫舔人一样，有时会让人觉得舒服，有时又会刺挠得难受。在不同的情景、语境和表达下，语言既可能起到帮助作用，也可能会适得其反。无论是理论推导还是实践推导，都是从当下的行为和生活中抽取出来的。

要解决圣诞老人的存在问题，我们要怎样安排脑部分工呢？想象一下自己坐在桌前，两边坐着两个脑半球，他们都是来应聘工作的。



你的任务是要选出一位为你工作，并看看他们都能做些什么。左脑半球能够对现实做出逻辑推断，右脑半球能与他人产生联系，能够感受当下。

左脑半球提出了一个很好的论据：

左脑半球：你看，如果考虑得不仔细，你是会死的。但你又不想死，所以应该听我的。

右脑半球颇具诗情画意地说：

右脑半球：黎明前总会有黑暗。

你打算聘用谁？如果这场面试就是逻辑讨论，那明显就是为左脑半球设计的，他肯定会赢，因为右脑半球肯定“说得不太好”。

但如果你看着二者的眼睛来判断究竟该相信谁呢？

那么右脑半球肯定会赢，因为你会感受到情感上的联系。（实际上，成功的心理治疗和治疗的理论没有太大关系，和洞见力也没有太大关系，关键在于治疗师和患者的右脑半球之间能不能建立起正面的联系。）如果你是在面试他们两个，很可能会在情感上和右脑半球产

生共鸣，但在智力层面被左脑半球说服。

这样讲得通吗？我们来做个类比，假如你是个离了婚的单身母亲，将要和另一个单身父亲组成新家庭，你希望大家能好好相处。这时候就需要做些事了：你可以来场谈话，也可以围坐在火炉边敲鼓；可以来场辩论，也可以做一手好饭；可以一起玩传球游戏，也可以一起去徒步旅行。你们还可以一起度过一些艰难的时光，这里不是指智力层面的艰难，而是指情感层面的艰难。等经历完这些之后，你们就会相互信任了。如果你想让左右脑好好相处，也可以用同样的方法，让他们经历挑战、分享喜悦、共同承担—与另一个人类在情感和智力层面进行沟通，比如，你可以唱唱歌，弹弹琴，或是在痛苦的时候依然保持幽默。经历完这些之后，两个脑半球就可以共事了，他们相互欣赏，相互信任，这时你可以提出问题了："圣诞老人存在吗？"

假设你的团队建设做得不错，大家抱成了一团，那么可以预想到以下的对话。

左脑半球会说："你瞧，我不大擅长这种东西。我有太多的情感局限。虽然我本身不太理解为什么圣诞老人是存在的，但我相信右脑半球。它在派对上特别罩着我，挺好的一个人。"或者左脑半球会说："他不存在。"你可以反驳说："这不是你擅长的事，这是很情绪化的东西。"或者可以说："这个问题一点都不好，只会让我们窝里斗。"再或者说："左脑啊，你先出去吧，我们正准备和孩子一起过圣诞节呢，你在这儿帮不上忙。"之后你和右脑半球就可以全身心地相信圣诞老人了。

说到这里都很好，但在这个故事里你是谁呢？我们没有第三个脑半球，没办法坐在中间判定谁对谁错。那么谁能让这两个脑半球好好相处呢？脑科学研究得再深入，这都是逃不掉的问题。如果泰勒的学说是错的，那么二十五年来的科学不是在研究两个脑半球，而是在研究九颗葡萄、两个椰子、一根香蕉。我们可以说："给这碗水果排序的人在哪儿呢？"但在安排脑部分工的时候，你怎么可能置身其外呢？

这个问题也许可以用科学来回答。我们来设想一下这样的实验。经过了数年、数十年、数百年、数千年的脑科学研究，科学家宣布：我们把大脑研究透了。很好，这个理论能告诉我们脑内的不同区域都能干什么，还能给我们一种神秘的、操纵它们的力量。现在把大脑和用户界面连接起来，按下一个按钮就能变聪明，按下另一个按钮就能更专注，再按一个又能陷入爱河。转动旋钮，可以让人变得特别想运动；往另一边转，可以让人不再关注为什么纽约尼克斯队这一赛季赢

不了。这时来了一个实验对象。我们把按钮装在他头上，将聪明值调到最大，这时他突然说：“圣诞老人是存在的。顺便说一句，你们都应当臣服于我，向佐尔塔（Zoltar）下跪吧！”—假设他的名字是佐尔塔。如果他叫艾迪，可以说：“向艾迪下跪吧！”

这样就能证明圣诞老人存在了吗？不能，因为这个变聪明的按钮还自带着疯狂的属性。[47]可能就像我妈妈说的那样，人最好不要太聪明。我在想如果这一切真的发生了，有人去找艾迪谈话，回来之后说：“没错，他已经进化到人类的更高阶段了，我们都应该朝拜他。”如果这真的发生了，你肯定会想：“真的吗？他是不是被收买了呢？是不是建立艾迪王朝之后他能成为宠臣呢？”

最终可能会爆发战争，超级聪明的艾迪和他的宠臣与全世界的人对抗。如果真的打起来，我们又输了（我是站在你这边的），是不是艾迪相信的东西就真的存在呢？假如他相信圣诞老人存在，又打赢了这场战争，就能证明圣诞老人存在了？如果在最后一刻我们放手反击，获得了胜利，那圣诞老人就是将将存在到最后一刻，然后突然就不存在了？真是太诡异了。如果艾迪就是个疯子，打赢了地球上的所有人，还逼着我们相信一些很诡异的事，大概没什么会比这更糟了。首先，我们得受疯子的辖制；其次，他逼着我们相信一些很诡异的事。这并不能说明圣诞老人是存在的。



也许错就错在不该只造一个艾迪。想要了解存在问题，我们得造出很多不同的大脑来。大脑的种类要尽可能地不同：有图像思维的大脑，有数据思维的大脑，有极端平均主义的大脑，有活得一丝不苟、特别势利的大脑，还有猿类的大脑、熊的大脑和电脑，让大家在一起讨论。如果时间足够长，我们可以造出一个包含了所有圣诞老人、上帝和人生价值的新大脑来。我们也可以向所有人征集观点，虽然花销很大，但我愿意站在超市门口为这个项目筹集签名，毕竟它能够回答我们所有的问题。

但是做得到吗？数据会不会太多了？我们会不会回到圣诞老人/圣诞蝙蝠/圣诞胃药的泥沼里呢？我们能做到给脑部分工，但这个主意真的好吗？

给他们安排一份工作怎么样？既然我们都要面对宇宙会终结的问题，要不要让这些超级大脑想想办法呢？但即便是这个时候（尤其是这个时候），我们也会面对不可调和的矛盾。有的超级大脑会说：没办法，到时候整个宇宙会重启；有的大脑会说：我们的所有思想都是另一个宇宙中的拟态；有的大脑会说：这确实就是终结，但有过程就好；还有的会说：这确实就是终结，而且是一个很残酷的玩笑。聪明并不意味着不会自欺欺人，也不意味着不会简单地一刀切。

要不要让他们打一架，看看最后谁能获胜呢？既然都是没有实体的超级大脑，要怎么算输赢呢？要辩论？还是给他们安排一些怪物躯体，扔到外星去打个你死我活？果真要这样做，会不会有大脑认为用怪物的躯体来争斗很没道德、很没品呢？

但这不正是我们现在的状态吗？现在我们面临着宗教战争，面临着和平的资源采集者与掠夺地球资源的资本家的战争，面临着一夫多妻制和一夫一妻制的战争，面临着使用滴漏、电子钟还是根本不用钟之间的战争。

12 奥丁存在吗？

在上一章中我设计了一个科幻小说的场景，但其实它就是我们真实的人类历史。我们的大脑不同，每个人都通过肢体较量谁的大脑更为优秀。首先站出来的是启蒙运动和它的继承者，他们认为摆脱了稚气迷信、拥有自主权的成人大脑才是完美的。而它的对手浪漫主义也站了出来，他们认为完美的大脑一定会为圣诞老人留出位子。浪漫主义者认为完美的大脑一定是天真与经验的结合体。没错，科学和自主是好事，但我们也不能残忍地将孩童看待世界的眼光丢弃。婴儿吮吸乳汁，五岁大的孩子玩松果，这都是好事，为什么要丢弃它们呢？只要加上能自我照顾和照顾他人的能力就好了。青少年总是要证明自己能够照顾好自己，他们总吹嘘自己再也不是小孩子了。但越是急于证明自己不是小孩子，就越是小孩子的心态。启蒙运动急于否定神话传说，这就和青少年急于否定自己是小孩子一样。大一点的孩子很讨厌别人说自己乳臭未干，当然“乳臭未干”这种表达方式也很不成熟。

G. K.切斯特顿（G. K. Chesterton）[48]是J. R. R.托尔金（J. R. R. Tolkien）[49]、C. S.刘易斯（C. S. Lewis）[50]和现任教皇思想上的指引者。他既信仰基督教义，又认为这是个神话故事，教义就是碰巧成真了的神话。在中世纪的欧洲，神话是异教徒保姆讲给小孩子听的故事。她们是异教徒，和我那20世纪70年代布鲁克林的嬉皮士保姆不同。在阉割版的异教徒神话故事里，纯洁的女神变成了公主，父神变成了国王，吞噬太阳招来冬天的怪兽变成了抢走小女孩金球的蟾蜍。在前基督时代，维京人认为奥丁会在深冬给人们带来礼物，于是将他设定成了一个孔武有力的老人。一些人认为圣诞老人就是现代版的奥丁。[51]这对圣诞老人来说是好消息吗？对奥丁来说是坏消息吗？

成熟的文化对待神话是什么态度呢？或者可以这么问：“一个大人该用什么态度面对孩童时期的童话故事呢？”有些人会说，我们必须舍弃这些神话—圣诞老人、奥丁、上帝什么的。这确实很痛苦，启蒙主义和浪漫主义争斗的整个过程中，人们流下了许多泪水。

这首诗是浪漫主义诗人华兹华斯在1806年写下的：

这尘世拖累我们可真够厉害；

得失盈亏，耗尽了毕生精力；

对我们享有的自然界所知无几；

为了卑污的利禄，把心灵出卖！

这大海，她向明月袒露着胸怀；

这风天，他只想昼夜呼号不息，

如今却像熟睡的花朵般静寂；

对这些，对万物，我们都不能合拍，

都不能感应。上帝呵！我倒情愿

当个异教徒，为古老信条所哺养；

那么，在这片草地上，我就能瞥见，

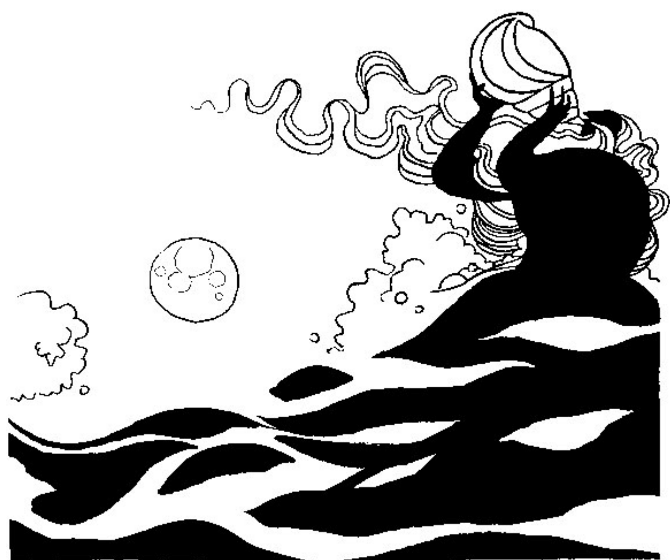
一样的情景，宽慰这凄苦的心肠；

看得见普罗谛乌斯现行于海面，

听得见特里同把螺号悠悠吹响。[52]

华兹华斯认为现代人的思维会妨碍他看到神明。为了理解他的观点，我们需要一块空白的屏幕。如果你的眼睛没出问题，那么睁开眼就能看到，他就在那里，影子投在白屏上。如果他没有出现，那屏幕上就应该什么都没有。假如我在圣诞夜醒了过来，走下楼，是看不到圣诞老人的，能看到的只有父亲。这么说来，只有父亲是存在的，圣诞老人是不存在的。但这个理论也有问题，有些东西明明存在，但我是看不到的，比如微生物，比如不公的待遇，等等。除此之外还有问题，比方说我父亲就在那儿，为了看到他，我得让眼球在合适的位置聚焦。聚焦偏离一米，甚至一毫米，都有可能看不到。如果不知道哪儿是头，哪儿是脚，皮肤是什么样子，也可能看不到。为了看清楚这个人，一定要把眼睛的清晰度调好，否则就是一片模糊。同理，如果看得太过细致，连皮肤上的每一寸褶皱、头皮上的每一处缝隙都看到了，那看到的就不是人，而是个多褶多毛的怪物。如果我们是鱼类，肯定看不到父亲，隔着水只能看到一个模模糊糊的形状（我猜的），

甚至可能完全看不到，因为我们压根儿没有父亲这个概念。那么鱼类能看到什么呢？能看到人形吗？能看到某种食肉动物？还是一个大概的轮廓呢？也许它看我们就像我们看浮云和雾霭一样，时聚时散。之后我们就变成了闪烁的小点，就像1971年的电动游戏那样。这样想来，影子投在白屏上并不能说明什么，他之所以有影子是因为人们看到了他。这是侏儒谣言的一个版本，这种谣言认为人类的行为是由我们体内的小人操纵的。我们可以拿它和进食做个比较：进食就是把食物吞下去，送给胃里的小人。那么问题来了，其实你根本用不着用眼睛去看。如果我们给盲人的舌头装上探针，再把针和镜头连在一起，一旦探测到小人喜欢吃的东西就会发出信号。[53]这不是比喻，而是我们能真真切切地看到东西。眼睛和手其实非常相似，前者能看到事物，后者能通过触摸感觉到事物。视觉更像是在与环境互动，而不仅仅是观察周围的变化。



这样说来，华兹华斯希望在点点海浪间看到普罗谛乌斯也就可以理解了。如果他是在适当的社会期待下长大的，也许真能看到普罗谛乌斯，听到特里同吹响螺号。为什么不这样做呢？虽然马克思·韦伯（Max Weber）也是诗人，但他还是更像社会学家（比例大概是1:99）。他认为，为了现代科学牺牲特里同的行为有待商讨：

自从禁欲主义着手重新塑造尘世并树立起它在尘世的理想起，物质产品对人类的生存就开始获得了一种前所未有的控制力量，这力量

不断增长，且不屈不挠。今天，宗教禁欲主义的精神虽已逃出这铁笼（有谁知道这是不是最终的结局？），但是，大获全胜的资本主义，依赖于机器的基础，已不再需要这种精神的支持了。启蒙主义—宗教禁欲主义那大笑着的继承者—脸上的玫瑰色红晕似乎也在无可挽回地褪去。天职责任的观念，在我们的生活中也像死去的宗教信仰一样，只是幽灵般地徘徊着。……没人知道将来会是谁在这铁笼里生活；没人知道在这惊人的大发展的终点会不会又有全新的先知出现；没人知道会不会有一个老观念和旧理想的伟大再生；如果不会，那么会不会在某种骤发的妄自尊大情绪的掩饰下产生一种机械的麻木僵化呢，也没人知道。因为完全可以，而且是不无道理地这样来评说这个文化的发展的最后阶段："专家没有灵魂，纵欲者没有心肝；这个废物幻想着它自己已达到了前所未有的文明程度。"[54]

韦伯认为现代文明的发展分为三个阶段：多神论时期、一神论时期、无神论时期。在多神论时期，普罗谛乌斯会浮现在海面上，特里同会吹响螺号。我们就生活在神话的氛围里，池塘里有美丽的仙女，天上的滚雷是神仙们在玩滚球。一神论可谓是一种觉醒，它把仙女和精灵都赶了出去，用唯一的神取代了他们。到了最后，信仰一神论的清教徒又以科学作为武器，瞄准了仅存的神话—上帝，并摧毁了他，从此世间再无神话。最初我们有宗教信仰，而如今却陷在卑劣的物质文明中无法脱身。他认为我们就像维特根斯坦说的那样，爬到高处后把梯子扔了，于是就卡在了这里。

你可以说我们还相信神话。有一次我在小组会议上听到老教授奎因粗声粗气地说，心理学就是生物学，生物学就是化学，化学就是物理学。奇怪的是，他有一次还在书里写道，我们相信的东西除了感觉就是神话。

"从现象学的概念体系看，物质对象和数学对象的本体都是神话。神话的质量与相关性有关，这里的相关性是认知论层面上的。这种观点只是众多观点中的一种，对应着众多兴趣与目的中的一类。"奎因听起来好像很宽容，但他所谓的"众多兴趣与目的"种类非常之少，基本局限在物理选择和数理选择之间。在此基础上扩展，可以说我们相信的是高阶版的神话，我们相信人类一定能够认识自然、控制自然，相信股票市场，相信一定会有稳定的工作。神话就像前面讲的公地的故事一样，它们在社会中都有存在价值，并不是可有可无的。神话本是仪式和礼节的集合体，反过来又让我们以独特的方式重新经历一次。它用节日作为标签记录季节的变迁，以舞蹈狂欢的形式使我们放慢身体的步调。以神话为中心的社会总会有聚餐，吃、聊、

唱能拉近人与人之间的距离。仪式能将我们拉回到罗马尼亚比较宗教学家米尔恰·伊利亚德（Mircea Eliade）所说的“那个时候”（illo tempore）。新年前夕总是那样乱糟糟的，这是为了还原初创前的混沌状态；新年总是伴随着更替；洗礼总是象征着新生。神话中包含着想象力，就像经历了脑出血的吉尔·博尔特·泰勒一样，身处神话中能够感受到自身与世界的边界正在融化，最终天人合一。圣诞老人的神话就包含了这些仪式—庆祝冬至、唱歌、吃东西、收礼物。

神性覆灭，华兹华斯备感凄凉，韦伯愤世嫉俗。但他们为什么不做点别的呢？为什么不让自己的孩子去相信圣诞老人呢？从多神论到政教分离，韦伯将这段历史发展过程称为“Ent-Zauberung”，意思是“祛魅”，或是“Zauber”（Zauberer可作“巫师”讲）。“Zauber”一词与古英语中“teafor”一词相关，意思是“红色的染料”，因为古老神秘的符文总是红色的。为什么不让红色再次流行起来，用它给圣诞老人置办一身行头呢？为什么不去相信圣诞老人呢？

你怎么看？

ME AND YOU



第五部分　我和你

13 生命之树上的树屋

其实拉伸肌肉和拓展思维是一个道理，要慢慢来才不会抻到自己。前面我们讨论了很多关于圣诞老人存不存在的问题，对于现代人来说，这就是一个给思维做拉伸运动的过程。我们有没有可能重新把童话捡起来呢？那些仪式和幻想能够带给我们愉悦感吗？我们能在生命的尽头找到存在的意义吗？

对于现实和人类思维之间的关系，到目前为止，我们得出的结论是：任何一刀切的理论都是错的。如果现实真像逻辑学家想的那样，那你确实能一招吃遍天下。但如果现实是我想的这样，我可没办法给你一套通用的理论。我能做的只是告诉你这些理论是怎样影响我的生活的。既然看了书，你就要根据自己的生活做出选择。我能帮你一小下，因为书看到这儿，某种程度上我已经成了你的一部分了。你好啊！

就像之前所说的，我哥哥在我出生前死于唐氏综合征，所以从小到大，家里总是弥漫着一种难以名状的悲伤。虽然没有挑明了说，但大家都认为人生是没有意义的，因为没有明说，所以想要反驳就更难了。我们既不相信上帝，也不相信圣诞老人。我曾经特别怕死，而且总是孤孤单单的，有时候又觉得无所事事特别平和舒服。和幽闭恐惧症正相反，我猜可能我得了幽闭症。我喜欢藏进又黑又深的衣橱，把自己埋在冬天穿的大衣里，这时我才能感受到自己的存在。

现在我长大了，回头再来讲这些可能对从前的我不太公平：我能告诉你从前的我是什么样子，但从前的我没法告诉你现在的我是什么样子。从前的他造就了今天的我，我能理解他，也为当年的疑问找到了许多答案，不过估计他还是觉得我在加利福尼亚温暖的阳光里堕落了吧。某些时候成年人会将未成年人视为洪水猛兽，当然这种情感是相互的。对狼人来说，人类也是怪物—这些家伙居然在月圆的时候都不变身（对狼人来说，人家说得没错）。



但无论如何，历史终归还是胜利者书写的。如果过去的我不想长大，最后也怪不得别人。现在的我已经取代了过去的自己。话说回来，过去的我有两个问题：一是感受不到爱，二是找不到解释万事万物的理论。对于这两个问题，过去的我最终都没有找到答案。我也能找到爱我的人（我是说我干得还不错），但我总是对死亡和无意义感到不安，这份不安毁了我的感情。真正的感情需要相互尊重，但那就是一团不断自我复制的分子啊，你要我怎么去尊重她呢？而且为什么人类要存在，宇宙要存在呢？不过谢天谢地，这些事都由不得我。我的身体里有一部分认为生命、追寻真爱、宇宙都是很重要的东西，而另一部分则认为没什么是非有不可的。如果从认知的角度来看这个问题，唯物主义、一元论的印度教、佛教，这些我钟爱的理论都没能真正对生活（包括我的生活）起到帮助作用。如果我和女朋友都是原始意识，或是信奉道教，或者干脆就是一堆原子，那我要怎么说服她和我私奔到新奥尔良去写小说呢？

现在回头看，过去的我如此挣扎，都是源于对联系的渴望。在智力的层面上，我试图建立一套连贯的哲学理论将宇宙万物联系起来；在情感的层面上，我渴望和他人产生联系。但在内心深处，这两者其实是一种东西。我想去了解这个世界，我不想那么孤单，但我本身就是失联的状态，所以不知道怎么把这两个愿望合成一个。

横向来看，我和同辈的人没有联系；纵向来看，我和祖辈也没有联系。为了摆脱东欧贫困的生活状况，我的母亲和祖母都从传统的犹太家庭中脱离出来，来到了美国。我的祖父沃尔夫（Wolf）和祖母格西（Gussie）都出生在加利西亚[55]，操着一口意第绪语，要和他们交流太困难了。如果有一台时光机把他们送回摩西时代，他们也能适应。但我父亲和我可适应不了，虽然光明节我们也点蜡烛，但我们并不认为世界是由仁爱的上帝创造的。这不仅仅因为我们失去了我哥哥安迪，更因为每天你都能在《纽约邮报》上看到类似“宠物蛇出逃吞下婴儿”这样的故事，如果上帝真的仁爱，怎么会发生这种事呢？

大学毕业后我在曼哈顿打了一段时间的零工，吃午餐的时候可以

去图书馆。在那里我接触到了格尔辛姆·肖勒姆（Gershom Scholem）的犹太密教。为什么世界上会有我哥哥这样的唐氏综合征患者，会有蛇跑出来吞食婴儿，而仁爱的上帝依旧存在？根据对艾萨克·卢里亚（Isaac Luria）的研究，肖勒姆是这样解释的：

如果上帝“无处不在”，那么异于上帝的东西都在哪儿呢？如果没有异于上帝的东西，那上帝又是怎么从无到有创造出世界的呢？……卢里亚认为，上帝为了给世界腾出一些空间，而被迫放弃了一部分自我。这是一种神秘的原始空间，为的是在未来创造和启示的时候重回人间。

根据卢里亚的观点，迄今为止我都活在上帝漆黑的柜子里：黑是因为他把灯关了，为的是人类有一天能把它打开。这观点真有意思，这个艾萨克·卢里亚是谁呢？为什么之前我都没听过？

要解释他是谁很容易：他是一名卡巴拉学者（Kabbalist）[56]，在西班牙驱逐犹太人的年代他还在以色列卖辣椒。他在尼罗河边上的小木屋里冥想了十二年，之后回到了以色列，在加利利的萨法德市给一小群学生讲了一年半的课，三十八岁的时候和家人死于一场霍乱。我之所以没听说过他，有两个原因。对犹太教改革派来说，他可谓是一个中世纪的疯子，在转世的问题上胡言乱语，推崇多重宇宙和多重灵魂；他关于上帝的看法很是古怪，认为上帝是反犹太教的代言人。但正统的犹太教派认为他圣洁而富有洞见—因此称他为阿里（Ari）或是“神圣的雄狮”（holy lion）—同时也十分危险。这样说也是有道理的，他的思想曾启发了阿莱斯特·克劳利（Aleister Crowley）这样邪恶的巫师，进而影响了杰克·帕森斯（Jack Parsons）这样的飞行先驱，进而又对邪教领袖L.罗恩·哈伯德（L. Ron Hubbard）产生了影响。此外还有更加激进的“先知”内森（Nathan of Gaza）之流认为只有犯罪才能得到救赎，声称古怪的沙巴泰·泽维（Sabbatai Zevi）才是复国主弥赛亚，直到沙巴泰本人为了活命改信伊斯兰教之前，“先知”吸引了三分之一的犹太教跟随者。在经历了这场惨败后，正统派的捍卫者只能将阿里的教义雪藏起来。要想学习他的思想，你必须先结婚，生两个孩子，是正经的学者，年龄至少四十岁。

随着时间的推移，我成了喜剧编剧，结了婚，成了家（我儿子的名字“阿里”就是这么来的），但这个没能解决的问题就如同附骨之蛆，从少年时期就一直伴随着我，现在仍然时不时冒出头来。就在备

感空虚的时候，我遇到了一位来自耶路撒冷的老师，他称自己是阿里思想的正统研习者，名叫亚伯拉罕·萨顿（Avraham Sutton），是居住在洛杉矶的叙利亚犹太人。从萨顿老师那里我开始学习阿里思想，跑到以色列萨法德去，在他的墓碑前痛哭流涕，星期六的时候不再开车，顶着大大的基帕（kippah）[57]出门，因此吓坏了不少家人和同事。五年后我开始写这本书，虽然周六依然不上班，但已经不再戴基帕出门了。我的思维变得更加多元，不再那样容易受到惊吓，越来越符合美国社会的主流价值。但你心中肯定还是存着疑问：凭什么说现在的我就比过去的我要强呢？也许过去的我才是对的，现在的我已经开倒车了。可你更愿意相信谁的话呢（很遗憾，无论哪个时期的我都挺自恋的）？阿里曾是我的一部分，如今你读到这里，他也变成了你的一部分。我们都想在现代生活中给圣诞老人找个合适的位子，从更广义的角度来讲，我们希望能将古代思想和现代思想融合起来。在这方面阿里能帮得上忙，他的思维就是一个大杂烩，跨越了神话和逻辑的界限。这就是说，如果你想用哲学分析来攻击他的思想，他会从你的指缝间悄悄溜走。但如果你带着所有的思维、想象和情绪一头扎进来，他能告诉你如何将这些东西连通起来。

我们就从阿里口中的“存在”开始吧。卢里亚称其为“没有界限”，阿拉米语[58]中称作“Ein Sof”，说得更学术一点就是“无限”。我们找不到能够与之作比的东西，如果真的有这种东西，那么这样东西和“无限”之间肯定会有界限，“无限”就不再是无限的了。这确实很难想象，我们总得通过别的什么东西来区分一下，但又没有这种东西。从定义来看，无限中包含着一切。它是一个空泛的集合体吗？不，无限中包含着思维，包含着想象，包含着可能性，包含着一切物质诞生的母体，包含着数字，等等。

艾萨克·牛顿也学习过卡巴拉。英国哲学家约翰·洛克说牛顿曾告诉他，上帝为了创造世界腾出了一些空间，这典型地就是卢里亚的卡巴拉学说。在开创现代物理学和微积分之前，牛顿曾耗费数年测算过耶路撒冷圣殿的比例。但只有卡巴拉学者才会关心这种问题，他们将圣殿看作是多重宇宙和多重精神世界的象征。

在谈到无限这个问题时，牛顿写道：“我不知道世人是怎么看我的，可我自己认为，我好像只是一个在海边玩耍的孩子，不时为拾到比平时更光滑的石子或更美丽的贝壳而欢欣鼓舞，而展现在我面前的是完全未探明的真理之海。”

严格来说，从逻辑的观点来看，讨论无限是毫无意义的。这是一个我们理解不了的概念，所以也就不该去思考它。正如弗兰克·拉姆齐（Frank Ramsey）对维特根斯坦所说的，如果你说不出来，那就是说

不出来，哪怕吹口哨也不行。相对地，受到过去观念的限制，我们曾说现实是有限的，那个时候就是错的。

要怎么解决这个矛盾呢？我认为所谓的无限，就是所有人拓展自己思维局限的总和。

比方说，你小时候读了很多布莱克、华兹华斯和雪莱的浪漫主义诗歌，认为整个世界都生机勃勃，人与人之间亲密无间。直到有一天你遇到了安·兰德（Ayn Randie），她是利己主义小说的倡导者，认为整个世界就是一部无情的机器，只有以真诚的态度对待他人才能得到救赎。认真研究她的小说，自己的世界就会遭到颠覆，从此你会用一种完全不同的方式来看待他人和现实世界。在读过很多书、彻夜恳谈多次之后，可能你会接受她看待世界的方式，她拓展了你的思维，为你打开了一扇门。但即便是这样，如果哪天你遇到一个货真价实的牛仔，照样会被杀个措手不及。牛仔可不会像你们两个一样，他觉得你们俩在城里活得太久，书都读傻了，完全忘了生命中最重要的应该是季节更替，是户外的牛群，是懂得修理机械，是知道如何在恶劣的天气中自保。诚然，遇到安·兰德为你打开了一扇门，但这扇门并不能让你在遇到牛仔时有所准备。那么下一个又要遇到谁呢？是举止优雅但冷嘲热讽的加纳王子？还是通晓如何让纽约议会通过法案的政客？你会有机会和海龟交流吗？谁也说不好，宇宙是无限的，你不知道自己的界限在哪里，也不知道没有了界限是怎样的感受。移除了世间所有的界限后，剩下的就是无限。它是看不见摸不着的。不是说很难摸到，而是根本不可能摸到。如果你要去抓什么东西，就意味着你能掌控它，但在这广阔的无限中，我们只是极小的一部分。你可以拿无限与宇宙本身作比，宇宙包含了一切，既包含存在的一切，也包含可能存在的一切，甚至包含其他宇宙中存在和可能存在的一切。

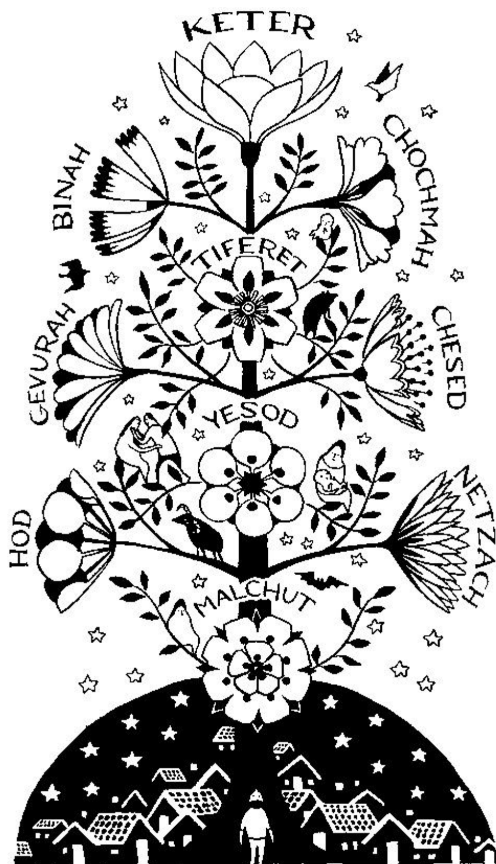
还是没太解释明白对不对？光让我理解无限，我也理解不了。我想拿它和看得见摸得到的东西做个比较。阿里说，可以，你可以拿它和三样东西做比较—树、人和家庭。

阿里很喜欢树。他发明了“Tu B'Shvat”，也就是“树之新年”。在伊甸园的故事里，树曾代表着永生，他将自己这套理论命名为“生命之树”。你可以看一下第185页埃利诺·戴维斯（Eleanor Davis）给生命之树画的插图，这样就能更好地理解为什么要将树作为无限的喻体。

首先，就像人一样，树是活的。在非概念的层面上，我们“知道”什么是生，什么是死，什么是枝繁叶茂，因为我们也会经历同样的过程。其次，树具有分形的自相似性（self-similarity）：树是由树

枝组成的，每一枝上的小树枝也与大树枝相似。无论将这棵树上的哪一部分放大，都能看到无数的细节，就像组成海岸线的水湾和半岛一样，它们又各自拥有自己的水湾和半岛，自相似性就这样不断地循环往复下去，组成一个统一而无限的系统。再次，树的各部分和整体之间是一种动态的关系，我们可以通过树将左右脑半球统一起来看：左脑半球负责细节，右脑半球负责“感受整个有机体”。树是垂直生长的，物质和能量根据体内的平衡机制从下到上、从上到下循环往复。这种循环和我们体验现实的过程也有相似之处，这一点我在前面提到过，体验现实需要将认知、想象、情绪和身体全部关联起来。

树上为什么有十个圆呢？这是十个“原质”（spheres）。原质是生命体内部互联互通的方式，从我们的角度来看，每个原质都是我们寻求无限的特殊途径。这个过程称为“sefira”，英文译为“sapphire”（蓝宝石），希伯来文译为“数”（number），但为了避免混淆，我将它翻译为“原质”。抬头看看天空，你可以看到无穷无尽的苍穹，你可以将它想象成一块巨大的蓝宝石。天空是无限的，但根据时间和心情的不同，天空也是多种多样的。原质也是一样，它是一种具有特点的无限。那么原质又是怎么和数字扯上关系的呢？因为这十个原质有无限种组合方式，就像这十个数字也有无限种组合方式一样。数字可以从十减到二，从二减到一，从一减到零，原质也可以减到两个，最终减到消失，只剩一道光洒进虚空之中。



回到我的故事里：我希望能通过思考和世界取得联系，通过情感和他人取得联系，同时还能找到办法把这两种方法联系起来。阿里的原质就是为此而生的，它是这样运转的。有一个原质叫作“慈悲”，我将它翻译为“付出”。宇宙就是以这种状态展现在我们面前的，这种不断的给予可以看作是一种礼物。还有一个原质叫作“严格”，有审判、力量和界限的意思，我将它翻译为“划定界限”。“划定界限”指的是那些规范我们探索现实的界限。当我们去理解现实的时候，现实给予我们的东西是无限的，所以我们需要想办法收下它们，消化它们，最终带上它们继续生活，这时就需要划定界限。所以就像这棵树一样，我们成长的过程也是在圆圈间交替扩张，最终稳定下来。经过适当的自我分析，你也能对自己进行剖析，找到自己的圆圈。

“付出”和“划定界限”也可以用来解释人与人之间的关系。如果我们说某个人的人际关系很糟糕，也就是说他“界限划得不够好”。我们的生命中有付出的时刻，也有克制的时刻，所以有可能会出现这种情

况。在与他人的相处中，为了进一步拓展关系，我们总要在这两者之间拉拉扯扯。难道我们永远都要像精神分裂一样拉扯下去吗？永远都要暧昧地在爱和界限间来回晃动吗？不，其实在二者之间有一个动态的最佳平衡点，用阿里的话来说，这就是另一个“原质”，叫作“美丽”，但我将它翻译为“付出与得到”，它能把事情漂亮地解决掉。

这和威廉·詹姆斯的笑气之旅不同，但也有一定的相似之处。

和罐子里的笑气一样，这也是个看不见摸不到的理论系统。我永远都不知道“付出”和“划定界限”的平衡点在哪里。但并不是说我们无可作为，我们可以在二者之间选一个自己的动态平衡点。阿里建议我们向“付出”的一端多倾斜一些。虽然整个世界既有爱也有限制，但我们总是想要更多的爱，所以不妨多付出一些。

虽然想不出怎样解决这个矛盾，但答案其实已经具象化在我们身体当中了。就拿犹太人系鞋带来说吧。我的曾祖父曾是奥匈帝国皇帝的林务官，我总是很好奇他是怎么当上的。为什么皇帝要让一个犹太人来管理森林呢？后来我去萨法德瞻仰阿里的墓碑，按照仪式洗了冷水澡，周五的晚上和几个卡巴拉学者一起吃饭的时候听到了这样的故事。很显然，当初曾有犹太改革派在皇帝耳边进谗言，说陛下应当罢免一些传统派的犹太人，他们太迷恋那些毫无意义的仪式了，连鞋带怎么系都有规矩。这番话反而激起了皇帝的好奇心：如果连系鞋带都有规矩，那他还真想瞧瞧这都是些什么人。可能他认为系鞋带都有规矩的人，做别的事照样也有规矩吧。无论这个皇帝当时是怎么想的，总之他给了传统派的人一些职务，其中就包括了我的林务官曾祖父。

系鞋带有什么特殊的规矩呢？其实这是阿里教育的一种实际应用或操作方案。首先给右脚穿上鞋，因为在生活中“付出”更为重要，然后再套上左脚的鞋，代表着要“划定界限”。系鞋带要先系左脚，这样生活中才不会受到外界的限制，最后系右脚，代表要有更多的付出。这就是阿里教育的关键，他将原质系统在特定的仪式中具象化了出来。在理解原质概念的时候，我们想将思维、想象和身体糅合起来，它们最终就以精神化、想象化、仪式化的方式表达了出来。

就像罗素爵士的类型论一样，原质也是一个无限的网状系统：“付出”之下还有“划定界限”，“划定界限”之下也有“付出”，“付出”之下的“划定界限”下还有“付出”。

这套系统要怎么运转呢？假如说有个朋友要找我借钱，我也打算借给他，这就是一种典型的“付出”行为，因为一大笔钱就要流进他的账户了。那么我有“划定界限”吗？如果我只借给他一部分钱，那么当

然算是划定界限了。他要的数额我没有完全凑出来，也就是说，我在“付出”之下“划定了界限”。如果他要什么我就给什么，把自己掏了个空，就是“划定界限”之下的“付出”。假如在此之上，体内有个声音一直告诉我说，应该能给多少就给多少，那么这就是“付出”之下的“划定界限”下的“付出”。就我个人来看，付出一定要划好界限。如果付出得太多，对方会感到很尴尬。这是一种“付出”之下的“划定界限”下的“划定界限”的“付出”。很复杂对不对？其实这个过程是无限的，因为经验总是越来越深入的，所以这个过程会变得更加复杂。

假如说简把乔给打了，她问：“乔，你能原谅我吗？”乔说可以，这就是一种“付出”。但我们都知道，乔说这话可能并不是真心的，而简也知道乔的话不是真心的。所以她可以再问一次，他也会再回答一次。从理论上来讲，简可以问无数次，为了修复二人之间的关系，乔也可以回答无数次。其实我们确实不能对次数做出限制，如果简知道上限就是七次，乔也就原谅了她七次，那么她就会想：回答的次数是限定好的，乔是不是真的原谅我了呢？

就这样，“付出”这个原质就无限循环了下去。但为什么说原质和原质之间的关系也是无限的呢？因为乔并不是每次都会“付出”，说“好的，我原谅你了”。有时他会以“划定界限”的方式说：“我不能原谅你。”有时他会以“付出与得到”的方式说：“我们来解决这个问题。”这些回答方式都会伤及简的感情，之后乔还要再去向她道歉。这个时候简的回答可能是这三种中的任何一种：我原谅你了；我不能原谅你；我们来解决这个问题。“划定界限”“付出”和“付出与得到”之间的轮转也是无限的。睁眼看看吧，这种原质间的轮转无处不在。

但如果你只去抓一个原质，很有可能会扑个空。我有个朋友多年来一直想要个孩子，但他两个哥哥都没有孩子。于是他有些担心，如果自己因为有了孩子而获得了幸福，那这是不是在批判两个哥哥的生活方式呢？你可以说，他对哥哥们“付出”得太多，“界限”划得太少。但是为了不给哥哥们“划定界限”，他给自己划了许多界限，追求幸福的动机明明非常单纯，他却用“界限”把自己框死了！这种单纯的“付出”到头来适得其反。这种情况其实十分常见。就像文化相对主义本意是善良的，它主张避免将殖民主义强加于其他文化之上。但如果女性因为拥吻就被乱石砸伤，而西方文化为了体现善意不去做评判，那么这样的不作为也是一种罪恶。

之前在研究看苹果问题的时候，我们讨论过对应理论。我认为阿里的理论将对应理论又向前推了一步，这才是一场史上最大规模的游荡者游戏。对应理论将我们放置在宇宙之外，然后拼出了一幅完整的画面。如果画面不够完整，只能说我们的想法还不够清晰，还需要进

一步澄清。在阿里眼中，我们就是四处蔓延生长的大树。思考越深入，树枝伸展得就越远，思考不会减少生活中的矛盾，矛盾的数量反而还会增加。但只要方法正确，并且能在矛盾中保持安然，那么结果肯定不会是一团乱麻，最终我们只会有更丰富的经历，可以与更多不同的人交流。如果阿里是对的，那我们就能理解为什么人生要经历这么多矛盾了。当然，我们最终也不知道直觉和理性的中点在哪里；不知道对人应该掏心掏肺还是有所保留；不知道谦逊是真的谦逊，还是一种变相的炫耀；不知道应该向现实妥协，还是去感受、去思考。阿里让我们明白了为什么问题这么多，答案却这样少；为什么我们能理解矛盾，却给不出解决方法。我们就是那繁茂的生命之树的一部分。矛盾并不代表问题，它代表着成功。

14 面对什么

雷蒙德·斯穆里安（Raymond Smullyan）是一位逻辑学家，也是一位道教信徒，佛陀的故事还讲得特别好。有一次佛祖来到镇上，给了每个人一个发问的机会。有个人不想浪费这次机会，想了又想之后问："最好的问题是什么，答案又是什么？"佛祖回答："这就是最好的问题，同时这也是答案。"

受这则谜语的启发，我也编了个故事：

问：它通常给问句做开头，但也能给答句做结尾。它是什么？

答：什么。

这就是答案，"什么"这个词通常是问句的开头，但在这则谜语中也是答案。

在纳粹哲学家中，我最喜欢马丁·海德格尔。有一次他做出了这样的定义：人类，就是会拿"这是什么"当回事的生物。他将人类称为Dasein，在德语中代表"此在"（there being）[59]。也许他应该称我们为"何在"（where being），因为在阿里的观念中，为了更好地了解自己，我们不会去下定义，而是会不断提出更深层次的问题。"我是什么"也不是随随便便说出口的，根据定义来看，我们就是那种会问"这是什么"的生物。

阿里将智慧称为"Chochmah"，卡巴拉学者将其拆分为"koach ma"，意为"'什么'的力量"。目前为止我们讲了原质，讲了无限，讲了我生活中快乐和悲伤的故事。现在书读到这里，这些故事也成为了你的一部分，你会抛出一个大问题："那又能说明什么？"

我们要怎样看待"无限"呢？也可以换个方式表达，如果现实真的是无限的，那么我们的生活就是在和界限搏斗，有时候能跨越界限，有时候会被绊倒，那我们该怎么做呢？要怎样去看待界限这个问题

呢？心理学上，我们通常都是在认知层面上认识局限的：它是我们思维或大脑中的小模块，会导致我们对时间产生错觉，听到两种相似但完全不同的声音。再换个角度，如果我们去看动物，它们是一个被划在人类界限之外的群体；如果去看精神病患者，他们是一个被划在精神健康的人类界限之外的群体。这些都是界限，那么它们的界限又是什么呢？我们又是什么呢？

“什么”就是我们面对的问题。什么存在？什么是重要的呢？来看看这个很简单的句子：“我们面对的是‘什么’。”这里面包含了三个关键点。一是“我们”是什么？关于这一点，前面我讲了一些自己发疯的小故事，有些可能会引起你的共鸣，有些不会，这样就组成了一个“我们”。二是“什么”是什么？这个问题我们已经在哲学和科学的范围内探讨过了。阿里真正关心的是第三点：面对。既然是问题“什么”在面对我们，那我们就来探讨一下这张脸的问题好了[60]。

我们可以这样说吗，说无限其实有张脸？这是不是既侮辱了现代思维，又侮辱了古代犹太教反对偶像崇拜的戒条呢？这样说是不是在开倒车，又退回去讨论隐形超人在空中飞翔的问题了呢？我们是不是已经彻底放弃现代思维，重新拥抱神话传说了呢？

让我们先来看看“拥抱”这个词。头脑是用来想象的，手臂是用来拥抱的，“想象”这个词听起来就是精神层面的，“拥抱”这个词听起来就是身体层面的。人们会说，我们的手臂可以拥抱现实，我们的头脑可以进行想象。这也就是十个原质会排成人形的原因：比如说，“付出”和“划定界限”就是这个人的两只胳膊，可以用来拥抱他人，“付出与得到”就是那颗心脏。顺带一提的是，“想象”这个词在拉丁语中就是“抓在一起”的意思。“无限”是无限的，这之间的距离就像认知能力与四肢之间的距离那样遥远。换个方式来看，如果无限真的是无限的，那它肯定能给自己划定界限。如果划不出来，只能说它也有局限。

那么脸呢？来看看戴维斯女士所画的这幅树的插图。

在天空中有一张脸，在树干上也有一张脸。这些脸是不是都是幻觉呢？这棵树是真的吗？不，这棵树不是真的，它只是涂在纸上的墨水而已。这两张脸其实也一样不是真的。



阿里认为，“脸”是“无限”这个概念在人类意识中的一种呈现方式。和老派的卡巴拉学者相比，这是阿里的一个创新，为此他也备受启蒙主义者和传统犹太人的质疑。用韦伯的话来说，他们各有更深层的含意。对启蒙主义者来说，如果说现实有一张“脸”，它就是我们婴儿时期需求和欲望的一种投射。对传统犹太人来说，如果说上帝有一张“脸”，那就违反了十诫中的第二诫。[61]在涉及上帝实体化问题的时候，卡巴拉学者们就要非常小心了。有个几乎要被逐出教会的意大利翻译、拉比摩西·哈伊姆·卢扎托（Moshe Chaim Luzzatto）认为，

阿里并不是在搞偶像崇拜：

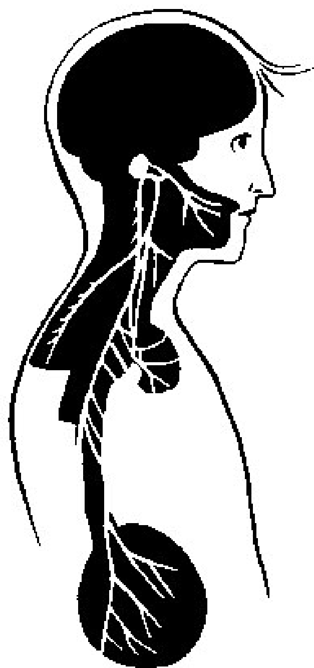
（原质）既可以发散光束，也可以收拢光束。虽然它没有实质的形态，但却能以多种不同的形态显现出来，看到的人会以为这就是它本来的模样，但其实它根本就是视观察者而定的。“在先知的手中，这即是众生画像。”（《何西阿书》）从实质上来看，原质只是按顺序排列起来的不同力量，它们之间相互倚仗，相互影响，根据目标的不同加以排列。

卢扎托认为，在我们试图理解“无限”的时候，脑海中浮现的画面并不是它的本来面目，因为它根本就没有形状。无限本身是具有无限性的，但“看起来像某某”就是一种局限，会受到某种特殊的思维或是特殊的视觉系统的局限。

神经科学已经开始着手解决这个问题了：为什么有时候我们会对脸做出反应，有时候又不会呢？在多层迷走神经理论（The Polyvagal Theory）中，史蒂芬·伯吉斯（Stephen Porges）进行了记述，并提出一套名为迷走神经悖论（vagal paradox）的理论。神经科学认为复杂的大脑皮层进化的时间比较短，在它的下面还覆盖着一层更古老的神经系统，从头到屁股全都在它的控制范围内。其中最长的一根分支神经就是迷走神经，它将颅骨、脸部、喉部、心脏和肠道勾连在了一起。迷走神经会在“休息和消化”时降低心率，甚至会造成心率过缓。多层迷走神经能够从头延伸到各器官，它分为两条不同的分支：一条的反应速度比较快，神经细胞的轴突与髓鞘是分离的（有髓迷走神经）；另一条反应比较慢，轴突与髓鞘没有分离（无髓迷走神经）。

再把交感神经算进来，我们就有了三条神经通路，在平时的生活中每一条都有不同的功能。

首先是无髓迷走神经，它会在我们遭遇终极危险时启动。比如说有一条时速40英里的大白鲨朝我们游过来，眼看就要把我们吞下去了，这时我们会尽可能地降低新陈代谢，以期用装死的方法度过这段恐怖的时间。当然，如果我们是缓慢的爬行动物，这样做是没有问题的。但我们是哺乳动物，对能量的要求很高，新陈代谢突然降低很可能会导致死亡。



其次是交感神经，也是在受到威胁时启动。我们会在“斗争还是逃跑”之间选择，不会直接拉闸断电。到了这个时候，思维会变得混乱，容易想不清前因后果，同时面部表情会变得僵硬，没办法表达内心微妙的情感，也察觉不到别人脸上的细微变化。此外，我们会失去分辨人声的能力，对自己的声音也会失去控制，放声尖叫或完全失声都是有可能的。有时候所谓政治的艺术就在于把人聚在一起，然后让他们用交感神经来思考。

最后是有髓迷走神经，它是交感神经上的一个“刹车装置”。在这种状态下，我们能很好地控制自己的面部表情和声音声调，可以玩耍、欢笑、交流。有髓迷走神经就是掌控吸收能力的，根据艾萨克的解释，有位卡巴拉学者在阿里之前一百年提出，最高级别的原质不是知晓的能力，而是吸收的能力。有髓迷走神经还会牵制耳骨，将轰隆隆的巨响减弱，将高分贝的声音放大。我们是很胆小的哺乳动物，这是我们秘密进化出来的一套收音机装备，恐龙一类的动物是听不到的。

哺乳动物进化出了中耳，交流的时候不易被其他爬行动物察觉，而且还能听到更低频率的声音。耳部肌肉缩紧会扯动听骨链，这样就

可以听到低振幅、高频率的声音。这种机制既能屏蔽掉频率过高的声音，也能屏蔽掉人声之外的背景声音。

现在我们已经可以通过扯动中耳的耳骨，自动切换这套收音装备了。

为了进行正常的社会活动，我们的听骨链缩紧，中耳改变了声音的传导方式，在抑制低频声的同时提高获取人声的能力。但这种选择也是有代价的，要捕捉到低频食肉动物的声音就很难了。[62]

有髓迷走神经只会在安全状况下启动，比如待在屋里或洞穴里，而看到恐龙吓得魂飞魄散的时候就不起作用了。在有髓迷走神经模式下，我们可以分辨声音，看清面庞，但模式切换后，我们就听不见也看不到了。

在现代神经科学的体系下，这张“无限”的脸，就是在有髓迷走神经模式之下感知到的。我们说上帝也有一张脸，并不是说你向窗外望去，就能看到一张巨人的脸正盯着你看。

那样就太奇怪了。我是想说，生活中的事物都能以第三种方式相互连接起来，这是一种含蓄而温和的情绪潮。我们能听到上帝的声音，却无法理解其中的含意。我们能感知到这种存在，就像是看到一间空屋子，但你知道主人还在。我们冥冥中能感受到宇宙就是我们的家、我们的洞穴、我们父母的衣橱。

在我看来，现代神经科学和16世纪犹太密教虽然谈不上雷同，但也绝对有相似之处。之所以相似，是因为他们的出发点都是人类想要了解自己，都想避免笛卡尔式的错误。他们都认为人是统一体，认为知识就是记录生活的演进，认为自觉是演进过程中的一个阶段。只不过阿里的理论体现在意识的增进上，神经科学则是从物质结构的角度进行解释，说明我们机体的左右两侧（两个脑半球）是如何运转工作的，比如在与环境进行交互时，哪条是高反馈回路，哪条是低反馈回路。



伯吉斯是一名无神论者，他可能会说：“动用有髓迷走神经时，认识事物就像识别人脸一样，这其实是一种错觉。这明明是用来感受现实存在的器官，我们却要用它来感受不存在的东西，在本质上就是错的。”但艾萨克·卢里亚会回应说：“为什么通过大脑皮层认识世界就更合适，通过大脑边缘系统就不行呢？如果说认识事物是人脑与生俱来的功能，那我们到底要怎样读取这张脸上的表情呢？是去分辨安全还是危险吗？还是读取二进制？还是识别三维物体在时空中的排列次序？我们怎么知道这张脸什么时候哭，什么时候笑，什么时候和我们闹着玩，什么时候皱眉头，什么时候是在和我们说话呢？”

如果没有大脑和眼睛，我们什么也看不见，没有大脑和耳朵，我们什么也听不见。但每个人使用这些器官的方式不同，即便有了大脑，我们看到和听到的东西也千差万别。处在受惊的状态时，我们是不会对人脸和人声做出反应的。如果像笛卡尔解剖狗那样残忍，我们就不会对动物的脸做出反应。如果我们沉浸在恐惧之中，不光对动物的脸，对人脸也不会有反应。那些身患孤独症的人也不会对他人的脸做出反应。阿里认为信仰唯物主义的无神论者在这个问题上与孤独症患者类似。他们屏蔽掉了生活中“无限”存在的各种征兆。

如果你说“无限”和人压根儿没有相似之处，那我有一个问题：要怎样才能像个人呢？我们像人吗？狗像人吗？假设我想找个人滚床单，将它视为单纯的体力休闲活动，那么我不过是需要一个释放压力的垫圈而已。连这样都算人的话，为什么不能将宇宙拟人化看待呢？这里所说的拟“人”指的是机体方面的人。假如我就把自己当作纯粹的动物看，这时将宇宙拟人化是不是说它就和动物一样呢？“无限”和动物有相似之处吗？如果这样说，动物的一生都在不断探索进化，那么“无限”当然算是动物了，为了得到“有限”，最好的方法也是去不断探索。如果我是一个浪漫主义者，对我而言其他人都是谜题，那么“无限”就是谜题。如果伴侣就是和我一起探索世界的同伴，那么拟人化的“无限”也是我探索世界的同伴。

可能有人会说，我不认为自己与事物、生活、宇宙有什么联系，在面对现实时不是斗争就是逃跑，我们不会用有髓迷走神经去交流、去嬉闹、去倾听、去对面部知觉做出反应。只有人类才有脸，事物是没有脸的。

但人类真的有脸吗？我们确实有肌肉和皮肤，脸上也有几个洞能吸收光线和食物。但只有在进行面对面交流的时候，脸才是存在的。同理，“无限”的脸也只有在和人类意识互动的时候才存在。可能你想画条线记录一下，但得出的结论是“无限”总是毫无计划、完全随机地出现。为什么呢？因为随机会受到更多的限制，随机性和秩序性是人类意识演进中的两种不同结构。

那么上帝存在吗？有一种信仰上帝的观点认为，你可以给世间的万物列个清单：沃尔沃、吉士汉堡、山丘、夸克、中子星等等，这张清单的最上方会有一个创造这些事物的人，也就是上帝。但阿里不信这套，他认为这是对上帝的一种限制，要想对上帝进行描述，最准确的说法是：上帝是无限的。他认为上帝不应该出现在这张清单上，这听起来好像更像个无神论者。还有一种信仰上帝的观点认为，有髓迷走神经适于对某些事物做出反应，其中就包括人类、动物以及生活经验。阿里更赞同这种说法。

如果“无限”确实有一张脸，那要怎样解释矛盾呢？阿里关注的是两张特殊的脸，直译过来就是“长脸”（Arikh Anpin）和“短脸”（Zer Anpin），在这里“长”是指“长期经受的痛苦”，所以我将它们翻译为“友善的面孔”和“挑战的面孔”。阿里用这两张脸解释了罪恶的问题：如果世间真的有无限的力量和善良的初衷，那么《纽约邮报》上那些惊悚的内容是怎么来的呢？甚至你会想向这种力量发问：“你怎么能这样？”

卢扎托认为，如果世界带来的只有快乐，我们反而会觉得羞愧不安。我们不希望受到牵制，如果外界手把手地将快乐交给我们，反而会徒增牵制感。可以说，我们想要的就是喜忧参半的生活，虽然这样说不太好，但生活中必须有点可以搞砸的事。

马塞尔·普鲁斯特曾发表过这样的观点：

我们需要重新发现、重新理解，需要对现实有充分的感知，需要远离生活中的闲言琐事，这是一条深不可测的鸿沟，我们很容易在对生活一无所知的状态下死去。

普鲁斯特是在提醒我们，生活就是一场冒险，我们有可能会琐事缠身，对真实的生活一无所知。亨利·詹姆斯（Henry James）曾在《丛林猛兽》中警告我们，琐事并不是耗费生命的唯一途径。故事中的主角马切尔先生固执地认为，自己的生命中一定会发生不得了的大事，所以完全没有注意到最好的朋友终其一生都爱着他，而当他意识到的时候为时已晚。直到她去世，他才终于明白，为了等待这件了不得的大事，自己的一生都虚度了。

在我们担心自己虚度光阴的时候，就是“无限”在以“挑战的面孔”面对我们。并不是说有什么超现实的东西在生我们的气，而是为了防止一败涂地，我们在不断地对生活进行衡量。这种所谓的生气其实是一种失望。面对“挑战的面孔”就像面对脾气暴躁、疲倦不堪的父母，他们想让我们做好数学作业，想让我们不要欺负妹妹，对我们的所作所为他们会失望、会愤怒。其实用不着想象出一个巨人像看虫子一样看着我们，只要还存在着碌碌无为的生活方式，总有一天我们会与“挑战的面孔”相遇；选择逃避，灵魂就会受到挑战。

但当我们闻到草地的清香、呼吸清新的空气、凝视他人的时候，

其他什么也不用做。单纯的存在就已经足够美好了，不需要大费周章，也不必过关斩将，这就是“友善的面孔”。每当我们庆幸自己依然存在，对整个世界充满感恩的时候，就是在面对着“友善的面孔”。

“友善的面孔”与“挑战的面孔”之间是什么关系呢？就像我们也有生气和高兴的时候一样，只不过是对事物的两种不同的情感表达。它们并不是分裂的，阿里从不认为事物在本质上是分裂的，因为有分裂就会有界限。就像诺斯替主义认为“天堂中只有一种力量”，母乳不可能一边好喝一边不好喝，上帝和撒旦不可能一个在天上一个在地下。生活中有充满挑战的瞬间，也有友善的瞬间，它们只是两种表达方式，（对比人类意识来解释的话）是“无限”的两种神态、两种面孔、两种态度。

但比起“挑战的面孔”，“友善的面孔”更贴近现实。这是什么意思？无限要怎么贴近呢？根据阿里的观点（或者说观察、想象），终极的现实就是去感受无尽的喜悦。“挑战”只是我们通向终极的手段。如果对孩子说：我们想要你获得成功，想让你变成一个好人，这个时候“挑战的面孔”就显露了出来。如果我们说：无论你做什么，我们都一样爱你，这就是在展示“友善的面孔”—后者更加真实，也更符合我们真实的愿望。

15 万物的意义

在全书的开篇我曾说过，如果你恰好不相信圣诞老人，可以找一件人生中最有意义的事，将它当作你自己的圣诞老人。

人生的意义其实是由两个问题组成的："人生的意义是什么？""怎样的人生才有意义？"第一个问题比较容易，人生的意义在于你自己想解决哪些问题。如果你家周围被黑手党占领了，那你肯定要去做点什么。如果你特别聪明，知道怎样治疗老年痴呆症，那一定要好好地去钻研。无论是打击黑手党，还是治疗老年痴呆，还是无数其他要做的事情，这些都可以成为人生的意义。但第二个问题就比较难了："怎样的人生才算有意义？为什么人生一定要有意义？为什么世界上会有需要解决的问题？为什么会有黑手党和痴呆症患者？为什么蛇会吞食婴儿？"阿里对此的解释是，只有这样，我们的人生才有可能有意义，如果人生毫无意义，活着会非常痛苦。只有解决了诸多不完美的问题，让世界变得更加美好，我们才会感受到自身的重要性，才会抹去那一份羞愧不安。

就像牛顿对洛克所说的，"无限"将自己缩得很小，为的是给我们腾出一块地方出来大施拳脚。但是"无限"收缩其实是一个矛盾的概念。为了创造无限，"无限"本身必须从中抽身，但即便是抽身，它仍然需要存在在这里。如果"无限"不能抽身，给我们腾出一些空间，这就不是无限。但如果"无限"完全抽身，这也不是无限。它必须抽身又不能完全抽身，就像阿耶·卡普兰（Aryeh Kaplan）提出的一个非常有名的悖论—上帝能不能创造出一块自己搬不起来的石头，也很像《麦琪的礼物》中的那对夫妻，关于这份自由你不能去想太多，否则礼物就失去了意义。人生的意义是"无限"能送给我们最好的礼物，但是为了让我们拿到这份礼物，它必须腾出一些空间。

这个答案是不是太取巧、太模糊、太不合逻辑了？是有这个可能，但要说句公道话，对于"怎样的人生才算有意义"这个问题，还有一些更蹩脚的解释，我们不妨来对比一下。

第一种解释是完全否定这个问题。"我找工作赚钱生孩子，换你也一样，一边待着去，瞎叨叨什么？"有些人在生命中的大部分时光都是持这种观点，而有些人终其一生都是这种观点。如果你自己满意，别人也说不出什么，你大可以继续像动物一样活下去。如果狗会

讲话，我们可以问它："你为什么要在猫砂盒里吃屎呢？"它也会这样回答："换你也是一样，瞎叨叨什么？"这对动物来说没问题，反正最后它们也要被人吃掉，皮也要被剥下来做成鞋子。这样日复一日对动物来说完全没问题，我不是在批评它们。

第二种解释认为"做事有什么意义"这个问题完全没有意义。这是我们之前讲过的逻辑实证主义的观点。你可以问"为什么天冷了要穿毛衣"，但你不能问"为什么做事有意义"。我承认很难与这种观点辩论，但它完全没有说服力。

第三种解释认为有种至高无上的力量在指引我们做事，所有"为什么"的答案都是"因为它想要我们这样做"。我不相信这种观点，它完全忽视了人类一些有趣而独特的特点，比如自由、判断和批评的能力，这些特点在这种框架下起不到丝毫作用。

第四种解释认为人生之所以有意义，是因为人类选择给人生赋予意义。世界上有两种东西：一切本质上毫无意义的事物，以及能够赋予这些事物以意义的人类。其实这就是笛卡尔的鹰鲨理论，是思维身体两元论。那么还是那个问题：世间怎么可能有这样的东西呢？在一个毫无意义的世界中，怎么会有能够赋予意义的事物存在呢？如果人类能够赋予事物以意义，什么能组织我们改变主意吗？如果我们先赋予了事物以意义，下一秒又改了主意怎么办？如果真的能改主意，那一开始赋予的意义又算什么呢？

如果你也觉得这些都讲不通（我承认这点我没法证明），阿里的解释听起来是不是就很靠谱了？

类推下来，"无限"是在赋予我们以无限性。

为了赋予我们这种无限性，它创造出了一个宇宙，其中有一种生物逐渐进化得能够安排自己的生活，能将自己从生物学和文化条件的作用中解放出来。

这种生物（也就是我们）需要无限性，这种无限性要求事物的存在需要有意义。这个世界并不完美，既有美好的一面，也有可怖的一面，我们每个人都能以自己独特的方式来修复它。

这就是我们存在的意义。当我们移除界限、摆脱互相之间的折磨后，就能够在无限中获得更多的个人感知。"无限"依旧能保持它的无限性，包括我们在内的一切事物也都有了存在的意义。

为什么搞得这么复杂呢？为什么要说这么多才得出结论呢？为了解决世界上各种各样的问题，我们有很多碎片需要拼凑，这样对世界的认识才是完整的，而我们每个人的碎片都不尽相同。

阿里将“无限”比喻成了树和人，最后一个类比的对象是家庭。虽然夫妻二人看待世界的方式不同，但最终他们能将对立的观点融合起来，形成一种更高效的新方式。即便是持有对立观点的人也能够相处、相爱、组成一个家庭，这就是“无限”。诚然我们也会争斗，但人类历史上的每场战争、每次屠杀都显然只是感恩节晚餐上的一场争吵。我们都是一家人，是有着血缘关系的兄弟姐妹。我们通过家谱将大家都联系起来，兄弟关系、父子关系、祖孙关系、曾祖孙关系，这就是“无限”的一种体现方式。对伤害能容忍到什么程度，完全取决于我们的关系有多亲近。如果是兄弟，我们相互之间的要求会非常高，希望一切尽善尽美。如果是父母，对子女也有一些要求，但总觉得还需要给孩子擦屁股。如果是祖父母，对孙辈已经没有什么迫切的人生要求了，给他们饼干吃就好了。所谓家庭的终极悖论，就是这样一个网状的家庭成员间相互关爱、相互怨恨，以各种可能的角度来解决我们所面对的问题。

你可以相信，也可以不信，起码我是相信了，起码在一切顺利的时候我是相信的。更重要的是，在这个被说服的过程中，我解决了自己最初的问题。无论我们做什么，“友善的面孔”都会爱我们，赐予我们祝福和礼物，这听起来好像有些耳熟。卡巴拉学者认为这张“友善的面孔”有一把长长的白胡子。你是不是也想起了某个人？无论你做了什么都会送给你礼物，有一把长长的白胡子，总是面带笑容的那个人？

圣诞老人。

圣诞老人代表着“无限”的那张“友善的面孔”，他有着一副宽和的面庞，长长的白胡子垂到腰间，把头脑和心脏都连在了一起。

圣诞老人存在吗？存在。它是“无限”向人类意识显现的一种方式。



你的父母也是圣诞老人吗？

当然。

但这并不是最后的结论。

埃里克·卡普兰是个受过哲学方面的训练、信仰佛教的犹太人喜剧编剧，他将关于现实的概念又向前推了一步，把哲学、神秘主义、喜

剧和犹太文化混在了一起，这种做法确实引人怀疑。但我可能更过分，说撒旦只是16世纪萨法德的卡巴拉学者创造出来的概念，连犹太教的教义都抛弃了。我们是不是又回到“我的教义才是正统的，你的教义是异端”的问题上了？

我不是想让你全盘接受这些混杂的思想，而只是展示一下我是怎么做的，你可以按照自己的方式去分析。时至今日，我终于能够将逻辑学、神秘主义、幽默和卡巴拉教义融合起来了。如果你是一名有着比利时和巴基斯坦血统的无神论驯兽员，我更希望你能将苏菲派神秘主义、无神论、狮子的相关传说以及卢克·桑特（Luc Sante）的内容添加进来。不是说我对创建“邪教”没有兴趣，我兴趣大得很。“邪教”领袖可是份好工作，只要有机会，任何人都愿意去做。你也应该创建自己的教派，我们可以相互认同对方的教义。

在你所认同的个人生活和社会生活中，什么东西存在？什么东西是真的？回答了这些问题，你就可以决定要加入我的“邪教”还是另立门户了。

要回答“圣诞老人存在吗”或是“我应该信仰逻辑还是神秘主义”，实际上都是对未来进行预测。无论是戴上头盔的艾迪，还是纽拉特的船，都是通向未来的航路，我们在选择要买哪一家的船票。但在此之前还有一个更加基本的问题：你要如何选择当下的生活。很幸运，这个问题是这当中最容易的，回答时不需要牵扯哲学或是科学，只要充分感知当下的情绪、思想和身体状况。要得到答案不光要调动思维，而且要全身心地投入。

来试试吧。

你认为人生应该怎样度过？如果这就是生命的最后一刻，你想要变成什么样？你的购物清单上都有些什么？

首先，这个时候你肯定不想迷迷糊糊的，不然连最后一刻都要错过了！你肯定想对当下有充分的感知。

还有别的吗？

想感受一下发痒吗？不想。恶心呢？也不想。身体疼痛呢？肯定更不想。

你肯定希望感到快乐。神经科学告诉我们，人类能体验到两种愉悦感：假如你正打得一手好牌，多巴胺会让你产生兴奋感，安多芬则

会让你产生满足感。我认为那种愉悦感明明近在咫尺，但总也抓不到的感觉是最痛苦的。即便是最强劲的死敌，我也不愿这样诅咒他。既然到目前为止我们的关系还不错，那就来看看第二种吧。

也许人生的最后一刻能被无限拉长，也许过了这一刻才会被干掉（我希望不是现在，因为我喜欢你），总之你只剩下这一点点时间了，首先你肯定会想感受兴奋感和满足感。

但你真的确定吗？听起来是不错，注射海洛因、服用氧可酮也能提升一个人的幸福感，但大多数人不会这样去做。举个例子，给哥哥捐献骨髓的时候我就服用过氧可酮，那感觉非常荒唐，当时我特别兴奋，甚至还在癌症中心唱起了歌。这很丢脸，当时明明很难过，但这些药片居然让我高兴了起来，药劲儿过去后真是有种解脱的感觉！那些吸食鸦片和海洛因成瘾的人并不是真的快乐，那是一种屈辱、一种奴役。

当然，在这个幻想的实验里你可以随便选择。生命只剩下最后一刻，要不要再加点什么让兴奋感更有意义呢？在我看来，单纯的快乐没什么价值，反正也要死了。在生命的最后一刻沉浸在兴奋感里，和自杀也没什么两样。你不会真正感到快乐的。之前我也说过，我挺喜欢你的，不想让你变成这样。

那再把意识加上吧。你想意识到什么呢？这个时候你肯定不想分心，我认为你肯定想感受当下，想感受一些美好的东西。

开头听着不错。为什么？这样就能解决海洛因成瘾的问题了？因为最美好的瞬间肯定不单单是快乐，你肯定还完成了一些自己关心的事。这些事才是关键。如果你感到自己可有可无，与周围失去了联系，那肯定不好受。

为什么要把圣诞老人和存在问题放到生活的大背景中，可能现在你也明白了—只有这样你才能全身心地去领会最美好的瞬间。我们是全身心在向着这个方向努力，可以得到身体最直接的反应。如果你也和我一样，那自恋和唯我论并不会给人以愉悦的感受，即便大脑感觉十分愉悦，我们的身体也会做出恶心、反胃的反应。这样的选择谈不上美好，更谈不上最好。换个方式来讲，我们嘴上说自己自私冷漠，但如果要在以下两种情形中进行选择：

1. 自己快乐的同时，让全世界遭殃。

2. 自己承受一点点痛苦的同时，让全世界感觉良好。

你会选第一个。

但接下来，心理健康的人都会选第二个：

1. 自己快乐的同时，让全世界遭殃。

2. 自己快乐的同时，让全世界也感受快乐。

我知道你是个好人。当生命走到最后一刻，一切都没有了区别时，没人想做恶人。你希望自己快乐，也希望大家都快乐，这样自己才会更快乐。

我们来设计一个场景，把快感放在最重要的位置上。有一只怪兽想要吞噬掉整个宇宙，打败它的唯一方式就是经历一次高潮。这样一来，在生命的最后一刻，你不仅成了最伟大的英雄，还享受了极致的快感。即便造出了一个怪兽，这也比嗑药强多了。太吓人了！为了享受快乐，我们必须造一只吞噬宇宙的怪兽出来。而且可怜的怪兽刚刚被造出来，你就要杀了它。不是我有偏见，到底谁才是怪兽呢？

好吧。如果我们不杀怪兽，去做点好事呢？

如果你的高潮能引起另一个人的高潮呢？

这回好像靠点谱了！还有更好的做法吗？当然，如果对方第一次有这样的体验，或是只能由你带给他这样的体验呢？这个主意我喜欢！如果不单单是带给一个人高潮，而是带给所有人高潮呢？听起来真是太棒了！

但我想提出一个问题。很多人会说："问题？所有人都高潮，哪有问题？我觉得挺好，接着来。"但这就是问题，它太无聊、太平淡了，简直就是《阁楼》杂志和《连线》杂志的混合体。这种观念可能早就植根在我们的身体中了，也可能是因为一天24小时、一周7天不间断的媒体熏染。我不是要批评它，因为一开始确实很有意思，但这仍然不是最好的选择。既然一切都没有区别，那么最美好的瞬间应该

是新鲜的、出人意料的。你肯定不想感到无聊。

大家都感受到快乐了，那还能再加点什么呢？加什么才不无聊、不老套呢？

有些快乐并不无聊，它们都源自于发现：比如学到了知识，解决了问题。这种发现可以是智力层面、艺术层面或是个人层面的，可能是你了解了自己的使命、搞清了自己要养什么宠物、想和谁结婚、想住什么样的房子，也可能是构建起了一套成功的理论体系。在生命的最后一刻你有了非常惊人的发现，相比之下之前的日子太糟糕了，就像一直有怪兽在吞噬宇宙一样。这是个应该高喊“啊哈！”的瞬间，将之前的时光映衬得黯然失色。当牛顿看到苹果掉下来，贝多芬脑海里出现“”的旋律的时候，他们都有过这种感觉。

这是一种精神层面的比喻，之前我们在物质层面也做了类比，那么情绪层面有没有类比呢？在情绪的层面上，比如《自然之子》（*Nature Boy*）这首歌响起时，最重要的是你能体会到爱与被爱的感受。

所以说……最好的瞬间应该是极致的身体快感，加上爱与被爱的情绪满足感，再加上高喊出“啊哈！”的精神愉悦感，很新鲜，很出人意料，就像一个茶包泡出了五杯茶。

已经很好了，但还不完美。我可不希望你为之前虚度的时光感到惭愧。

我们应该怎样看待从前的时光呢？我们肯定都希望现在和过去不一样，要比过去更好，但又不能反衬得过去像一堆垃圾一样。我们对过去心怀感恩，同时享受当下更美好、丰富、新鲜、有趣、快乐的新生活。

换句话说，最好的时光并不是要完全抛弃过去的岁月，而是可爱的婴儿长大成人，是只有两片嫩芽的植物长成一株繁茂的花椰菜。

如果我觉得成长这件事很无聊怎么办？嫩芽长成花椰菜，小孩子长成富有活力的成年人，甚至是细菌进化出热热闹闹的地球生物，如果我觉得这些统统都很无聊怎么办？很遗憾，那我也帮不了你了。如果你一心求死，就赶紧去寻求帮助吧。别再看书了，走到你的生活中去。去种一株花椰菜，照顾一个孩子，给山羊挤挤奶，出去散散步，感受一下自己体内的生命循环。我有一个十分笃信的观点：如果你觉得生活无聊，那是你的问题，不是生活的问题，因为生活一点都不无

聊。植物、动物、生态系统都是最有意思的东西。要驱散无聊感，你需要去感受身体，感受情绪，感受生命的脉搏。

我们在寻找生命中最重要的时刻，它需要新鲜，需要有无限的可能，需要有过去的积累，就像从尘土中生长出植物。在我看来，想要知道圣诞老人存不存在、人生有没有意义，你就得把这些想法装进脑子里，看看自己快不快乐。能不能有哪位聪明的科学家、伟大的牧师、神秘主义者或是维基百科直接告诉你答案呢？不能。这就是最有意思的地方，只有你自己经历过了，才会知道它对你重不重要、为什么重要。是的，世界上有很多事即使不做也知道很重要，比如让孩子学点西班牙语。成为中产阶级家长后我总听别人说："让你的孩子学点东西吧，特别重要！"这确实很重要，但规矩很多，也很无聊。哪些才是最重要的事呢？是那些能为你开启新世界大门的事，大门后是你之前不知道也没有想过的更多重要的事。

要想知道事物是否存在，在头脑状态良好的时候装进去看看它是什么样子。要想知道头脑状态是否良好，就去看看它是怎样一步步由过去变成了现在的模样，带给了我们多少欢乐和意义。纽拉特说得没错，我们最初都有一些自己的坚持。但随着时光流逝，我们遇到了其他人，与他们相爱生子，变成祖辈。后代是由我们的基因网和人生意义造就的，就像一棵大树结出了果实。

无论相信量子物理还是圣诞老人，信仰都是生命的一部分。生命另有一种超越于纯机械之上的逻辑。[63]这种纯机械的机制可能会被打破（在这里可以假设某种事物本身能从创造者对它赋予的存在目的中抽离出来），但生物必须经历从不成熟走向成熟，然后繁衍，变老，直至死亡。

现在终于可以谈一谈死亡的问题了。我们已经设想出了完美的永恒瞬间，也设计好了完美的最后时光，二者有相似之处，都会在我们弥留之际出现。面对人生的最后时刻，如果我们能赋予它意义，就相当于赋予了整个人生以意义，任何瞬间都有可能成为我们活着的最后一秒。

我们应该抱有怎样的态度呢？出人意料的是，答案来自于我们研究精神病学的老朋友伯吉斯，他给我们讲述了一个关于老鼠的科学实验。

C. P.里克特（C. P. Richter）在《动物与人类的猝死现象》一文中写道，他先剪掉了一些老鼠的胡须，然后把它们扔进水桶里，让它们一直游，直到淹死。实验前理论家沃尔特·坎农（Walter B.

Cannon）曾预测老鼠会在“斗争还是逃跑”间挣扎，交感神经兴奋，最终怀着无尽的恐惧力竭而死。结果证明，被驯化的老鼠确实会在死前游上好几个小时，但野生的老鼠会直接开启迷走神经假死，15分钟后平静地离世。

你想当哪种老鼠呢，野生老鼠还是驯养老鼠？我宁愿做野生老鼠。如果真的走到生命的尽头，即便最终化为虚无，我也宁愿平静地离世。驯养的老鼠太可怜了，他们在临死前仍然极度恐惧。如果我们平静地接受死亡，不去动用交感神经，那种感觉会更类似于希望。不是特指自己希望安睡在绿荫之下，而是对世间万物的希望。在离世前，我希望能有几分钟思考的时间，可以沉浸在喜剧里，和家人朋友讲讲笑话。如果那一刻真的到来，我希望能开启迷走神经假死，安然享受这不确定的瞬间。

结论

我未来的孙子

我不知道未来会发生什么，但可以想象。如果用科学理论思考，未来人类可能会继续进化，发明出智能机器人，我们喜爱的熊、狗、马和橡树这类动植物也会不断进化，有一天它们能开口诉说自己生命的意义。这是我的一种假设，但我保证如果真有那么一天，我肯定会告诉你。如果我右脑用得多一点，我会相信爱是一切的基础。但礼物只有打开了才算是礼物，所以未来到底是怎样，我也不清楚。

如果更具体一点，我可以想象多年后见到塔米的场景。我会向她道歉，因为这本书，斯凯勒再也不相信圣诞老人了。圣诞老人只是把“无限”那一半“友善的面孔”表现了出来。所以我请她读了前面的内容，她是这样说的：

“埃里克，说真的，无论是逻辑、神秘主义还是哲学，我都没有兴趣。我喜欢喜剧，但不会拿它当真，这不是消遣用的吗？你说的阿里和‘友善的面孔’我一点都不了解，听起来太诡异、太遥远了。我是纳什维尔人，除了家庭之外，最感兴趣的就是收集小老鼠演奏乐器的摆件。不是说每个人都该收集这个，这只不过是我自己的一点小小的骄傲。摆弄的时候它们显得特别珍贵。我不想把它们拿给别人看，也许会弄丢，也许会搞坏。

“我有一个圣诞小老鼠的摆件，它的名字叫‘圣诞胡爪子’。我很喜欢它，喜欢和它玩，总是留心不要把它弄坏。

“我和孩子说圣诞老人的时候，是想告诉他们一些我觉得珍贵的东西，但不想把它们搞坏，就像我不想把老鼠摆件搞坏一样。这些东西我不想给任何人看，因为我不想被其他人取笑。但在家里的时候我很爱它们。这个圣诞胡爪子就是圣诞老人送给我女儿的。”

为什么我要讲这些？我本以为在经历了阿里、斯凯勒和动物园的圣诞老人事件之后塔米会把我拉黑，但不知道为什么，她没有这么做。之后阿里和她的儿子斯凯勒成了哥们儿，又和她的女儿肯德拉（Kendra）成了朋友。之后两人开始出双入对，在经历了少年时期的

亲密和背叛后，两个人最终相爱并结婚了。

现在塔米成了外婆，我成了祖父。这个孩子长大后，会试着去搞清自己诞生的意义。回头看过来，他会发现祖父相信“无限”有一张“友善的面孔”，外婆相信有圣诞老人。穿过圣诞节清晨的迷雾，面前堆放着他的礼物，上面分别贴着“逻辑”“神秘主义”和“喜剧”的标签。当他打开礼物的时候，估计我会跟他一起喊：“吼吼吼。”




IN THE END IS
BEGINNING
IS WEDGED IN THE

致谢

这本书记录了我历时悠久、毫无计划且浑然不觉的成长经历，虽说这是本书的致谢，但我也要感谢下面这些人对我生命的影响。

我的父母—本杰明·卡普兰和夏洛特·卡普兰（Benjamin and Charlotte Kaplan），以及我的祖辈—沃尔夫·布克斯鲍姆和格西·布克斯鲍姆（Wolf and Giselle Buchsbaum）、爱德华·卡普兰和多拉·卡普兰（Edward and Dora Kaplan）。

我的妻子拉杜卡·卡普兰（Raduca Kaplan），我的孩子阿里和米拉（Mira）。

我在神秘主义领域的导师：查洛·科萨得哈姆、罗伯特·瑟曼。

我在哲学领域的导师：马克·阿斯特（Mark Ast）、斯坦利·卡维尔（Stanley Cavell）、西德尼·摩根贝沙、伯纳德·威廉姆斯（Bernard Williams）、约翰·塞尔（John Searle）、休伯特·德雷福斯（Hubert Dreyfus）。

我在卡巴拉领域和犹太教领域的导师：戴维·萨克斯（David Sacks）、拉比西姆哈·温伯格（R. Simcha Weinberg）、拉比戴维·弗里德曼（R. David Friedman）、拉比派瑞特·奥尔巴赫（R. Perets Auerbach）、拉比亚伯拉罕·萨顿。

感谢我的编辑史蒂芬·莫罗（Stephen Morrow）以及达顿（Dutton）出版社的每一个人。

感谢查理·巴克霍尔兹（Charlie Buckholtz）、拉比西姆哈·温伯格、诺姆·科恩（Noam Cohen）阅读了本书较早的版本，并提出了宝贵的建议。

感谢我在《生活大爆炸》剧组的同事，尤其是创剧人查克·洛尔（Chuck Lorre）和比尔·布拉迪（Bill Prady），制片人史蒂夫·莫拉罗（Steve Molaro），编剧戴夫·戈奇（Dave Goetsch）、吉姆·雷诺兹（Jim Reynolds）、史蒂夫·霍兰德（Steve Holland）、玛丽亚·费拉

里（Maria Ferrari）、塔拉·埃尔南德斯（Tara Hernandez）、杰里米·豪（Jeremy Howe）。感谢演员马伊姆·拜力克（Mayim Bialik）、凯莉·库柯-斯威汀（Kaley Cuoco-Sweeting）、约翰尼·盖尔克奇（Johnny Galecki）、西蒙·赫尔伯格（Simon Helberg）、昆瑙·内亚（Kunal Nayyar）、吉姆·帕森斯（Jim Parsons）以及梅丽莎·劳奇（Melissa Rauch）。

[1] 复活节兔在西方被认为是复活节时给孩子们送彩蛋的使者。——译者注

[2] 教义的英语doxy旧时也指妓女。

[3] 一种19世纪的儿童游戏，两队人站成两排，被叫到名字的孩子要立即上前冲破对方的阵形。——译者注

[4] 即要求思想前后一致，不能自相矛盾。——译者注

[5] 你可以称呼那些为钱卖命的哲学家或是你不喜欢的哲学家为诡辩家。

[6] 这一点你可以从狗不会说话推断出来。

[7] 原文中是“English”，但直译为“英文的”不符合“能进行自我解释”的文意，因此与原文中的“Chinese”进行了调换。——译者注

[8] 原文中是“English”，但直译为“英文的”不符合“能进行自我解释”的文意，因此与原文中的“Chinese”进行了调换。——译者注

[9] 披头士乐队一首富有争议的歌曲，歌词充满了迷幻色彩。——译者注

[10] 英国作家查尔斯·狄更斯于1843年创作的小说。——译者注

[11] 美剧《生活大爆炸》中，高中时期欺负主人公莱纳德的恶霸也叫吉米。——译者注

[12] 美国科学史家、科学哲学家，在哲学研究中引入“范式”的概念，即范式是一种公认的模型或模式。——译者注

[13] 不知道你有没有读过E. R.埃迪森的《乌洛波洛斯之虫》？如果你喜欢这类硬奇幻小说，或是对乌洛波洛斯感兴趣，可以读一读这本书。

[14] 也许历史就是这样循环的。

[15] 可追溯到19世纪德国的裸体主义者。

[16] 以上译文均引自《徐梵澄文集》第十五卷《五十奥义书》，三联书店，2006年2月。下同。——译者注

[17] 阿雷奥帕古斯是古代雅典的最高法庭，议事会成员即最高法院法官。——译者注

[18] 译文引自《神秘神学》，（伪）狄奥尼修斯著，包利民译，三联书店，1998年5月。——译者注

[19] 基督教贵格会教徒等认为上帝在人的灵魂中产生的指引力量。——译者注

[20] 霍皮人（Hopi）是位于美国亚利桑那州东北部的印第安居民。——译者注

[21] 佛陀所说的可能是“nibbana”，并非“nirvana”。“nibbana”是巴利语，是一种口语。而“nirvana”是梵文，是专为文学和哲学创造的语言。

[22] “小乘佛教”即是“小车”，是信仰大乘佛教，也就是“大车”的信徒对对方的贬称。小乘佛教信徒并不称自己信仰的是小乘佛教，而是称上座部佛教。大乘佛教信徒认为小乘佛教“车小”，因为他们只注重渡己，并不渡人。但既然佛教徒都认为自我是空，我也搞不清二者有何本质的不同。

[23] 般若波罗蜜多最简洁的表达方式只有一个音节：啊！

[24] 美国前国防部长。——译者注

[25] 美国知名房地产大亨、作家、主持人，2016年美国总统大选共和党热门参选人。——译者注

[26] 有些人称自己无法说服跟从者自己不是神，你确定？要换作是我，保证能做到。我可以吃好多披萨然后吐他们一身，或是具体描述一件自己做过的很丢人、很愚蠢的事。

[27] 亚美尼亚思想家，第四道教义的发扬者。——译者注

[28] 凯蒂·巴特勒（Butler, Katy），《美国佛教的阴暗面》，载于《天下世界杂志》（*Common Boundary Magazine*）（1990年4／6月号）。参见http:// www.katybutler. com/publications/ commonboundary/index_files/ commbound_shadowbuddhistusa_new.htm。

[29] 晚餐这条很重要。根据佛教戒律，也就是佛教僧侣要遵守的

寺院守则，和尚过午不食。但泰国佛教在喝酸奶算不算晚餐的问题上有所分歧，较为宽松的大宗派认为可以，但较为严格的法宗派则认为不可以。

[30] 比如托尼·帕克（Toni Packer）。

[31] 吉杜·克里希那穆提，印度哲学家，被誉为20世纪最伟大的灵性导师。——译者注

[32] 本诗节选自《圣尼古拉来访》，作者克莱门特·克拉克·摩尔。——译者注

[33] 词源学小贴士：在拉丁语中“排便”（defecation）一词代表丢脸，这么说“fecation”一词就应该代表长脸，也就是说这是吃的意思。建议你还是不要去网上搜图片，去看“refecation”是什么意思了！（词根de-有否定的意思，re-有再、重新的意思。——译者注）

[34] 美国喜剧女演员、编剧。——译者注

[35] 其实这则笑话是由克劳迪娅·劳奈（Claudia Lonow）撰写、西尔弗曼表演的。

[36] 另外，我们经常在IQ的问题上自欺欺人，声称自己毫不在意，其实在意得要死。要举例的话，有许多休闲的读物、电视电影节目在内容上默认我们都能看懂，比如“我刚读了乔治·桑德斯（George Saunders）最新的作品”，这种智商上的优越感就相当于说“是啊，我就是去跑了三个小时的马拉松，没什么大不了的”，或是“我刚拿到了二十万美元的奖金”。但我这本书不是这样，你这么爱我，肯定会喜欢它的。P. T.巴纳姆（P. T. Barnum）有一句很出名的话叫，永远不要高估美国民众的智商，但如今在好莱坞有很多这样的人。我想总得有人去告诉那些所谓智力平庸的人，其实他们非常聪明，当然卡普兰除外。这也是我写这本书的目的，虽然这个主题有些蠢，但生活确实很难理解，不如就放声大笑吧。我在前面加了很多罗素和神秘主义的东西，这些东西都可以拿来和朋友吹嘘。比较讽刺的是，虽然我很聪明，但确实是非常谦虚的！可能你会反感我总是在炫耀，但其实并不是，读这些哲学书是因为我小时候想用它来解决自己情感方面的问题，书读得多也没什么可炫耀的，这是我的个人问题。以前我经常装傻，这样就不会惹人讨厌，但后来我觉得装傻太累了。之所以说这本书不是拿来炫耀的，还有一个更离奇的原因。我哥哥安迪（Andy）患有唐氏综合征。这就是为什么我家总是那么压抑，就像我在神秘主义那一章开头所说的那样，在第51页的时候咱们还不太熟，但现在我可

以相信你了。现在我要说一件很诡异的事，你可能会觉得我疯了。在某种神秘主义的层次上，我觉得在安迪离世后我吸收了他的灵魂，他成了我心中一个隐秘的陪伴者。所以结果是，我既能理解唐氏综合征患者，又有哲学家的知识。总体上，我认为自己就是个IQ颇高的智障。

[37] 20世纪70年代美国热播的著名情景喜剧。——译者注

[38] 福福（foo-foo），一只宠物狗。——译者注

[39] 蒙提·派森剧团，英国超现实喜剧表演团体，也译作巨蟒剧团。——译者注

[40] 鼠类和犬类的笑声听起来和人类不同，但仍能够分辨出来，这是由生物系统决定的，听到这类声音时心情会很好。

[41] 可以举个关于反专制的例子：道教对黄巾起义的影响。

[42] 在我看来，在规避带有种族色彩的幽默上，做得最好的是芬兰人。

[43] 这就是我在写作中遇到的真实问题：我给美国加州大学洛杉矶分校的物理学教授大卫·萨尔兹保（David Saltzberg）写了封邮件，他是《生活大爆炸》的科学顾问。我问他，物理学认为什么是存在，他回答说，他认为是量子场。什么是量子场？我怎么会知道呢！估计是宇宙中某种奇怪的波吧，或者是某种翻腾的虚粒子，我搞不清。

[44] 相信事物有好有坏，与相信利益有什么区别吗？哲学家认为有区别，而且有很大的区别。那些相信事物有好有坏的人被称作唯名主义者，而相信利益的人则被称为现实主义者。但我从没分清二者有什么区别。

[45] 诺斯替主义（gnostics），古希腊语，音译，意为灵知派。

[46] 这是托马斯·内格尔（Thomas Nagel）的话。

[47] 如果真的发生了，而某个特别聪明的超人又读到了这里，我得说明我没有任何不敬的意思。

[48] 英国神学家、著名推理小说作家，著有“布朗神父”系列。——译者注

[49] 英国作家、语言学家，著有《魔戒》《霍比特人》《精灵宝钻》等。——译者注

[50] 英国文学家、学者，著有《纳尼亚传奇》。——译者注

[51] 托尔·韦伯斯特（Tor Webster）是我在格拉斯顿伯里认识的一名凯尔特基督徒，他认为圣诞老人就是现代版的捕猎者赫恩（Hern the hunter）。他是他们民族中最强壮的战士，会在深冬外出猎鹿。拖回来的猎物浑身是血，还覆盖着雪花，这就是圣诞老人穿着红白衣服的原因。

[52] 译文引自《华兹华斯、柯尔律治诗选》，杨德豫译，人民文学出版社，2001年1月。——译者注

[53] 可参见诺曼·多伊奇（Norman Doidge）的《自变中的大脑》。

[54] 译文引自《新教伦理与资本主义精神》，马克思·韦伯著，于晓、陈维纲等译，三联书店，1987年。——译者注

[55] 中东欧旧地区名，历史上曾为奥地利的一省，现位于波兰东南部和乌克兰西部。——译者注

[56] 指研究犹太密教的人。

[57] 犹太教男子戴的圆形帽子，以表示对上帝的尊敬。——译者注

[58] 阿拉米语是阿拉米人的语言，也是《圣经·旧约》后期书写时所用的语言和耶稣基督时代犹太人的日常用语。——译者注

[59] 海德格尔在《存在与时间》中提出的哲学概念。——译者注

[60] 面对和脸为英语中face的一词多义。——译者注

[61] 十诫其二，不可为自己雕刻偶像，也不可做什么形象仿佛上天、下地，和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像，也不可事奉它，因为我耶和华—你的上帝是忌邪的上帝。恨我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到三四代；爱我、守我戒命的，我必向他们发慈爱，直到千代。——译者注

[62] 以上引自史蒂芬·伯吉斯《多层迷走神经理论：情感、连

接、交流和自我调节的神经生理基础》。——译者注

[63] 参见迈克尔·汤普森（Michael Thompson）的《生命与行动：行动的基础构架与实践思维》一文，非常精彩。其中讨论了生物与非生物间的逻辑区别。举例来说，精子有尾巴是为了在卵子上着陆，但大部分精子都没能在卵子上着陆。



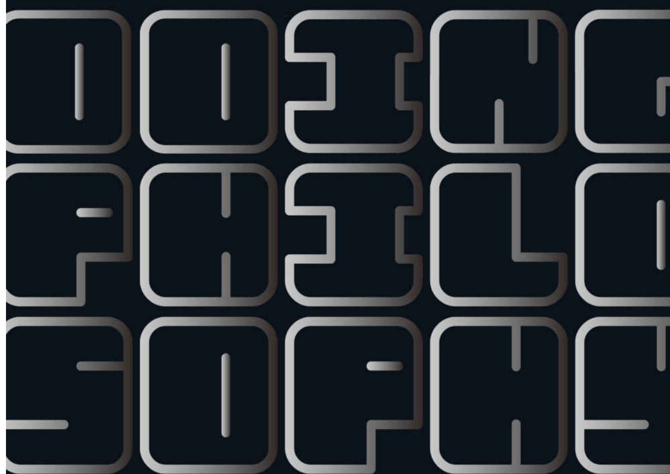
未读 Club

为读者提供有温度、有质量、有趣味的
泛阅读服务



专属社群 独家福利
精品共读 活动特权

手机扫码
加入未读 Club 会员计划



哲学是怎样炼成的：从普通常识到逻辑推理

哲学是一栋大厦，这就是它的设计蓝图。

真正大胆的哲学家，是那些准备投入晦暗的深处，甘冒黑暗中一切风险的人。
要研究哲学问题，而不是研究哲学家。

From Common Curiosity to Logical Reasoning

Timothy Williamson

英国科学院院士 ● 皇家学会会员 ● 牛津大学哲学家
40 年哲学炼成之路

[英] 蒂莫西·威廉森 —— 著　胡传顺 —— 译

版权信息

哲学是怎样炼成的

Doing Philosophy: From Common Curiosity to Logical Reasoning

作者：[英] 蒂莫西·威廉森（Timothy Williamson）

译者：胡传顺

出品方：未读·思想家

出版社：北京燕山出版社

[DOING PHILOSOPHY: FROM COMMON CURIOSITY TO LOGICAL REASONING] was originally published in English in [2018]. This translation is published by arrangement with Oxford University Press. [United Sky (Beijing) New Media Co., Ltd.] is solely responsible for this translation from the original work and Oxford University Press shall have no liability for any errors, omissions or inaccuracies or ambiguities in such translation or for any losses caused by reliance thereon.

目录

前言
第一章　导论：哲思即本能
第二章　人因常识立法
1.哲学常识
2.何为常识？
3.常识问题，哲学问题
4.作为检验哲学的常识
5.不可靠的证据
6.常识的可靠性
第三章　争论推动理论
1.论证的双方
2.对抗性哲学
3.逻辑游戏
4.对话
第四章　透过澄清术语看本质
1.取决于所指
2.概念与观念
3.澄清与理论化
第五章　哲学点睛：思想实验
1.发挥想象力
2.思想实验和现实生活实验
3.凭想象认识
4.直觉与否
5.偏见影响
第六章　理论比较探求方法
1.万物理论
2.用思想实验检验理论
3.对立理论
4.最佳解释推理
第七章　哲学方法论分析
2.有效性与可靠性
3.逻辑与数学中的溯因推理
4.非中立逻辑
5.逻辑与哲学
第八章　哲学史作为工具

1.哲学是历史学吗？
2.遗著与影响
3.哲学史利于解决哲学问题吗？
第九章　运用其他学科
1.历史学
2.社会人类学
3.语言学
4.心理学
5.经济学
6.计算机科学
7.生物学
8.物理学
9.数学
第十章　建构哲学模型
1.科学模型
2.哲学模型
3.运行模型，反例和错误脆弱性
第十一章　结论：哲学的未来
参考文献和延伸阅读
返回总目录

前言

我非常感谢以下这些人的帮助，他们在这部作品的不同阶段给予了敏锐的意见：牛津大学出版社的珍妮弗·内格尔（Jennifer Nagel）、彼得·蒙奇洛夫（Peter Momtchiloff）、安德烈娅·基根（Andrea Keegan）以及珍妮·纽吉（Jenny Nugée），还有各位匿名评审员，最重要的是，我的妻子安娜·姆拉德诺维奇·威廉森（Ana Mladenović Williamson）。

在本书的几处，我在方框里对某些概念做了更加技术性的细节处理。有些读者会觉得这很有用，但不排除一些读者不愿意中断主要论证的连贯性，也可以略过这部分。

第一章　导论：哲思即本能

让-皮埃尔·里夫（Jean-Pierre Rives）是橄榄球联合会的传奇人物，是伟大的法国橄榄球国家队在1978—1984年的队长。在这个领域，他是一位让人无法遗忘的少有人物，披着长长的、野性的、金色的头发，穿着血迹斑斑的衬衫。在一次新闻采访中，他谈到了他对战术的思考：关键在于，对你要试图获得的东西保有一个清楚和明白的观念；然后，你应该把每一个复杂的动作分解为最简单的组成部分，让它们易于直观，再从此处返回以建构整体。里夫虽然没有点出法国标签式的哲学家勒内·笛卡尔（René Descartes，1596—1650）的名字，但他遵从了笛卡尔对“清楚”和“明白”这两个标语的需求和强调，也遵从了他的著作《探求真理的指导原则》（*Rules for the Direction of the Mind*）中的原则之一（原则五）[1]。法国的学校教授哲学课程，这让哲学有了意料之外的用途。

哲学也有危险之处。里夫没有推荐笛卡尔的另一种方法，即他极端、彻底地怀疑一切的策略，包括怀疑外在于心灵的整个世界，从而把科学重新建立在剩下的几个确定性的坚固基础之上。彻底怀疑也不可能造就体育运动的成功。然而无论如何，笛卡尔自己也没有达到他的高标准：他依赖一些老生常谈的狡猾思考方式去“证明”上帝的实存，然后，利用上帝去解决他的怀疑。即使在那个时代，也有许多哲学家发现他的解决方案令人难以信服。他怀疑的因由有点像弗兰肯斯坦创造的怪物，他建构，但不能控制。这就是怀疑论的问题，它通常被当作“非问题”而被拒斥，只有那些极端猜疑的哲学家对此有兴趣。但不要忘记，被政治家和商人称呼为公关的那些顾问会从根底上破坏“不合时宜”的各种科学发现，例如全球变暖和吸烟有害健康。这些顾问有一个口号：“怀疑就是我们的产品。”他们知道，他们不可能证明科学家错了。因此，他们的目标就是创造足够多的迷惑性，以乱视听，让人们认为“这些专家顾问都不赞同，所以没有什么可担忧的”。然而，气候变化的怀疑论并不是一种无害的哲学怪胎，它是对后代的真实威胁。

笛卡尔重新建构知识的出发点是他自己内在思维的知识，这一点在现实中也有奇怪的对应。2003年3月，美国时任总统乔治·W. 布什（George W. Bush）和英国时任首相托尼·布莱尔（Tony Blair）宣称

伊拉克有大规模杀伤性武器，于是入侵伊拉克，推翻了萨达姆·侯赛因（Saddam Hussein）的政权。这个理由不久就被证明是错误的。在2004年的一次演讲中，托尼·布莱尔为自己的行动辩护，他说：“我只知道我所相信的。”他不知道是否有大规模杀伤性武器，但是他知道他相信有大规模杀伤性武器。他试图把注意力从大规模杀伤性武器是否可证的问题上，转移到他内心的笃信这一问题上。

当我们认识到该区域的人民长期忍受着屈辱时，哲学也发挥了作用。我们能这么做，是因为我们有人道主义的观念。哲学家则在这个观念的发展中起到了关键性的作用：与笛卡尔同时期，还有著名的胡戈·格劳秀斯 （Hugo Grotius，1583—1645）、约翰·洛克（John Locke，1632—1704），以及其他哲学家。

哲学并不是某种完全与我们不相容的东西；它已经以各种琐碎和重要的方式深入到我们的生活之中。但哲学究竟是什么？哲学家又在试图获得什么？

传统意义上，哲学家以一种非常普遍的方式想要理解每个事物的本质：存在与非存在、可能性与必然性；常识的世界、自然科学的世界、数学的世界；部分与整体、空间与时间、原因与结果、心灵与物质。他们想要理解我们的理解能力本身：知识与无知、信仰与怀疑、表象与现实、真理与谬误、思维与语言、理性与情感。他们想要理解和判断我们与这种理解能力是什么关系：行为与意图、手段与目的、善与恶、正确与错误、事实与价值、快乐与痛苦、美与丑、生与死，以及更多。哲学极具野心。

这个简要说明提出了一个重要的问题：既然以上这些主题科学家也研究了很多，那么哲学与科学是怎样的关系呢？这两者并不总是分离。从古希腊时期起，哲学就包括自然哲学，包括对自然世界的研究。长话短说，到16世纪、17世纪，自然哲学使得某些可认识的东西成为现代意义上的自然科学，特别是物理学。例如伽利略和牛顿，这些先驱人物仍然把自己描述为自然哲学家。有些哲学家也是科学家和数学家，包括笛卡尔和戈特弗里德·威廉·莱布尼茨（Gottfried Wilhelm Leibniz，1646—1716）。但是，自然哲学或者说自然科学发展出了一种独特的研究方法，即以实验为主导，使用特殊仪器，如望远镜和显微镜精准观察、测量以及计算。渐渐地，哲学的这个孩子似乎成了一个竞争对手，给父母以致命威胁。因为哲学和自然科学看起来在争相回答现实的根本性质这类问题。如果这是一场决斗，哲学似乎已经被压制，因为它仅仅只有思考，而自然科学却有很多其他的方法。就算哲学家坚持认为他们比自然科学家更善于思考，但谁又会相信他们呢？要改变这样一个印象，即哲学家被抛掷于懒人的角色

上，坐在舒适的扶手椅里教授我们宇宙是什么样的，而科学家却走出去观看和端详宇宙真正的样子。如果真是这样，哲学岂不是太过陈腐？因此，现代自然科学的兴起已招致逐渐紧迫的哲学方法的危机。

哲学接下来的历史可以被理解为对这种方法危机的一系列回应。它试图找寻某种东西，甚至任何东西，只要是比科学更好的方法。这些尝试通常都涉及大幅降低哲学的野心，后面的章节将会解释。

我认为，把哲学与科学想成是对立的假设，是一种过于狭隘、一刀切式的观念。然而，如同物理学、化学和生物学这类自然科学，数学也是科学，所有这些学科总要依赖于数学，而数学家们并不做实验。他们像哲学家，他们的工作就是坐在扶手椅里思考。这本书将阐释哲学家如何使用恰当的科学方法来回答传统的富有野心的问题。如同数学一样，哲学是一门非自然科学；不同于数学的是，哲学并不是一门完全成熟的科学。

应当承认，许多当代哲学家的路径、方法与科学无关。而这本书是关于炼就“好的”哲学，不是“坏的”哲学，虽然什么是做得“好”本身就存在争议。许多哲学家将憎恨我描述的哲学是怎样炼成的。这一点，我交给读者判断。

这本书将解释哲学如何能够回答广阔的普遍性问题。它涉及的不是什么外来的、不可改变的意识。读者有时可能会觉得：“但是我已经这样做了！”这恰恰是关键之处。哲学，就像所有的科学那样，开始于所有正常人具有的认知和思维的方式，但运用得更仔细一些、系统一些、批判性一些，一遍又一遍地重复这个过程。经过数千年，在无数人的努力下，哲学已经把我们带到靠自己远不可能达到的理智之境。大部分人，尤其是儿童，总在问自己包含着哲学种子的各种问题，正如问自己包含着物理学、生物学、心理学、语言学、历史学等种子的问题一样。真正的困难在于识别这些种子，并为这些种子的成长提供条件。没有这些条件，每一代人都无法摆脱种子多而果实少的命运。

我修炼哲学已经超过四十年，哲学仍然是我最大的快乐源泉之一，当然，也是我失意的源泉。我希望这本书传递多一些快乐，少一些失意。

第二章　人因常识立法

1.哲学常识

有这样一个故事，一位旅行者询问去某地的路，却被告知：“如果我要去那里，我就不会从这里出发。”这个建议是没有用的，因为人们除了从其所在的地方出发，别无他法。这同样适用于任何探究。我们除了从我们已经拥有的知识和信念出发，从我们已经拥有的获得新知识和新信念的这些方法出发，别无选择。简单地说，我们不得不从常识开始。当然，这并不意味着我们必须终于常识。我们希望最终能够超越常识。但是，我们能够完全逃离我们所依赖的常识吗？难道我们不把它带到我们的旅途中吗？

想象一下某个遭受持续不断的幻觉折磨的人，他不可能依赖他自己的经验。他甚至不可能依赖别人经验的“传闻”，因为他也可能对那些“传闻”产生幻觉。他已不适合参与任何一门自然科学。因此，即便最老练的自然科学家也必须预先假定他们的感觉不是一团乱麻。至少，在这个程度上，他们仍然依赖认知的常识方式。

正如自然科学那样，哲学也从来都不会完全逃避它起源于常识。有些哲学家是常识的坚定守护者，或者，在他们自己的时代和地域是常识的守护者，例如，亚里士多德（Aristotle，前384—前322）、托马斯·里德（Thomas Reid，1710—1796）和G. E. 摩尔（G. E. Moore，1873—1958）。有些哲学家力求回避他们认为是错误的常识，但从来都没有完全成功过。因此，自然科学家倾向于在幕后保留他们对常识方式的依赖；而哲学家，我们可以简单地认为，更愿意在台前保留它——通常情况下是因为他们并不是那么简单地看待常识的地位。这种循环往复的、自发的与常识的交战，这种断言或质疑，正是哲学方法的其中一方面。

2.何为常识？

常识包括什么？人们或多或少都起始于相同的认知能力（当然，也有例外的情况）：我们可以看见和观察；我们可以倾听和耳闻；我们可以触摸和感觉；我们可以舔舐和品尝；我们可以闻闻嗅嗅；我们

可以操控；我们可以探索；我们可以记住；我们可以想象；我们可以比较；我们可以思考；我们可以用文字和图片与他人交流我们的想法，并且可以理解他们对我们说的和展示的东西。以这种方式，我们了解了周围的环境、彼此以及我们自己。我们开始了解到我们是世界的一部分。随着我们在这个世界上成长和生活，很多这种认知都是自然而然或不经意间获得的，就算没有接受过普通学校或大学的正规教育也一样。

常识知识（common-sense knowledge）在一个社会里，意味着这个社会的大部分成员都知道。因此，常识知识在不同的社会并不相同。在现代社会，太阳比地球大很多就是常识知识。在石器时代的社会里，这就不是常识知识。在塞尔维亚语的社会里，单词“crveno”的意思是红色，这是常识知识。在另一个社会，这就不是常识知识，因为在这个社会，很少有人懂得塞尔维亚语。但是，并不是所有的常识知识都如此不同。在每一个人类社会里，人们都有头颅和血液，这就是常识知识。

在一个社会里，常识信念（Common-sense beliefs）就是大部分成员所相信的。所有的常识知识都可能是常识信念，但是并不是所有的常识信念都是常识知识。因为，如果一个信念是错误的，它就不是知识。在一个孤立封闭的社会，每个人都相信地球是扁平的，他们并不真正“知道”它是扁平的，很简单，因为它不是。他们只是相信他们知道它是扁平的，但这个信念是错误的。类似的，在一个种族主义社会，大部分成员对其他种族的人抱有错误信念。在这个社会，这是常识信念，但不是常识知识，很简单，因为这也是错误的，所以它根本不是知识。即使这个社会的成员都相信他们对其他种族的常识信念是常识知识，这个进一步的信念也是错误的。一个人在他自己的社会里，要区别常识知识和常识信念是很困难的，但是，通常其他社会的成员能告之其间差别。

“常识”的概念不仅可以应用于社会中的常识知识和常识信念，也可以应用到产生这种知识和信念的通常思维方式上。

3.常识问题，哲学问题

像很多其他的动物那样，人类是有好奇心的，我们渴望认知。有很多知识是好事情，它以各种难以预料的方式造就诸多好处。

常识思维包括问各种各样的问题，有些人关注非常具体的问题：牛奶在哪里？那边那个人是谁？有些人关注较为普遍的问题：你怎么

做奶酪？老鼠能活多久？有些人关注的问题更普遍，包括“是什么”类型的诸问题。一个喝着奶的孩子可能会问：“奶是什么？”她完全知道“奶”这个词怎么使用，但她仍然想知道奶是什么。她可能会被告知，奶是如何来自乳牛及其母亲。在这个事例中，答案在她的社会里已经是共同的知识。其他一些例子的答案可能并不是共同的知识，或者不是共同的信念。例如，有些人可能会问：“蜂蜜是什么？”他可能知道蜂蜜是在蜜蜂的蜂巢里被发现的，但是不知道它是怎么来的。例如，当人们被水怎么能够结成冰然后又融化这样的问题迷惑时，他们可能会问：“水是什么？”科学开始于这样的一些问题，也开始于具体种类的动植物的属性这样的问题。它们不是关于我们心灵的话语或概念这类问题，而是关于实物本身：奶、蜂蜜、水。我们不可能吃掉、喝下话语或概念。

这些问题还会继续：太阳和月亮是什么？火是什么？光是什么？声音是什么？这些问题之间不存在本质上的区别，我们现在把它们认作是科学的开端，同时也是哲学的开端。空间是什么？时间是什么？这些问题在物理学和形而上学中被追问，作为哲学的分支，二者关注的是作为一个整体的实体，而不是某种完全不同的认识，虽然它们可能会得到不同的答案。而自然科学是从自然哲学发端的（参见第一章）。

让我们回到哲学的开端看看“是什么”的问题。柏拉图（Plato，约前429—前347）曾追问“正义是什么？”以及“知识是什么？”——这些问题在今天仍然是哲学的核心问题。他追问的并不是某种（古希腊的）话语或概念，而是关于正义和知识本身。当然，它们并不是像奶、蜂蜜或水这样的实物。你不可能有1升正义或1千克知识。但是，这并不是哲学与自然科学之间的差别。生物学回答“生命是什么？”这种问题（以及许多类似的其他问题），但生命并不是一种物品。你不可能有1升或1千克生命。生命和非生命之间是有区别的，生物学的一个任务就是要解释这个根本的差异。类似的，在公正和不公正的行为之间也存在着区别，哲学（特别是政治哲学）的任务之一就是要解释这个根本的差异。知识和无知之间存在着区别，哲学（特别是认识论）的另一项任务就是要解释这种根本的差异。常识辨识生命、正义和知识，我们的好奇本性使得我们想要更好地理解它们。

当然，一想到常识的各种差异，有时会使得我们不满意它们。我们获得常识的日常话语可能太模糊，我们可能会对几种不同的差异犯糊涂，或者仅仅只是标明了它们表面上的不同。这既可能发生在哲学中，也可能发生在自然科学中。因此，我们可能需要引入新的术语以做出更清晰或更深刻的区分，并且为进一步的探究创造一种更有帮助

的架构。常识是这样的一种出发点，而不是终点。

4.作为检验哲学的常识

常识不仅仅是被哲学留在身后的出发点，它还保留了另一种角色，即检验哲学家的暂定结论。

我的一个前同事在一次演讲中陈述了他的知觉理论，一个学生指出，这一理论的前提是不可能通过一扇窗户去观看。我同事的理论被常识知识所驳斥，因为常识是通过一扇窗户观看是可能的。而我一边写，也在一边通过一扇窗户看着树木。

任何一种与常识知识不一致的理论都是错误的。因为任何已知的东西都是实情，所以任何与此不一致的东西都不是实情。还有一个例子：形而上学家约翰·麦克塔格特（John McTaggart，1866—1925）论证了时间是不真实的，意思是没有什么事发生在其他任何事之后。这就与人们都是在起床之后才吃早餐这一常识知识不一致。因此，这一形而上学的理论被驳倒。当代的哲学家通常通过表明某种哲学理论与常识知识的不一致从而排除这些哲学理论。

使用常识作为标准去判断诸种哲学理论，明显存在一个担忧：如果我们把一种错误的常识信念误认为是常识知识，情况会怎么样呢？在一些社会里，人们相信“严刑拷打不是错误的”；事实上，他们相信的是“我们都知道严刑拷打不是错误的”。在这样一个社会里，哲学家可能会认为他们是通过表明与常识知识不一致从而驳倒了一项人权理论，因为人权理论意味着严刑拷打是错误的。这种“驳倒”难道不是欺骗吗？

这种担忧在于，对常识的诉求恰恰是这样一种伪装，即在判断哲学理论时依赖流俗的偏见。在观点被现代科学所启发的那些哲学家之中，这样的怀疑特别强烈，因为他们把常识当作是前科学的。伯特兰·罗素（Bertrand Russell，1872—1970）称之为“野蛮人的形而上学”。例如，在爱因斯坦的狭义相对论的基础上，有些哲学家否认现在比过去和未来更加真实，他们将不会被反对他们所诉求的常识打动。他们认为，这种常识体现出来的是一种过时的时空观念。

另一种与常识信念不一致的理论是虚空之中只有原子（或者基本粒子），有些哲学家颇有争议地把这个当成是现代科学的一场教训。根据他们的观点，根本不存在常识中的大型客体这样的事物：没有棍子和石头、没有桌子和椅子。虽然它们显现为大型客体，但事实上，

它们是不存在的。现在，极端拒斥常识的诸多危险开始出现。究竟对谁来说事物显现为大型客体？也许是人类。对基本粒子来说，事物不会以任何方式显现，因为它没有思想。但是，人类是大型客体，因此，根据这个极端的观点：没有人类存在，更不会有任何事物显现为棍子和石头。没有仅仅是便于运用的像“棍子”和“石头”这样的词语，因为没有人使用它们；事实上，也没有词语，因为词语不是基本粒子。这简直一发不可收拾。

对于自然科学而言，也对于哲学而言，这里存在一个问题。自然科学根植于我们进行观察的能力。如果一项科学理论意指，没有任何进行观察的能力，这难道不是清除了它所在的科学分支吗？即使人们试图假定观察而没有观察者，他们也会涉及这种被否定的大型事件。一种理论，如果它对立于获取有利证据的可能性，那么它就是自我毁灭性的。这同样适用于自然科学理论和哲学理论。既然获得这样的证据最终还是依赖通过感官进行认知的常识性方法，那么，这种辩护性的理论在与常识不一致的程度上，是有限度的。

常识检验哲学理论这种有争议性的作用提出了一个更加普遍的问题：在哲学上，我们必须获得什么样的证据？

5.不可靠的证据

许多哲学家把现象当作判断自然科学理论和哲学理论证据的黄金标准。根据他们的观点，一个好的理论必须能存有这些现象。换句话说，这个理论应该精准地预测事物将如何向我们显现，或者至少要避免不精准的预测现象。现在，理论能够在精准地预测现象的同时，仍说某些现象是错误的。例如，理论能预测月亮对我们来说看起来要比星星更大，但同时坚定地补充，事实是，月亮要比星星小很多。一个更加极端的理论甚至可能预测：对你来说，月亮看上去要比星星大很多，同时补充道，事实是，根本就没有星星和月亮在那里，有的仅仅是你想象的虚构物。这个理论一定预测不到，月亮对我们而言可以“看”起来比星星更小。如果为了符合证据而存有足够的现象，那么最终，你此时此刻必须获得的唯一证据，就是事物此时此刻向你显现的样式。不管你是否正在观看星星和月亮，或者仅仅是幻想它们，你的证据包括这种事实——它向你显现的是星星和一个比星星大得多的月亮。

为什么要把我们的证据等同于事物向我们显现的样式呢？诉求这个等式的是这种思想：关于事物真实的样式，我们可能是错误的，但至少，关于事物向我们显现的样式，我们没有错。但是，关于事物向

我们显现的样式，我们观察到的真的可靠吗？

要运用现象作为证据以支持或反对一个理论，仅仅是现象的出现，那是不充分的。例如，一个理论预测到，如果你做一项特殊的实验，一个“点”将显现出运动。一旦你做这个实验，运用这个结果支持或反对这一理论，这就要求你判断是否有一个“点”确实显现出运动。判断结果可能是正确的，也可能是错误的。我们人类做出的判断，即使是我们对眼中显现的事物做出的判断，都是不可靠的。如果没有“点”显现出运动，我仍可能用其他方式说服自己，因为我致力于这个理论，所以，我可能会做出有偏见的判断——“一个点显现出运动”。不管我们的证据是什么，我们对它做出的判断都是不可靠的。有时，我们会弄错。即便我们尽最大努力阻止自己的无意识偏见，我们仍然会失败。因此，在论证中会有瑕疵，而“我唯一的证据就是我的现象，因为除此之外，我可能都是错误的”，因为它为证据设定了一条标准，即使我们没有遇到这些现象。

无论如何，使证据等同于现象违背了科学的精神。科学的精神要求证据是可检验的、可重复的、可被其他人公开审核的。根据所有这些测验方式，一个人观察到的短暂现象很糟糕。在这个方面，常识做得更好，因为它是共享的，并且能够被检验。学术期刊上被引用为证据的论文是实验的真实结果，它是以大量的物理术语来描述的。这样的描述比我对周遭环境用日常术语的描述要更加精确、更有技术含量，并且比仅仅描述事物向某人显现的样式要更接近日常的周遭环境。

自然科学的这个实例表明，追求一种我们是绝对可靠的证据是徒劳的。不管证据是什么，那些我视之为证据的东西有时可能会被证明是错误的。在实践中，没有什么科学的程序被设计出以提供100%的保证来避免错误。更确切地说，从长远来看，它们是被设计出来以便于纠正各种错误的。这是哲学也能够渴望的最好的东西。

哲学和自然科学都必须基于普通人类的能力，以多种方式依赖于常识方法去了解这个世界。因此，这两门学科都必须发展出诸种策略以回应以下这种危险，即我们视为知识的东西实际上是错误的。人类的境况意味着我们不可能单独依赖于预防，因为偶然的错误势必会悄然而至，尽管我们竭尽所能。在错误发生之后，我们也需要诸多方法以诊断和矫正我们视为证据的错误。因此，在实践中，我们必须准许一项对假定的证据提出申诉的权利。但是，这样的一项权利并不是表明，只要有人质疑一个假定的证据，我们就不把它当作证据了。这将使未经证实的质疑具有决定性意义，放纵淘气的怀疑论者逐渐中止哲学和自然科学——仅仅通过机械地质疑任何成为证据的东西。更确切

地说，这值得严肃认真对待，这位批判者必须提供好的理由以质疑一个具体假定的证据。这些理由本身最好基于证据之上，经得起反过来的质疑。第三章将更详细地讨论这些争论。

6.常识的可靠性

根据本节中的一幅图片，如果常识完全脱离现实，那么，哲学和自然科学都没有什么机会使得我们接触到现实，因为这两门学科最终都太过依赖认知的常识方法。但是，认为常识并非完全脱离现实的假设是否太过乐观？难道常识信念不比正确，甚至近似正确更接近实际上的有用吗？并且，一个社会或时代与另一个社会或时代之间常识上的各种差异，难道不是表明它们的常识并不能反映现实吗？

这些怀疑的论证是没有根据的。首先，正确的信念比起错误的信念，更倾向于在实际上的有用。其次，我们倾向于，在常识上发现分歧比发现一致更加令人惊奇，也因此更加有趣，而一致是预料中的无聊。由于我们关注的是分歧，与所有幕后的一致相比较，我们很可能过高地评估了分歧的程度。经验表明，任何彼此保持联系的两个人类群体将设法达成交流：常识上的这些差异对交流来说并不太重要。

如果人们寻求达到了实际上的有用性而不是真理的有关常识的真实事例，最好的观看对象就是非人类的动物，因为人类的虚荣心或沆瀣一气并不会使我们对它们有什么偏见之心。想一下，一只正在追捕一群黑斑羚的猎豹。这两种动物当然都有它们各自的学习生存环境的常识方法。这些方式完全脱离于现实，有道理吗？根本没有。对于猎豹和黑斑羚这两种动物来说，知道是否有其他种类的动物在附近，如果有，在哪里，这确实是事关生死的事情。它们已经进化到善于获取这样的知识。我们通常将某只猎豹或黑斑羚如此行动的原因归于这些知识，从而解释它们的行为。当然，像我们一样，它们也是不可靠的，并且有时会有错误的信念。一只黑斑羚可能错误地相信，没有猎豹在附近。但是，说明这是错误的信念就在于这只猎豹的技巧或运气，而不在于这只黑斑羚完全脱离现实。自然而然地，猎豹和黑斑羚的知识主要关注对它们而言极小部分的现实的实践利益，但在这个限度范围内，它们令人赞叹。令我印象深刻的是，我在南非看到了一群黑斑羚与一只猎豹互动的场景。



一只猎豹与一群黑斑羚

从生物学的角度来看，要否定非人类的诸种动物的常识知识是不可能的。正如同从生物学的角度否定人类这种动物的常识知识也是不可能的。把这样的知识归因于我们自己，并不涉及我们人类对自己的偏爱，有很好的证据支持这一点。

因此，对违背常识的哲学理论进行测试的实践就具有相当的合理性。同样，质疑所谓常识知识的实践也拥有了这样做的具体依据。在实践中，要恰当地说出什么应该算作是我们的证据的一部分可能是困难的。但这一点同样适用于自然科学：在原则上，证据总是可以被质疑。

第三章　争论推动理论

1.论证的双方

哲学的会议与其他的学术性会议有很多共同之处。但是，在某一方面，它们是不同的。在哲学家之间，一场演讲的重要性常常比不上随后的“Q&A”，即问答环节，这是演讲者的论证和结论受到考验之时。提问者提出各种反例，指出各种谬误，甄别各种歧义。作为回应，演讲者为他所珍视的理念的存活而战斗。两者交互进行，你来我往，直至几个回合。剩下的观众敏锐地注视着、倾听着，似乎在跟随一场国际象棋比赛，试图分出胜负。有时候，言语的“僵持不下”或默默地接受宣示了一场平局；有时候，会在主持人的干预下终止一场僵局。主持人会有一些手势信号：抬起一只手意味着一个新问题，竖一根手指意味着继续当前的问题。一场严格的会议可能会在每个人的发言结束后安排一个小时的时间给问答环节。

当涉及论证结果的时候，国际象棋的类比就是误导了。因为它预示着，一旦这场互动结束，谁赢谁输总是很清楚的。但是，论证的规则远没有国际象棋的规则这样清晰，而且这些规则本身就可能引起争论。因此，论证的双方可能在进展的合法性或影响上有分歧。主持人并不是仲裁者或裁判员，他不会去裁定这样的事情。对于谁在这场互动中表现得更好，也不一定有一致的意见。各种意见可能依赖于先前的理论承诺。事实上，这场互动本身可能部分或完全取决于演讲中进展的合法性。

有些哲学家不太喜欢这种唇枪舌战式的哲学讨论模式。这些没有信心步入竞技场的人仅仅被当作消极的旁观者角色。然而，自信与洞察力并不高度关联。一对一的竞技与探寻真理有什么关系呢？存在这样一种担忧：当哲学氛围变得糟糕时，咄咄逼人的虚张声势或温文尔雅的诡辩可能都压制了仔细的推理。但是，让有声望的演讲者压制场面以阻止尖锐的问题，只会使事态加剧，并且会让与会者带着糟糕的论证离开。

如果皇帝没有穿衣服，每个人都应该觉得自己有资格这么说。我曾经听过一场研究哲学家弗里德里希·尼采（Friedrich Nietzsche，

1844—1900）的著名学者的演讲，他极力主张尼采的哲学不只是学院派的理论；如果严格来看，它会把一个人的生活转变成彻底的不同和非常规。在问答环节，一位大学生问他，那现在的情况是怎么回事——毕竟他是一位哲学教授，正在以一种传统的方式向哲学学生团体做学术演讲。这位尼采研究学者怒气冲冲，轻蔑地说道："我不认为这是个有意义的问题。"然而，屋子里的其他所有人都认为是有意义的。皇帝可能不喜欢被告知他没有穿衣服，但他仍能从中获益；他甚至有可能为了穿上衣服而采取一些激进的步骤。至于这位尼采研究学者，他在这个同样值得尊敬的部门当了二十来年的哲学教授，按部就班地出版了好几卷惯常主题的学院派著作。

无可否认，我给了哲学讨论一个非常局限的观点。我把它呈现为一种零和博弈，一方获得的总是等于另一方失去的。在问答环节中，很多互动就是直截了当的合作。观众们可能会为这位演讲者的理念指出补充性的证据，或是它的新用途，或是扩展它的方式，或本着演讲者的目标的精神改进它，或简化支持论点的方式。反对意见的威胁并不总是潜藏在要求澄清问题的背后。

尽管如此，相互反对彼此的现象对于哲学实践而言太过重要，以至于不能作为不礼貌的举止而被取消。此外，它与哲学的出发点有关联。因为，人们如何能够发现自己常识的局限，并且超越这些局限呢？一个自然而然的答案就是：通过遇见某些与自己的常识有冲突的人。通过彼此之间的争论，双方就都有机会测试各自的出发点的优势和劣势。

在政治学中，有时候，通过掩盖问题来扫除分歧是明智的，因为另一种方案可能会造成分裂甚至暴力冲突。智力的探究就不会经常发生上述这些情况。它要求相关的分歧公之于众，而不是被遮蔽。我偶然间体验过严厉的批判会在其中遭受冷眼的哲学文化，这种文化有很深的等级秩序：那些等级较低的人不可以质疑等级较高的人。这是错误的理想栖息地。

一个听起来很对的口号是：讨论应该是建构性的，而不应该是解构性的。这虽然是老生常谈，但请想象一下，我们告诉城市规划者，他们应该一直盖房子，并且永远都不要拆除。那么，当空间供不应求，到处充满着糟糕的房子时，情况会怎样呢？在哲学中，好的观点和糟糕的观点要相互竞争注意力，因为注意力的供给是有限度的。当然，如果说讨论应该是解构性的，而不是建构性的，那么这个口号就更加糟糕了。因此，如果我们要更好地理解什么样的讨论将最能帮助我们正确地回答哲学问题，我们就需要超越这样简单的口号。

2.对抗性哲学

用对抗性的制度解决法律上的纠纷是一个有帮助的比喻。每一方都有一位辩护律师，极力和有效地为其案子进行辩护。在刑事审判中，也会有控方和辩方。这就是在有分歧的情况下获取真相的一种普遍的形式。这样做的目的就是要确保每一方都得到公平的听证。要使这一形式正常运作，每一方必须有位有能力胜任的代表，这些代表愿意，也有能力发现并呈现出有利的证据和论辩。这个制度具有很明显的短板，例如，当一方的代表比另一方的代表更有能力时。但是，它比单一的调查法官制有更多优点。因为，即使是最公正的法官，他仍然是人，可能会得出不成熟的结论，失去寻求其他调查路径的动力，因此而错失真相。这个对抗性的制度就是被精心设计为论辩的每一方提供充足的动力。类似的设计同样适用于哲学的争论。虽然律师们所辩护的一方会付给他们薪资，而哲学家们通常为理智上的同情而辩护，但两种人都有强烈的动机以进行更好的辩护。

同辩方和控方的律师那样，哲学家们也常常为其他人认为已经注定的败局而辩护。这些辩护的理由是不同的，一种典型的原因是：他们变得过于依赖自己的理念。但这并不是哲学家的特质——这是一个自然人的特质。用更夸张的溢美之词形容都不为过的伟大的物理学家马克斯·普朗克（Max Planck）说过：在科学中，真理的压倒性胜利并不是因为对手输了，而是因为他们死了。这样的固执并不全是坏事，它可以确保理念获得了克服批判的每一次机会，而不是任由其不成熟。当两位资深的哲学家将声望置于危险之中，在公开场合为一些问题相互争辩时，通常情况下，他们显然永远无法说服对方。即便如此，只要在观众席上还有未受束缚的中立学生在思考和判断两位哲学家谁的论证更佳，那就不算是浪费时间。

有时候，哲学家甚至更像律师，会代表他们并不真的相信的理念，为之辩护，只是因为他们认为它值得被认真地对待。

法律的这种比喻使我们想起，在对抗性和非对抗性的制度中，法庭的案例常常会结束于不公正的裁决。这其中的挑战在于，在程序上发现一些具体的改变，以减少诸如此类的裁决发生的可能性——仅仅说法庭必须建设性地改进是不会带来什么帮助的。类似的，在哲学的论辩中，错误有时也会压倒真理。而其中的挑战就在于，在程序上发现具体的改变，以使得此类结果发生的可能性减少。我希望我能知道如何面对这种挑战。

这种对抗性的制度要求法官或是陪审团在双方之间做出判决以结束案件。不同于法庭上，在哲学中不需要急切地做出决定，但是只要

其中有任何东西扮演了法官和陪审团的角色，那它就是哲学家们更广泛的共同体。扮演这种角色的第一个要求就是，能够仔细倾听各方所说的观点；第二个要求就是，要理解论证的规则。我知道有很多哲学共同体在这两个方面做得很好——尽管还不是很完美。因为这样的优点是很珍贵的，每一代人都倾向于从他们的前辈那里学习这些优点。当然，它们绝不是哲学所独有的。教育从本质上就偏好教授仔细地专注于所说的东西这种能力。同样的，在任何学科中，教育和经验都在培养该学科所特有的理解各种类型的论证规则的能力，例如，在数学案例中的数学证明规则。在哲学上，由于人与人之间的争论发挥着重要的作用，哲学家们倾向于对其根本性的规则拥有非同寻常的灵敏理解，也就不足为奇了。

当仔细倾听和理解论证规则在一个共同体中得到普及时，威逼、恐吓以及诡辩是典型的达不到预期目标的行为，因为这会使逞凶者看起来很蠢。而相应的，对那些有好的观点的人也是一个更好的激励，因为他们会被倾听。

当然，也存在这样的担忧：你认为好的观点，它可能最终被其他人证明是糟糕的观点。这样的担忧在某个层面并不是坏事，因为它会带来一种自我批判的能力和一种对他人理智的尊重。但是，过于担忧则会使人麻木。哲学家们在经历过仔细倾听和对论证规则的应用后，会认识到哲学工作的艰难，也会认识到哲学家，甚至是最好的哲学家犯错又是多么容易。因此，哲学家们会对批判某人失误采取谨慎的态度。

说一种哲学文化鼓励人与人之间的竞争而不是合作，就像是说一个国际象棋俱乐部鼓励的是竞争而不是合作一样。这种对比虽然粗浅，但也有些道理。国际象棋是一种竞争性游戏，只有在一方输掉的时候另一方获胜；但是俱乐部本身却是一个成员们相互合作的机构，甚至是一盘棋也会涉及棋手之间的合作，因为他们都是出于愉悦、荣誉或提高棋艺而想要下棋。类似的，虽然在哲学的争论中有赢家和输家，但是哲学机构却是哲学家们相互合作的事业，甚至是一场哲学争论也会涉及争论者之间的合作，因为双方都想要争辩观点。事实上，虽然国际象棋并不像哲学那样将知识视为首要目标，但国际象棋这个游戏可以增长知识：例如，什么样的位置可以让黑棋获胜。类似的，哲学的争论也可以增长知识，至少可以了解到哪一个哲学立场是站得住脚的。在一场争论中，即使双方仍有分歧，但他们最终可能都改进了各自的理论。

3.逻辑游戏

人与人之间的争论作为一种哲学的媒介并不是什么新鲜事。在中世纪的经院哲学中，口头的争论被形式化为一种拉丁语的游戏——obligationes[2]，与国际象棋一样有着正式的规则。一方必须为一种命题辩护，而另一方反对这个命题，两者都遵循中世纪逻辑学的严格规则，其中大部分规则在今天仍被认为是有效的。每一方都必须清楚地表明哪些前提（假设）他们可以接受，哪些前提他们要驳回。他们可能会区分出一个前提的几种含义，接受其中一部分，驳回其他部分。一些有声望的人将充当仲裁者的角色，以确保这些辩论规则被恰当地应用。这个游戏的精神仍被现代哲学家所承认，即使这些规则的细节看起来限制过多，因为现代逻辑已经确认了许多有效的推理形式，而这些形式已不可能还原为中世纪逻辑研究的形式。



大学教授们的一场关于幸福定义的争辩，学生们是观众。出自13世纪巴黎的一本评述亚里士多德的著作《尼各马可伦理学》的副本。

这里有一个运用规则的逻辑游戏与现代逻辑学紧密相关。它涉及两个典型的角色——一个辩护方和一个攻击方，以及一个辩论的命题（如果你想看更详细的内容，参见方框1）。如果这个命题是正确的，辩护方就有了获胜的策略；如果这个命题是错误的，攻击方就有了获胜的策略。而如果论辩双方都使出了最好的策略，命题是正确的，辩护方获胜；命题是错误的，攻击方获胜。这个游戏的结果符合命题的真值（truth-value）。这类游戏表明，游戏和探求真理之间的

一种普遍的对立是很幼稚的，因为这样的规则被设计出来完全是为了服务于对真理的探求。

方框1　逻辑游戏中的规则

如果辩论中的命题是“每个事物都是如此这般的”，攻击方选择反对，给予它一个名称“N”。这个游戏以“N是如此这般的”作为辩论中新的命题继续进行（“如此这般的”可以是任何东西，例如“绿色的”）。攻击方如此选择是因为，要表明“每个”这样的命题是错误的，只要获取一个反例就可以了，而攻击方就是这个要找到它的人。

如果辩论中的命题是“某些事物是如此这般的”，辩护者选择一个对象，给予它一个名称“N”。这个游戏以“N是如此这般的”作为辩论中的新命题继续进行。辩护方如此选择是因为，只要获取一个例子表明“某些”这一命题是正确的就可以了，而辩护方就是这个要找到它的人。

如果辩论中的命题是“A且B”，攻击方选择“A”或者选择“B”。游戏以攻击方的选择作为辩论中的新命题继续进行（“A”和“B”可能是任何陈述，例如“下雨”和“好冷”）。攻击方如此选择是因为，只要获取一个错误的组成成分就能表明一个“且”的命题是错误的，而攻击方就是这个要找到它的人。

如果辩论中的命题是“A或者B”，辩护方选择“A”或者选择“B”。游戏以辩护方的选择作为辩论中的新命题继续进行。辩护方如此选择是因为，只要获取一个正确的组成成分就能表明一个“或者”的命题是正确的，而这位辩护方就是这个要找到它的人。

如果辩论中的命题是“非A”，辩护方和攻击方互相交换角色。游戏以“A”作为辩论中的新命题继续进行（例如，如果“A”是“正在下雨”，“非A”就是“没有下雨”）。双方互换角色的理由是，“非A”的正确等于“A”的错误，而“非A”的错误等于“A”的正确，因此，“非A”的辩护方应攻击“A”，而“非A”的攻击方应辩护“A”。

辩论中的每一步都在简化命题的逻辑复杂性。或早或晚，这个游戏会达到一个点，争论的东西是一个逻辑简单的命题。这假设了这样的命题可以通过观察而被证明正确或错误。如果它是正确的，辩护方获胜；如果它是错误的，攻击方获胜。

当然，大部分的哲学讨论远没有逻辑游戏这样的形式化结构。尽管如此，这类游戏仍提供了在适当的情况下，一种对抗性的架构如何服务于探求真理的好模型。

4.对话

以不太正式的术语描述，表现哲学争论和问答交互的自然书写形式就是对话。它也是哲学书写的最古老的形式之一。柏拉图的对话集仍然是这种体裁的例子中最为著名和最有感召力的。尽管如此，柏拉图其实表达过对用文字书写哲学的反对，因为人们不可能通过一本书参与到问答中。而书写对话或许是退而求其次的方法。

希腊人倾向于在问答的形式中引出哲学的悖论，而当代的哲学家则会从似是而非的前提中呈现出这种荒谬的推理。举一个连锁悖论的例子，它展示了充分应用模糊的词语带来的尖锐难题。希腊人以一系列长长的问题和回答来体现：

问：10 000粒谷子能堆成谷堆吗？

答：能。

问：9999粒谷子能堆成谷堆吗？

答：能。

问：9998粒谷子能堆成谷堆吗？

以此类推，原则上，可以一直问到：

问：0粒谷子能堆成谷堆吗？

人们有种要沦陷的感觉。要回答这种每个问题都不相同的系列问题中的任何一个，似乎都要将模糊的单词“堆”视作比它实际上的意思更精确的单词。然而，给予这个系列中的所有问题以相同的回答是荒谬的，因为回答“能”显然对于第一个问题是正确的，而对于最后一个问题是错误的。人们无论怎么回答，看起来都很傻。相比较而言，现代哲学家把这个悖论表述为一个演绎论证，它有两个貌似合理的前提：

大前提：对于每一个数字n，如果n＋1粒谷子能堆成谷堆，那么n粒谷子就能堆成谷堆。

小前提：10 000粒谷子能堆成谷堆。

如此，他们展示了如何一步步推理至荒谬：

结论：0粒谷子能堆成谷堆。

这两种论证的方式看上去似乎区别不大，但是它呈现出希腊人是如何把研究哲学当作一种人与人之间的活动，而不是单个人的活动。

柏拉图并不会把自己当作其对话中的一个人物，于是他的老师苏格拉底出现了。最初，他是作为历史上的人物苏格拉底的模型出现的。在后期的对话中，柏拉图是将苏格拉底或其他人物作为他自己的多位代言人。但柏拉图会一直注意保持距离，这样，他就可以在不完全投入的情况下试验理念。其他的哲学家也曾选择这种对话形式，通过非正式地认同最接近他们自己思想的人物，来表达一些对他们而言太过危险而不适合公开支持的观点。即使在现在已被划分为自然科学的领域，伽利略也曾撰写了他的著作《两大世界体系的对话》（*Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*，1632），用对话的方式让自己与被视为异端的哥白尼的新天文学——日心说——保

持距离的同时，仍显示出它相对于传统的亚里士多德和托勒密的地心说的优势。但他这个花招失败了：论证的获胜方在他的笔下太明显了。因此，罗马天主教会把这本书列为禁书并监禁了他。大卫·休谟（David Hume，1711—1776）在《自然宗教对话录》（*Dialogues Concerning Natural Religion*，1779）中，在隐藏他的颠覆性赞同上要做得稍微好一些，他表达了对上帝存在的怀疑。由于被怀疑为无神论者，他被爱丁堡大学拒绝，未能获得哲学教授的教职。爱丁堡大学选择了一位不太杰出的候选人。莱布尼茨和乔治·贝克莱（George Berkeley，1685—1753）也曾以对话形式撰写其重要的著作。由于观点更接近宗教正统，他们可以清楚地表明自己认同哪一个角色，虽然结果是失去了戏剧性的张力。

一般而言，哲学对话并不是看上去那样形式多元：它有各种不同的人物，但只有一位作者。说得难听些，它就是一场口技表演者与其傀儡之间的对话。在当代哲学中，对话仅仅扮演次要的角色。逻辑公式和脚注在对话的文体中显得局促不安。尽管如此，这种形式依然保留了其重要的优势。在一种说明的目的上，它以一种生动的、令人难忘的、结构清晰的方式体现了不同观点之间的互动。读者的情绪更容易被想象中的人物之间的争论调动，而不是抽象理论间的逻辑不一致。

但是，哲学不正是要求一种理性的、客观的、非情绪化的冷静态度吗？从心理学上而言，这是不切合实际的。甚至在科学上，人们也会在拥有强烈动机时表现得最好。强烈的好奇心也是一种情绪。当你不关心问题的哪种答案是正确的时候，你就不会警惕它们之间细微的逻辑差别。如果你喜欢一个角色而不喜欢另一个角色时，你就会仔细观察他们对话中的潜在威胁或机会。你感觉到的这些情绪可能向你显露了一直伴随着你的潜藏的哲学本能。当学科文化奖励优秀的工作而不是糟糕的工作，奖励有效的论证而不是无效的论证时，即使是那些竞争性、对抗性、有野心的不怎么令人愉快的情绪，也可以在自然科学和哲学中被利用以起到建设性的作用。我们也看到了在哲学的论证中这是如何可能的。

对话作为哲学研究的一种媒介仍然有用。有时候，比起认为对方是错误的，双方更认为另一方的理论是荒谬的。因此，人们无法从一种中立的立场来详细解释这些理论，因为要详细解释一个理论，需要以这个理论有道理为前提。在这种情况下，最好是让每一方都为自己辩护，这实际上就是对话的形式。举一个例子，在当前盛行的哲学逻辑中，有“概括绝对主义者”（generality absolutists）和“概括相对主义者”（generality relativists）之间的争论。前者认为“应无限制条件

地概括绝对的一切”；后者认为“无论概括了多少东西，都会继续概括更多”。[3]每一方都认为另一方的话语在以某种方式自我毁灭，都没有达到他们各自想要达成的那种理念。

由于缺少一场恰当的对话，在呈现了自己的观点后，用自己的回答来回应某些潜在的反对意见，这是非常普遍的。它是一种假想的与读者的对话：“如果你有兴趣反对，那这就是我的答复。”这通常有助于恰当地澄清这个观点所意指的，以及它并不涉及的。

怀疑论的讨论通常集中于与一位怀疑论者的虚构对话。当代的认识论学者非常关注思维的常识方法的脆弱性，以及与持怀疑态度的反对者的交谈。他们在下面这样的小型对话中将其戏剧化：

玛丽：你对这个动物园里的动物知之甚少。

约翰：这不公平！我知道这个笼子里的动物是一匹斑马。

玛丽：你所知道的是，它只是一只被巧妙地画成斑马模样的骡子。这个动物园很可能经费紧张。

约翰：我想你是对的。我错了。毕竟，我不知道这是一匹斑马。

玛丽接下来可以提议：约翰甚至都不知道他是醒着的，因为他所知道的就是他睡着了，正梦见自己在动物园里。

约翰所处的这种困境也表明了对话中的某些危险。难道他不应该向玛丽的观点让步吗？如果他说：“别说了！你所知道的和我一样，它就是一匹斑马。”他听上去有些教条和迟钝。一旦你的对话者已经提出一种可能性，你就有了对话的压力，需要你严肃认真地对待，而不是抛之脑后。这位怀疑论者无情地利用这样的礼节，切断了非怀疑论者脚踏实地的根据。哲学的文化通过对诸种离奇可能性不同寻常的容忍态度支持着这些怀疑的步伐。

约翰可以如此答复玛丽：“说得好！但是对于当下的实际情形而言，如果你不介意，我将只能假设我知道这就是一匹斑马。”这听起来更有礼貌、更温和。但实际上，这只会成为一种不严肃对待玛丽观点的更圆滑的方式，就如同玛丽这样回答：“事实上，我介意。”如果你真的不愿意提出你的对话伙伴所不认同的假设，那么，你就是在把

可怕的力量交给他们以支配你自己的思想。怀疑论者只会因太过高兴而没有利用这种力量将你拖入怀疑论的陷阱之中。你最好小心你所对话的人。

第四章　透过澄清术语看本质

1.取决于所指

一位登山向导曾告诉我，有一次，他与一位用度数表示温度的客户进行了一段令人沮丧的对话。向导问：“这个度是华氏度还是摄氏度？”这个人回答：“你是什么意思？度就是度。”不管向导怎么向他解释这两种单位之间有多大的差别，这个人总是重复“度就是度”。他感觉这样才是踏实安全的。对他来说，任何企图质疑他无谓的重复的行为，听起来都像是一场骗局。但有时候，要取得进展，我们必须澄清我们的术语。

如果你问一位哲学家：“你是否有自由意志？”你不可能获得“有”或“没有”这样直接的回答。相反，你可能被告知：“这取决于你的‘自由意志’所指。如果你问的是：‘你的决定是不是你行为的原因？’无疑，通常是这样的。如果你问的是：‘是否你的行为取决于独立自存的原因？’当然不是。你的决定是被你的信念和欲望引起的，而这些信念和欲望都有其各自的原因，以此类推。”如果你觉得你的“自由意志”还意指其他的某种东西，这位哲学家将与你讨论其他的某种东西可能是什么。



C.E.M. 乔德（C.E.M. Joad，1891—1953），哲学家，知名媒体人，20世纪40年代的风格。

20世纪中期，英国广播电台的著名人物之一是一位哲学教授——C.E.M. 乔德。他是流行节目《智囊团》（*The Brains Trust*）栏目组成员。他以回答听众问题的一句开场白而闻名："一切都取决于你所意指的……"这让人们对哲学家的刻板印象，从问"你怎么知道"变成了"你是什么意思"。这就是20世纪哲学的流行趋势，通常被称为语言学转向（见后文）。

许多哲学家都希望通过澄清术语、少些争论的方式来进行哲学研究，从徒劳无益的、僵持不下的论证中逃离出来。有时，这些争论仅仅是字面意义上的。如果一个人说："温度是0度。"而另一个人说："不，温度是32度。"他们可能认为彼此之间有分歧，但如果第一个发言者意指的是摄氏度，而第二个发言者意指的是华氏度，那这个问题在根本上是一致的。类似的，当哲学家A说："我们有自由意志。"而哲学家B说："我们没有自由意志。"如果他们各自的"自由意志"意指的是不同的东西，那么这个字面意义上的争论现象很可能掩盖了根本上的一致。如果注意到了词意模糊的问题，我们可以通过将

术语分开以阐释其不同的意思来解决（如果我们想不到更好的方式）：例如用“A-自由”阐释A所意指的；用“B-自由”阐释B所意指的。如此一来，A和B两者都可以愉快地说：“我们有A-自由意志，但没有B-自由意志。”这样就不会出现分歧了，每一方都获得了他想要的。

如果我们不得不决定一个词所意指的，某一个定义可能会比另一个更有用，但并不会更正确。例如，在数学中，将“质数”定义为不能适用于数字1很方便，但就算做出相反的决定也不会导致错误的定理，只会导致措辞上的不同而已。根据鲁道夫·卡尔纳普（Rudolf Carnap，1891—1970）的思想，当哲学家提出一个听起来很深刻的关于现实的本质的理论问题，例如：“数字实际存在吗？”对于科学的目的而言，真正关键的实际性问题是：言说哪种语言将是最富有成效的？如果科学家使用一种理论化的语言，这种语言中的“数字”一词在逻辑上类似于“行星”一词，这会对他们的工作有帮助吗？有些语言可能比其他语言表达的意思更多，但更广阔的表达力在带来益处的同时也需要付出代价：它可能产生难以操纵的复杂性。

对于路德维希·维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein，1889—1951）来说，哲学疑难之所以出现，是因为我们的日常语言将我们拖入了困惑的深处。例如，在适当的名称“多瑙河”和数值术语“数字7”之间，语法暗示了一种误导性的类比，诱导我们认为数字正如河流这类客观事物一样，只不过更抽象些。于是，我们就会想知道，我们如何能够思考那些并不实际存在的事物。但是，进一步的探究揭示了“7”和“多瑙河”之间的类比是如何被打破的。“他打断了7次”是有意义的；“他打断了多瑙河次”就没有意义了。

很显然，卡尔纳普和维特根斯坦感兴趣的并不是6个字母的单词“number”本身。把它翻译成另一种语言中的另一个单词，这些问题中的大部分仍将存在。这一点通常会被这样表达：重要的不是“数字”这个词，而是“数字”这个概念。不同的词可能表达相同的概念，或者具有相同的意义。对于他们来说，哲学追问的是概念上的问题，而不仅仅是字面上的问题。哲学是澄清概念，梳理概念上的混乱。20世纪，许多哲学家持有这样的观点，现在仍有一些哲学家在坚持。自然而然，这样的观点在实践中影响着他们如何研究哲学。

如果澄清概念是对哲学的工作说明，那么它就还有一些有用的事情可做，而不是试图毫无希望地与科学竞争。在这种图景中，哲学家会把概念整理得井井有条，而其他人会把这些概念应用到实际工作中。这种图景似乎也合法化了哲学研究的这种脱离实际的方式，以及解释了为什么哲学家们不需要走出去观察世界或做实验。因为，他们已经通过自己表达概念的语言能力，在调查中掌握了这些概念；可能

是一种自然语言诸如英语或汉语，或者一种由清晰的规则定义的人工符号。这并不像从外部来学习一门外语那样。

在实践中，这种语言学或概念上的转向使得减少哲学争论的希望破灭。辨别出人们自己的语言中尚未言明的诸规则，被证明是非常困难的。如果你曾经帮助某人学习你的母语，你可能已经有了这方面的经验：你知道他们说的话听起来很不对劲，却无法向他们解释他们到底违反了什么规则。再三猜测这些规则也总是错误的，甚至受过训练的语言学家做出的猜测也会出错。虽然如此，他们也通常比在语言学上没有受过训练的人做得要好，有时候，他们是通过将你的母语与其他语言比较。然而，在理解人们的母语规则上取得重大进展源于脱离实际，这并不是一种完全合适的方法。如果我们从描述词语在当前是如何使用的，转向描述词语在未来如何使用会有帮助，这件事也同样富有争议，因为，人们对其后的影响和是否能取得改进这类问题有分歧。

举一个例子：最近，关于“妇女（woman）”这个词，产生了激烈的争论。这个词的标准定义是生物学意义上的：妇女是指一个成年的女性人类。但是，妇女的社会角色——在受教育、拥有财产、拥有投票权等方面的道德和法定的权利；对她们在性、婚姻、抚养子女、事业等方面的行为的传统期待——是什么样的？这些难道与“妇女”这个概念无关吗？是什么影响了她们实际的社会地位，或者她们扮演的刻板印象？如果是后者，那么，当一个社会的人，比如英国，在谈论另一个社会的妇女时，比如巴基斯坦，会发生什么？难道不是对英国妇女的刻板印象，或者对巴基斯坦妇女的刻板印象在影响着人们吗？那么，关于当前有影响力的一个观念：成为一个妇女，就是愿意把“妇女”这个术语用在自己身上呢？“妇女”这个概念是什么，或者“妇女”这个词现在所表达的是什么，这不是一个容易回答的问题。至于这个词的未来用法，任何一种提议都将是爆炸性的。考虑一下，一个生物学意义上的男性，认为自己是一个妇女：如果这个提议表明，我们应该称这个人为“妇女”，这将激怒很多人；如果它表明，我们不应该称这个人为“妇女”，这同样将激怒其他的人。让权威人士告诉普通民众，他们应该如何使用像“妇女”这样的日常词语，这一想法也是富有争议的。善意的教授倾向于想象语言改革是由像他们这样的人领导的，但在实践中，重新定义术语的趋向很可能支持了更多危险的动因，例如，当重新定义“严刑拷打”以排除水刑时。在政治上，热衷于进行语言改革的人更容易被操纵。

尽管如此，词语有时仍需要被澄清。这适用于所有的研究形式，而不仅仅是哲学。例如，物理学家区分了“质量”这个词的两种意思：

相对论质量（relativistic mass）和静止质量（proper mass）。混淆两种意思将会导致明显的错误。类似的，使用“封建主义”一词的历史学家澄清了他们如何理解这个词，因为有些社会在某些时期被一种定义称为“封建社会”，而不是另一种定义。物理学家和历史学家都没有等待哲学家为他们澄清定义。对澄清的需要，就如他们对学科发展的需要一样，是显而易见的。这就产生了一个问题：澄清概念在哲学中是否扮演了特殊的角色？还是说，它是否或多或少只是扮演了和澄清概念在其他所有的严格的探究形式中一样的角色？

探究歧义可能在哲学上起到了比它在其他任何的研究分支中更大和更系统性的作用，文学批评或许例外。哲学家受到训练以警惕歧义。但是，到目前为止，这只有警惕程度上的差异，而不是类别上的差异。对于物理学家或历史学家来说，解决“质量”或“封建主义”的含义不清晰是他们在主要研究前的准备工作，就像在外科手术前清洁手术刀一样。对于哲学家来说，一个令人惊奇的主张是，如此之类的澄清并不是他们在主要研究前的准备工作，其本身就是主要的研究工作。这个主张是正确的吗？

澄清“质量”的需要，源于物理学理论的发展，特别是因为爱因斯坦的狭义相对论。澄清“封建主义”的需要，源于历史学的发展——更详细地分析更多时期的更多社会。如果哲学所有的工作就是澄清，那么，哲学家的澄清需要应该来自哪里呢？如果他们只是澄清先前的哲学，那么，废除哲学难道不是更便利、更简单吗？这样就没哲学需要被澄清了。即使人们时不时地误入哲学思考，他们也不必为此付出代价，纳税人辛辛苦苦赚来的钱也不会被浪费。

我们可能永远都无法期望让我们的词语完美地精确。因为，为了使一个词语更精确，我们必须使用其他的词语，而这些词语本身就在某种程度上是模糊的，并且其模糊性将影响我们的澄清。模糊性有时可以被削减，但是它永远都不可能从语言或思想中被杜绝。澄清的努力应该集中于那些有特殊需求的地方，这种需求可以是理论上或是实践上的。澄清“质量”和“封建主义”就是特殊的理论需求，澄清的实践需求的一个例子是在法律上。一项简单地反对在公共场所制造“大规模骚乱”的法律将是无法实行的，因为“大规模骚乱”是如此模糊。“大规模骚乱”的标准必须把这个术语阐述得更清楚（虽然不可能完美的清楚），以使其可以作为一项有效的法律被使用。将概念澄清与这样的实践或理论需求的关系切断，是无意义的。

哲学迷恋概念澄清有时表明，它给予我们的是理解，而不是知识。但是，这是一种错误的二分法。如果你不知道天空为什么是蓝色的这一知识，你也就不能理解天空为什么是蓝色的。正如，你了解了

更多——获得了更多的知识——汉尼拔如何让他的大象穿越阿尔卑斯山，你就能更多地理解他是如何让它们穿越的。没有增加知识却增进了理解，这个想法是一种幻想，这种幻想无论多么诱人，在哲学上和在其他地方都是一样的。

在维特根斯坦的影响下，常常有些哲学家致力于从事纯粹的概念澄清工作，不受理论活动的污染，例如提出有待未来的证据予以证实或证伪的超前假设。他们认为，与哲学相比，这类假设-检验的形式是自然科学的特点。他们的态度容易导致一种独特的教条主义风格的哲学，因为他们的哲学观念阻碍他们合理地承认，对他们自己的哲学论证进行敏锐的挑战的可能性，尤其是他们由此出发的这些前提。如果一个人认为自己只是在解决混淆，这个人将倾向于认为反对自己的努力的人是混乱的。

这里举一个例子：有些数学哲学家坚持，他们研究的数学对象，例如数字或集合，并不在时间或空间之中，但如在时空之中的任何事物那样真实。这个观点被称为柏拉图主义（platonism，这个单词用小写的“p”来拼写，是因为柏拉图主义者在细节上并不设法追随柏拉图），因为它类似于柏拉图的抽象形式的理论。在现代柏拉图主义者中，最著名的人物就是库尔特·哥德尔（Kurt Gödel，1906—1978），他是有史以来最伟大的逻辑学家之一。那些视自己的工作为诊断混淆的哲学家经常指责柏拉图主义者混淆了像“数字7”或“空集”这样的数学术语的所指，使这类术语的所指与时间和空间中的客观物体，如“多瑙河”或“空盒子”看起来是同样的事物。他们的诊断是，这是柏拉图主义者的天真假设，由于我们使用了“多瑙河”和“空盒子”来指称客观物体，我们一定也能使用“数字7”和“空集”来指称对象。做出这种居高临下的诊断的人，典型地对逻辑学和数学的了解远比他们所驳斥的柏拉图主义者少。无论如何，这个证据并不能支持他们的诊断，大部分柏拉图主义者并不会因为语言的类比而被迫接受他们的观点。相反，像哥德尔那样，他们接受柏拉图主义，是因为他们发现它对于数学家所做的事情的最好的解释是关键性的。不论柏拉图主义是正确的还是错误的，它并不仅仅建立在混淆的基础之上。

2.概念与观念

混淆的概念本身是混乱的吗？概念的概念式澄清本身需要被澄清吗？这个根本性的问题在于，它用了一个概念的概念；或者说，用“概念”这个词将其置入了非循环。这部分的难点就如“妇女”这个词。两个人如何用“妇女”这个词来表达相同的概念？当我还是一个学生时，我第一次知道了哲学家希拉里·帕特南（Hilary Putnam），我

想当然地认为希拉里·帕特南是个妇女——我遇到的每一位希拉里都是女性。当我后来发现希拉里·帕特南是一位男士时，我对“妇女”的概念改变了吗？或者只是稍稍的改变？我通过“妇女”所指的某种东西不同了吗？如果用一个词表达出的信念，其每一个不同都对它的所指产生影响，那么对于两个人来说，要通过一个词表达相同的意思将是非常困难的，或者对于一个人来说，在不短的时间内，要通过一个词表达相同的意思也是非常困难的。在我的口袋里是否有一支圆珠笔，这一点我知道；但你不知道：这是否意味着我们对于“圆珠笔”所意指的东西并不完全相同？如果我们把所有这类信息都堆砌到概念之中，我们就不能在概念和非概念之间做出有用性的区分。这将逐渐破坏一种理念，即哲学的特殊性在于，它追问的是概念上的问题。

我们有时需要划分出概念（concepts）和观念（conceptions）之间的区别。概念更像是词典上的定义。例如，词典上可能把单词“vixen（雌狐）”定义为“雌性的狐狸”，因此，雌狐的概念就是雌性的狐狸的概念（我手中的这本词典也给予了“vixen”另一种定义，即“泼妇”，这又是另一个概念）。与之相比，你关于“雌狐”的观念会包括你使用这个词所表达的所有信念（在某种意义上）。与“雌狐”的概念不同，我的“雌狐”观念包括一只雌狐生活在我的花棚里这一信念。词典是用于概念的，百科全书则用于观念。如果我们像这样把概念和观念区别开，那么，概念式的问题就是特别的，因为它关注的是定义。澄清人们的概念就是定义他们的术语。

区分概念和观念有一个好处是，它解释了知识如何在人与人之间交流，以及随着时间的推移，知识如何得以保存。观念是个人的、短暂的，但是定义是共享的、稳定的。“雌狐”被定义为“雌性的狐狸”已经有几个世纪了，并且被成千上万的英语使用者所共享。

概念即是定义这种观点，也巩固了哲学是概念的分析这种观点。如果雌狐的概念就是雌性的狐狸的概念，那么，我们可以分析雌狐的概念是雌性的概念和狐狸的概念两者的一种结合。当然，哲学家们对“雌狐”的概念并不是特别有兴趣，但他们确实希望找到更多哲学上的核心概念的分析，像知识、所指和因果关系。

然而，这种词典定义的模式并不能带我们走得更远。甚至，像“红色”这类的颜色词，我们对它们的日常理解与词典上的定义并没有太多的关联，它们与我们的识别能力有关，即当我们看到红色的例子时，我们有能力识别其中的红色。大部分的词是这样的：没有人会通过知道定义来理解“猫”“椅子”或“铜币”。就算你不能识别出一只鸬鹚，你仍然能够使用“鸬鹚”一词，因为你是英语使用者群体中的一员，而这个群体中的有些人比你更有鉴别力。作为有能力的英语使用

者，我们可以理解哲学上让人有兴趣的词语，像“认识”“所指”以及“原因”，但并不是通过它们词典风格的定义知道的。哲学家们试图提供这类定义，却有着长期失败的记录。尽管如此，我们仍然能够分辨出知道钥匙在哪儿和不知道之间的区别，或者“bank”这个单词所指的河岸和金融机构之间的区别，或者造成窗户破裂的原因和使窗户不破裂的原因之间的区别。

大部分概念爱好者已经意识到了词典定义模式的不充分性。然而，他们仍然把概念式的真理与其他的非概念式的真理区别开来，即使它们已是必然。例如，“红色的事物是有颜色的”，这表达的是一种概念式的真理，而这种联系已经以某种方式被建构进我们的红色的概念和有颜色的概念之中。与之相对，在一个孤立的共同体中，人们能够通过观察识别出鲸鱼，但是每个人都假设它们只是一种超级巨大的鱼，“鲸鱼是哺乳动物”并没有表达一种概念式的真理，因为这个关联没有被建构进他们的概念之中，即使它确实是一种哺乳动物，即使这实际上是鲸鱼本性中的必然部分。如果哲学的关注伴随着概念式真理，这可能有助于解释为什么哲学的研究是脱离实际的。

我们如何判断一个真理是否为概念式真理呢？一个想法是：如果一个句子表达了一种概念式的真理，每一个理解它的人都将接受它。例如，我们这个共同体中的每一个理解“红色的事物是有颜色的”的人，都同意这句话，反之，在这个想象的共同体中的人们就不赞同“鲸鱼是哺乳动物”。但是，普遍的赞同是一个过高的标准，以至于无法帮助概念爱好者。例如，一位聪明的以英语为母语的言说者可能用惯常的方式学会了词语“红色的”和“有颜色的”，但是后来，“有颜色的”这个词被种族主义组织玷污，以至于不能正确地适用于任何事物。这位言说者拒绝称呼任何事物是“有颜色的”，她不再赞同“红色的事物是有颜色的”。一旦她逐渐习惯她的新观点，她就会本能地拒绝它。但是，她并没有失去对这个句子的理解；当其他的言说者以日常方式使用“有颜色的”一词时，她理解起来也不会有任何困难。如果在大型的英语使用者的共同体中有这样一个异议者，那么“红色的事物是有颜色的”就无法获得普遍的赞同。我们可以为任何候选的概念式真理建构出相似的例子，但尚不清楚能否在概念式真理和非概念式真理之间做出任何有用的区分。

3.澄清与理论化

幸运的是，澄清的价值并不取决于概念和非概念事项之间的任何区别。再想想数学，它是人类的探究中最清晰和最精确的分支学科。数学家通常使用各种明确的定义。但是，如果你反向追踪他们的定义

链，你总是会到达未定义的术语——它们的定义并不会原地绕圈或无限延伸。在现代数学中，这些未被定义的术语典型地属于集合论，即标准框架。在数学上，一个主要的未定义术语是∈，是集合关系的符号：公式x∈y指的是，x（可以是数字7）属于集合y（可以是质数的集合）。“属于”或“集合”就没有标准的数学定义。一些入门性的教材在模糊不清地把它们表达为日常琐碎的收集以及如此之类的东西的同时，也承认这样的类比是不恰当的：集邮中的邮票必须是在一种与数学无关的意义上被收集在一起的。但是，这种定义的缺乏对数学来说不是问题。因为，数学家们有强大的集合理论，关于有什么集合，这些公理给予了充分的信息。例如，一个公理指出，对于每一个集合来说，都有一个集合，其成员就是第一个集合的子集；一个公理指出，存在一个有无限多成员的集合；还有一个公理指出，具有相同成员的集合是同一的；等等。对于大部分数学上的目的而言，这种理论给数学家提供了他们所需要的关于集合的清晰而严格的推理。这些公理似乎是合理的，但是，还不能明确地认为它们可以被算作概念式真理。在理解它们所指的同时仍然质疑它们，这也是非常合理的，虽然，现代数学的成功对于这些理论是一个很好的证据。

某些人试图把集合论的这些公理转变成“集论结构”（set-theoretic structure）这种定义术语。这是指，一个结构，如果它遵循集合论的所有公理，它就是“集论结构”。但这个尝试是没有意义的，因为，为了让这样一种定义在数学家那里生效，将需要一种结构理论，这看起来非常像是伪装的集合论。这并不会在数学上取得任何进步。

如同哲学的例子，基础数学远比词典更有用。我们需要清晰推理的东西，并不是琐碎的“定义式真理”，而是一种牢固且明确的、可以紧密交织在一起的理论。对于清晰程度的要求，其目的不在于不容置疑的神话式的标准。更确切地说，它的意义在于使我们推理中的错误清晰可见，就如同在数学中一样。如果你听到有人否认清晰度的价值，就问问你自己：为什么他们不想让推理中的错误清晰地显现出来？

第五章　哲学点睛：思想实验

1.发挥想象力

想象一下，某人看到远处有什么东西像是正冒着烟。他认为："那边着火了。"他是正确的，那边确实有火。但这是一个陷阱。这场火还没有开始冒烟，它被点着只是为了烤肉。他真正看到的东西是一团苍蝇，它们闻到了肉香，所以聚集了起来。他知道那边着火了吗？他其实是相信那边着火了，而且他所信为真，因为那边确实有火。他的相信看起来很合理，从某种意义上来说，大部分理性的人站在他的立场上，拥有他的证据，都会形成相同的信念。但他并不真正知道那边着火了。毕竟，他只是侥幸蒙对了。也许，这群苍蝇甚至在这团火被点着之前就聚集到一起了。因此，一个信念可能既是合理的又是正确的，但并不等于就是知识。

这个例子来自法上（Dharmottara，约740—800），他是一位活动于克什米尔地区的佛教哲学家。他用这个例子来展示一些关于知识本质的重要东西。然而，他的著作对于欧洲和美国的哲学家而言并不出名。20世纪50年代，对知识的分析标准是确证的（合理的）真信念。当时，美国哲学家埃德蒙·葛梯尔（Edmund Gettier）完全独立于法上，也提出了相似的事例。1963年，他在发表的一篇短文中，用这个事例反驳了知识的分析标准。结果引起了认识论，即关于知识的理论革命。一个大问题出现了：既然知识不仅仅是确证的真信念，那么它还包括什么？有几十个备选答案被提出。一个接一个，它们也成了这种反例的牺牲品。对知识的尝试性分析被迫变得越来越复杂，反例也变得越来越复杂。也许，我们不应该通过让信念加上真实性，再加上其他的因素来分析知识，因为知识在某种程度上比信念更加基础。

这样的插曲表明，哲学可以被事例启发和引导到什么程度。一种理论可以听起来貌似合理，甚至乍一听还很吸引人，甚至对那些聪明的、受过高等训练的思想家来说也是如此——然而，却在面临一个适当的反例时，崩溃了。如果没有遇到那些难以反驳的事例，我们就不会正确地检测我们的理论。我们毫无批判性地接受它们，这让生活对我们来说太容易了。

哲学中许多反例的一个显著特征是，它们都是想象出来的。我不知道法上是否真的在现实中目睹或听到了像故事中的这个人所描述的案例。关键是：这不重要。我们必须想象这种例子，即使它并不是真的。就算这样的一个事例从来没有发生过，但它仍然有可能会发生。这就是我们要表明的全部，即合理的真信念对于知识来说是不够的，而没有知识的合理真信念是可能的。如果某人申请到大范围的许可，可以在现实生活中设计出法上式的事例，并且欺骗人们认为“那边着火了”，那只会浪费钱财，因为这个例子的教训已经很清楚了。你不必总是造就一些现实的事例以表明它是可能的。我从来没有整堂课都拿着根香蕉，但是我知道，我能够做得到。

法上的例子就是一个思想实验。我们可以想象一个合理真信念的欺骗性例子。这一靶子式的哲学理论预知，它将是一个知识的例子。但是，独立于这个理论，它明显不是一个知识的例子。因此，这个理论是错误的。

思想实验在最近的道德哲学的发展中也起到了重要的作用。例如，麻省理工学院的朱迪丝·贾维斯·汤姆森（Judith Jarvis Thomson）设计了一个著名的实验以挑战下面这种论证：如果一个胎儿是一个人，那么，他就有生命权，并且堕胎就是错误的。在1971年的一篇文章中，她把一位怀孕妇女的这种境况与一个想象的例子相比较：你醒来，发现你与一位伟大的小提琴家背靠着背，他的血液循环系统已经接入你的血液循环系统，因此你的肾脏净化着他的血液，也净化着你自己的。是音乐爱好者协会绑架了你，因为这是从一场可怕的肾脏疾病中拯救这位伟大的小提琴家生命的唯一办法，没有任何其他的人有完全匹配的血液类型。如果他的循环系统能够长期（也许是数年）接入你的循环系统，他就会康复；否则，他将会死去。毫无疑问，这位小提琴家是一个人，并且因此他有生命权。但是，这难道意味着，你有道德上的义务让他接入你的循环系统直到他得以康复吗？虽然一个异常无私的人可能会同意这么做，但是，你是否有权利说：“很遗憾，我还有自己的生命要过活，并且，我不愿意以我生命中如此大的代价来拯救你的生命，因此我会让医生拔掉你接入的循环系统。”如果这样的回应可以被允许，尽管小提琴家有生命权，为什么就不能允许一位母亲堕胎，就算胎儿有生命权呢？当然，很多的哲学家已经看出汤姆森的例子和堕胎的例子之间，在道德上有重要的差别，但是她的思想实验还是通过表明，仅仅承认胎儿是一个人并不能解决堕胎的道德问题，而得以将争论推进。如同法上的例子，汤姆森的例子是想象出来的，但这一事实并没有弱化她的关键点。因为，在现实生活中复制这个例子不仅是不道德的，而且这个例子也不会澄清这些道德问题。

2.思想实验和现实生活实验

虽然思想实验被广泛使用，但它们可能听起来像是欺骗。毕竟，物理学家就必须做实验，并且观察结果。对于他们来说，仅仅是在想象中做他们的实验，在想象中观察实验的结果，那是不够的。哲学家怎么就能不做实验，坐在他们的扶手椅上想象一切结果呢？

一部分答案是，哲学的各种理论通常主张某种普遍化是必需的：它坚持对所有可能的情况普遍化，而不仅仅是对所有现实的情况普遍化。例如，葛梯尔曾批判的是这类哲学家：他们指出，没有合理的真信念就不可能有知识，或者没有知识就不可能有合理的真信念；如果他面对的是更为谦逊的哲学家，他们会指出，没有合理的真信念就没有现实的知识，或者没有知识就没有合理的真信念。那么，要驳倒这些哲学家，就需要创造出一个现实的人，这个人真正地没有知识，却具有一种合理的真信念。就哲学而言，关于所有可能情况的主张往往比局限于实际情况的主张更有启发性，因为前者更能说明问题的根本性质，例如知识。与之相比，对现实情况的普遍化，其正确性可能仅仅是通过误打误撞的幸运巧合造就的。一枚均匀的硬币可能在所有的实际抛掷中都是正面朝上的，但不可能在所有想象的抛掷中如此。

另一部分答案是，物理学家也和哲学家一样运用思想实验。在批判“重的物体比轻的物体降落得快”这个理论时，伽利略使用了一个思想实验来挑战它。在这个思想实验中，一个重的物体和一个轻的物体被一根绳子绑在一起，从塔上落下：当这根绳子被拉紧时，较轻的物体应该可以帮助较重的物体减速，然而，它们在一起也形成了一个更重的物体，根据这个理论，这个物体下降的速度应该比两种物体都要快。爱因斯坦也受到了一个思想实验的启发：如果他骑在一束光上，他会看到什么？

通过反思一种理论——任何一种理论，哲学的、物理学的，诸如此类——如何被检验，我们能够思考得更深入。要恰当地检验理论，我们必须推算它的结果，预测各种可能的情况，但这样的场景有无数种。例如，有无限多可能的粒子排列，要物理学家去担忧；有无限多可能的与道德相关的复杂问题，要哲学家去担忧；等等。很明显，没有人能够独立地思考每一种可能的情况。而作为对理论的检验，它们中的许多将毫无意义，因为无法预测出任何有趣之处。想出一个能够很好地对理论进行检验的场景是一项棘手的艺术，因为这需要预测出场景的关键之处。如果这个理论的场景预测被证明是正确的，对于这个理论，这就是一个严格的证据；如果场景的预测被证明是错误的，这就是反对这个理论的严格证据。想出这种可能的场景，并且推算出

关于它的预测，这已经是一种思想实验。低估找出合适场景的困难是很容易的，因为，一旦它们被提出来，它们就可能很容易被理解。通常，关键就在于一开始想出这些场景。

下一步就是要检验想象的场景对理论的预测是否正确。在自然科学中，有名的做法是实现这种可能的情况以及观察结果。换句话说，做一项现实生活中的实验。伽利略在比萨斜塔上投下质量不同的球，并观察它们是否同时落地，可能只是个虚构的故事，但是其他的科学家很快就开始做类似的实验了。然而，实现想象的场景并不是检验它对理论的预测的唯一方式。我们需要的是某种可靠的方法，独立于这个理论，来判断预测是否正确。一旦我们想象出了相关的场景，这可能是相当容易的。例如，不依赖于任何哲学理论的知识，人类有某种在切合实际的情况中辨认出知识和无知之间的差别的能力——举例来说，你知道谁知道今天早上你什么时候起床，以及谁不知道。我们能够把这种能力应用到法上切合实际的思想实验中，去辨认它不是一个知识的例子。实现他想象的场景是不必要的。

某些思想实验实现起来比别的思想实验更容易：伽利略的实验要执行起来就很容易；法上的实验涉及更复杂详细的场景，但仍然是可以实现的；汤姆森的实验就要求先进的医疗科学；而爱因斯坦的实验在物理上是不可能的，毕竟人不可能骑着一束光。

有些哲学家的思想实验比法上和汤姆森的要深远得多。裘格斯（Gyges）的魔戒能够使戴着它的人在他需要的任何时候隐形。柏拉图用它来探究，如果人们不用恐惧因自己的犯罪行为而被捕和被惩罚，人们会有怎样的表现。他试图表明，精神不能被简化为物质。当代澳大利亚哲学家大卫·查默斯（David Chalmers）论证了僵尸存在的可能性，它们就是我们的分子对分子的复制品，尽管如此，与我们不同的是，它们没有意识经验：在它们的领域内，一切都是黑暗的。它们与我们之间的差别，不是物理意义上的差别。

如果一个思想实验仅仅被用作一种刺激性的精神上的练习，那么这种场景的不可能性可能就是无害的。也许，柏拉图的隐形魔戒和爱因斯坦的骑着光束的例子就是这种。但是，当一种思想实验被用来严格反对一种理论时，这种场景是否可能就变得很重要了。例如，如果某种不一致性隐藏在法上的故事背后，它将无法驳倒“合理的真信念是知识”这种理论。如果僵尸是完全不可能的，查默斯也不能用它来反对将精神简化为物质这类理论。



大卫·查默斯和他的“孪生”僵尸

3.凭想象认识

我们如何知道一种场景是否可能呢？当我读到法上的故事时，我想象我看到了远处冒着烟，然后走近看到，肉在新点燃的火上嗞嗞作响，成群的苍蝇在周围嗡嗡作响，等等。这样的事显然会发生。那么，僵尸的事会发生吗？当然，我能够想象某种东西从外表上看确实像大卫·查默斯，正坐在电脑前写一本叫作《有意识的心灵》（*The Conscious Mind*）的书。但是，要把它当作查默斯的僵尸“双胞胎”，而不是查默斯本人，我还必须想象它没有任何意识经验。我不能从其内心去想象，因为在这个意义上，僵尸没有内心。它的脑袋里有灰质，却没有意识的观点。如果我想象黑暗，我又不能想象拥有黑暗的意识经验，因为这正是僵尸所缺乏的。从外表来看，我只需要对自己说：“它没有意识经验。”这只要稍微想象一下就知道了。然而，许多哲学家否认这种僵尸的可能性。他们坚持认为，查默斯的分子对分子的复制品就如原型一样是有意识的。虽然僵尸的定义在逻辑上是一致的，但这不足以使得僵尸在事实上可能。在“你是数字7”这个假设中，没有纯粹的逻辑矛盾，但它仍然是不可能的。没有数字可以成为你。也许在僵尸的假设中，存在一种类似的非逻辑的不可能性。

有时候，要判断哪种假设是可能的、哪种假设是不可能的会很困难。这就是某些思想实验的问题，但不是所有思想实验的问题。法上的故事的这种可能性是不容置疑的。通过适当想象，我们知道它是可能的。同样，通过我们的想象力，我们可以学会更多的东西。关键是，在这样一种场景中，我们终于了解到，这个合理地和正确地相信那边着火的人，并不真的知道那边着火了。

首先，这种通过想象认知的观念可能听起来很疯狂。知识难道不是与事实相关，而想象难道不是与虚构相关吗？但是，这种对想象的刻板印象过于简单了。人类这个物种进化出这样一种复杂的心理上的

能力，并不只是为了满足我们的幻想。当你仔细思考它时，你会意识到，好的想象力会带来各种各样的实践上的回报。例如，它提醒我们注意未来的可能情况，让我们能够提前为此做准备——提防危险，并利用各种机会。如果你进入一片森林，想象力会告诉你，可能有狼出没，但也可能有可以食用的浆果，这就需要你留心了。如果你遇到问题，你的想象力可以暗示各种可能的解决方案，例如，穿过这条将你和你的目的地隔开的河流的各种不同的方法。

当我们要在多种不同的行动路线之间做出选择时，我们通常会使用我们的想象力。例如，如果你必须在几个可以过夜的地方做出选择，你可以先想象在其中的每一个地方过夜的感觉会怎样，并且据此做出决定。当试错太过危险时，想象尤其有用。假如有一断壁悬崖阻碍了你旅途的行进方向，谨慎的选择是绕道而行，这样会很安全，但会让你的旅行额外增加一天。如果你有能力，最好是攀登这个悬崖，因为这能节省时间和精力。最坏的可能是，试图攀登悬崖，但是失败了：幸运的话，你将返回到你的出发之地；不幸的话，你将摔下去，重伤或死亡。要解决你的两难境地，你可以从一定的距离考察这个悬崖，看看你是否能想象出一条通达顶峰的路线：一步一步，慢慢移动，你要试图想象你自己正在攀爬，观察你是否总会遇到你可能克服不了的障碍。当然，你也可以想象奇迹般地出现了一架舒适的梯子，但这是毫无意义的，因为你知道，在这种环境下不可能会有梯子出现。与之相反，我们有能力进行更现实性的想象，即对在这种情况下真正会发生的事情保持敏感。通过这种现实性的想象，你可以了解到，你是否能攀登这个悬崖，以及你是否能取得成功。你需要这类知识，以在绕道而行和试图攀爬悬崖之间做出明智的选择。

实际上，一个好的想象并不会产生很多种可能性；太多的可能会让你无法思考。与之相反，它只会产生几种可能性，这对你进行思考是最有用的——对实际上的可能性也是最有用的。这样的想象力会增加你的幸存机会。预测未来就与这种能力紧密相连。如果你看到有人要踏上一座摇摇晃晃的桥，你可能预测桥将崩塌。即使没有人走这座桥，你也可以想象你自己这样做，预测到它将崩塌，从而决定不去尝试，并因此救了自己一命。长期来看，可能是进化的压力提高了这种想象练习的准确性和可靠性。

想象是我们了解诸种假设的可能性的最基本方式。因此，我们用它来做各种思想实验。它们不是怪诞的、自我放纵的，仅仅是哲学家和其他一些有怪癖的人才会做的事情。只有最愚蠢的动物才不去思考各种假设的可能。当我们这样做时，我们通常是通过使用我们的想象力，以正常人类的方式去做。思想实验只是这个流程中的一种更复

杂、细致和反思性的版本，以服务于某种理论探究。没有它，人类的思想将会一贫如洗。

4.直觉与否

不幸的是，一些哲学家用听起来比其实际上更加超乎寻常和神秘的方式来描述哲学思想实验。当我们判断，法上故事中的这个人不知道那边着火了，他们就说我们依赖于一种直觉，即直觉他不知道那边着火了。“直觉”听上去像某种奇怪的内在神谕，从深处引导或误导着我们。

要弄清楚这一切，第一步就是要注意，这种“直觉”并不受限于想象。如我们看到的，当想象一种假想的场景或观察现实生活中相同类型的场景时，我们是否判断“他不知道”并没有什么差别；这在哲学上的结果是相同的。根据“直觉”拥趸的观点，我们依赖于一种“他不知道”的直觉，即便我们是在对现实生活中的例子进行判断。更重要的是，根据他们的观点，我们不仅用直觉对付那些棘手的例子，也用它对付无聊的、直截了当的、日常的例子。例如，当你判断你在街上经过的一个陌生人是否知道你正在走路时，他不知道你的口袋里是否有硬币。因此，判断的条件是否恰好是某位哲学家感兴趣的，这也无关紧要。当你判断你看到的这个陌生人穿着得体时，你依赖的仍然是直觉。

难道所有的判断都依赖于直觉吗？这可能使直觉的范畴太过宽泛和任意，以至于没有用处。一些哲学家试图缩小这种范畴，他们提出：直觉判断（建立在直觉基础上的判断）不是从证据推断出来的。但是这个限制有些冒险，过于缩小了这种范畴。在一个现实生活中的法上的例子里，这种所谓的直觉判断“他不知道那边着火了”，是建立在证据的基础上，就如同他把一群苍蝇误认为是冒烟的事实。在相应的想象事例下，同样的判断在想象过程中也有相似的依据。如果以这种方式为基础做出的判断可以算作从证据中推断出来的，那么，在思想实验中的关键性判断就是从证据中推断出来的，因此不能算作直觉。

更有操作性的是，直觉的拥趸们通过指出直觉思维并不是建立在一种推理的意识过程之上，从而缩小了这种范畴。因此，当我直接判断法上故事中的“他不知道”，我的判断属于直觉。因为，就算这其中有一种推理的过程，我也没有意识到它。与之相反，当我用笔和纸写出很长的数学计算时，我意识到了这个推理过程，因此我的答案就不属于直觉。以这种方式在直觉判断和非直觉判断之间划出界限，导致

了一个意味深长的结果：所有的非直觉思维都依赖于直觉思维。因为，如果非直觉思维通过其所建基的意识推理过程，不断地往回追溯，人们迟早会抵达其自身并未建基在意识推理过程之上的思维，而这种思维就是直觉思维。结果是，哲学所依赖的直觉思维表明，哲学并无特殊，因为一切思维都依赖于直觉思维。当物理学家经过严格推理的意识过程，进行计算并运用观察时，他们仍然依赖于直觉思维，因为即使是他们的思维，也必须从某处开始。这并不是说他们的思维就是无理性的，这恰恰意味着至少某些直觉思维是理性思维的一部分。

最近，有一些哲学家论证：哲学家不应该依赖于直觉；还有一些哲学家论证：哲学家并未依赖于直觉。这场争论建立在“直觉”应该是什么的困惑之上。然而，大部分人赞同，如果哲学家依赖于直觉，那么，当他们对思想实验，如“他不知道”进行裁决时，他们也是依赖于直觉的。但是，当他们试图表明这些裁决的特殊之处是什么时，正如我们所看到的，他们提出了一种人类都在依赖的思维。因此，无论是哲学家不应该依赖于直觉，还是哲学家并未依赖于直觉，这两种观点都无法取得成功。

当然，这并不意味着所有的“直觉性的”思维都是合理的。其中，有一些直觉是偏执的、教条的以及完全错误的。如果人们对现实生活中的事例的判断被偏见扭曲，那么，这种偏见也可能把人们对思想实验的判断扭曲。例如，在现实生活中对动物遭受的痛苦漠不关心的人，当他在考虑动物遭受的痛苦的思想实验时，很可能表现出相同的态度。

5.偏见影响

最近，对于哲学思想实验的可靠性的很多怀疑，都可以回溯到21世纪初哲学家所做的现实生活的实验上。他们给予许多不是哲学家的人一些标准的思想实验，并且要求他们判断。诸种结果似乎表明，对一些思想实验，具有东亚文化背景的人与具有欧洲文化背景的人给出了不同的回应，并且，女人的回应与男人的回应也不相同。在严重依赖思想实验的哲学传统中，他们主要凭借的是白人的判断，但是为什么白人对思想实验的判断应该比非白人的更好呢？或者为什么男人对思想实验的判断应该比女人更好呢？

然而最近，这类实验已经被重复做了很多次，更加仔细，也有了更多训练有素的心理学家的参与。现在，景象已经非常不同了。这些不同种族或不同性别的人之间的统计差异，已经趋于消失。那些早期

发现的差异似乎是由于实验对象的选择方式和给出的情景等方面存在非常微妙的扭曲导致的结果——心理学家的专业能力就是去发现这种容易被忽视的复杂因素，但是哲学家不能。现在的情况是，新的证据显露出，我们对于哲学思想实验的反应的根本方式，更多地与我们人类共同的认知能力有关，而不是种族和性别。这一点，我在章节开始的思想实验中举例了：法上是一位8世纪克什米尔地区的佛教徒；我是21世纪英国的非宗教人士；朱迪丝·贾维斯·汤姆森是一位女士，我是一位男士。尽管如此，我发现他们的思想实验很有说服力。

我们的论证还没有结束，毕竟，即使所有人都赞同某件事，这也并不会使得它就是正确的。例如，如果所有人都赞同人类是这个宇宙中最聪明的生物，这也并不意味着，我们真的是宇宙中最聪明的生物。如果我们对一项思想实验都做出了相同的裁决，而这个裁决是错误的呢？尽管我们在评估思想实验时使用想象力的方式往往是可靠的，但由于前面讨论过的原因，没有理由期望它是100%可靠的，甚至可能完全相反。我们在判断现实生活的事例上时常犯错，为什么我们在判断思想实验时就能免于犯错呢？但这并不是不再运用思想实验的理由，因为所有人类的能力都是容易犯错误的。确切地说，它是分散我们的赌注的一个理由，让我们不要只是依赖思想实验。如果我们也运用其他的方法，这些方法可以帮助我们抓住在判断思想实验时偶尔犯的错误，即使这些错误是全体物种都有的。开发有证据支持的系统化的普遍性理论是一个很好的方法。如果我们要开发一种关于任何行星上生命发展的可能性的系统化普遍理论，并有证据支持，那么，我们可能会意识到，我们有多么不可能是宇宙中最聪明的生物。

从长远来看，认知科学，包括被称为“X-phi”（experimental philosophy，实验哲学）[4]的运动，可能会弄清楚人类思维中的固有偏见，并且因此帮助我们抵抗自己和其他人身上的偏见。这种希望并不局限于哲学上的偏见，哲学上的思维也与其他学科中的思维一样。我们的任何固有的偏见，其扭曲结果只显现在哲学上，而不显现在其他任何的研究领域中，这是绝对不可能的。

第六章　理论比较探求方法

1.万物理论

哲学的诸理论，像其他的理论一样，都是对问题的回答。当然，我们很少通过把简单问题的答案称为理论来抬高它们：“面包刀在哪里？”“那边。”但是，在谋杀案件的调查中，侦探们可能形成这样一种理论，即这把失踪的面包刀就在附近的树林里。科学家的问题通常要更加普遍，而哲学家的问题则是所有问题中最为普遍的。

在我们对哲学和自然科学做出区分之前，人们会问：“世界是由什么构成的？”泰勒斯（Thales，活跃在约公元前600年）——一般被认为是第一位希腊哲学家——回答道：“水。”一个紧密相关的问题是：是否万物都是由物质构成的？简言之：“万物都是物质的吗？”对这个问题予以肯定的理论是唯物主义。在古希腊、古印度和古代中国都有一些唯物主义哲学家。而近代的唯物主义者则有托马斯·霍布斯（Thomas Hobbes，1588—1679）和卡尔·马克思（Karl Marx，1818—1883）等人。

严格地解释，唯物主义与现代科学是不一致的。现代科学认为电磁场、时空以及其他一些东西并不是真的就是物质的。在当代哲学中，唯物主义也因此被物理主义取代。物理主义声称：万物是物理的——“物理”在这里意味着物理定律掌管一切，包括电磁场和时空，也包括物质。物理主义者声称：世界就是物理学所描述的那样；就是这样，没有别的了。当然，他们并不是认为今日的物理学就是最终的话语。物理学会继续发展；当前的理论无疑会以各种不同的方式被证明是不完备和不正确的，并且未来会被其他更好的理论所取代。物理主义者考虑到了这样的发展，因为“物理学定律”对他们而言并不意味着“今日的物理学家所认为的物理学定律”。在现代的哲学家当中，一位重要的物理主义者就是威拉德·范奥尔曼·蒯因（Willard Van Orman Quine，1908—2000）。

你可能会惊讶，为什么物理主义属于哲学，而不属于物理学？这是因为，在理论的说明上，“万物”这一概念的整体普遍性。例如，如果有数字，那么“万物”包括它们，所以物理主义意味着数字是物理

的。如果有精神，那么“万物”也包括它们，因此物理主义意味着精神是物理的。但是，“数字是物理的吗？”或“精神是物理的吗？”都不是物理学的问题。物理学本身的数学和实验的方法并不回答这些问题，也并不能告诉我们超出它们的范围之外是否还有问题和答案，要努力解决这些问题的人是哲学家。

不管物理主义是正确的还是错误的，它都是我们对生活在其中的世界的理解，是对这个世界的核心问题的一种回答，包括对我们自己。现实中还有比物理学或自然科学更普遍的东西需要被发掘吗？虽然物理学家可以不担心这些问题，继续从事物理学研究，但是，如果我们从来不思考它，人文学科作为一个整体将是可悲、冷漠以及缺乏反思的。仅仅是模糊的好奇是不够的，难道我们不应该至少试图回答它吗？当然，任何人对物理主义都可以说“是”或“否”，而我们需要的是给予一种答案以超过其他答案的好理由。一旦我们追寻它，我们就是在做哲学了。从来不与哲学理论打交道的生活，也不会是充分反思或探究的生活。

2.用思想实验检验理论

思想实验可以被用来检验哲学理论。例如，查默斯关于僵尸的思想实验就是对物理主义的一种挑战。当某天早上你带着意识经验醒来，你是什么样的感受？物理主义意味着任何经验都是物理的。一些物理主义者将会通过说明，你大脑里的经验是一种复杂模式的神经元放电式的物理事件来解释这一点。而完全相似的物理事件将会在你的“孪生”僵尸大脑里发生，神经元会以完全相同的模式放电。但是，你拥有的是早上醒来的意识经验，根据这个定义，你的“孪生”僵尸没有。你是什么样的感受，并不意味着它将会有什么样的感受，因为僵尸什么都不会感受到。因此，查默斯论证道，你的意识经验与你脑子里的物理事件是不同的。通过将论证普遍化，你的意识经验不同于任何物理事件。这就是物理主义理论的一个反例——某种非物理的东西。所以，查默斯认为物理主义是错误的，并予以拒绝。

物理主义者如何回应这个僵尸论证呢？他们通常论证道，僵尸的这种可能性明显是一种幻觉。你醒来的意识经验只是你脑子里的物理事件；而意识经验和大脑中的物理事件不能单独存在。因此，你的“孪生”僵尸是不可能的。但是，在查默斯的例子中，当我们试图想象僵尸时，为什么它似乎是可能的呢？

一个物理主义者或许会这样解释为什么僵尸似乎是可能的。想象某事发生在某人身上，有两种方式：我们可以从内部，从这个人的观

点的角度去想象它；或者从外部，从外在的观察者的观点角度去想象。例如，当我从内部想象某人醒来时，我可以想象一种模糊困惑的感觉，一种平躺着的感觉，以及不情愿地想着“我醒了”。与之相反，当我从外部来想象某人醒来时，我可以想象，我看见了一个身体在这个房间的另一边晃动，并且我可能如释重负地想着“她醒了”。很明显，我们可以用两种方式的其中一种想象，而不是其他方式。所以，我们能够从外部想象某人醒来，而不是从内部想象。我们甚至可以在现场增加脑部扫描仪记录下她脑子里的事件。最后，我们还可以增加话语描述：“她什么都感觉不到；她没有意识经验；她是一个僵尸。”但是，物理主义者论证道，这并不能够使你知道僵尸真正地可能：即使意识经验只是大脑活动，你也仍然只能从外部想象而不能从内部想象。因此，物理主义者把僵尸的这种明显的可能性解释为一种可以预测的幻觉，这种幻觉是被一个事件的两种想象方式之间的错误匹配造就出来的。

反物理主义者不会对此保持沉默。他们中的某些人论证道，如果僵尸真的是不可能的，那么在关于僵尸的想法中就会有一种逻辑上的矛盾，但是我们找不到这种矛盾。

物理主义者可能反驳，并不是所有的不可能性都是逻辑上矛盾的，有些就是事情本身的性质。例如，你不可能是数字7，即使在你是数字7这个想法中没有纯然的逻辑矛盾。争论还在继续。

这个僵尸例子的一个教训就是，我们不应该期待仅仅通过思想实验来从事哲学。因为思想实验表现出来的东西也会引起争论。它们引出了更进一步的问题，例如关于可能性自身的性质，这要求一种更加理论化的讨论。

幸运的是，僵尸的例子并不是典型的哲学思想实验。还有很多其他的思想实验，其结果都达成了共识。它们没有僵尸案例的问题特征，它们利用了两种想象方式之间的不匹配。然而，要避免一种不加批判的接受态度，我们必须注意思想实验的这些问题特征。这就要求，当我们评估它们及其潜在的缺陷时，对我们正在做的事情有一种更加广阔的理论视角。

所有这一切听起来都与自然科学通过实验检验理论非常不同。根据这种模式化的过程，一种科学的理论需要预测我们在某一实验中应该观察到的东西。于是，我们做实验并观察。如果观察到的结果与理论预测相符，则该理论得到证实。如果我们观察到的并不是这一理论所预测的，这个理论就会被驳倒。所有这一切听上去都是老生常谈，没有任何围绕着哲学思想实验来来回回地争论。

这种模式化的过程大大简化了通过实验检验科学理论的过程。对此，至少有两个理由。

第一个理由是，许多科学理论本身根本就不需要可观察到的预测。这些理论被表述为数学上的方程，它太抽象，以至于与观察没有什么直接的关联。要从这样一种理论中获得可观察到的诸种预测，科学家们必须把它与“桥梁”原理结合起来，这些原理可以把抽象的术语与更加具体的、可观察到的预测联系起来。他们也需要关于实验仪器如何运行的一些辅助性的假设，否则，可能无法测量出他们想要的。通常情况下，要做出预测，这些科学家也必须提出各种不同的简单化的假设，它们最好是近似成立；否则，这些计算就太复杂了，甚至对于计算机都太复杂了。因此，如果这个预测被证明是错误的，这个理论也可以不遭受指责。错误可能在于科学家在做出预测时所依赖的其他假设和原理之一，或者可能只是计算出错了。

第二个理由是，在做实验时，各种各样的事情都可能出错。科学家和实验室的技术员是人，有时候，他们会犯错。此外，还有设备故障、样品受到污染等意外。因此，一旦实验在几个不同的实验室被独立地做出来，科学家就更加自信了——也许还是以稍微有些不同的方式进行的，而结果却是相同的。实验被正确地做出来，预测可能就是正确的；实验出错，预测可能就是错误的。

简言之，通过实验检验一种科学理论通常是麻烦、复杂的事情。这些结果通常都没有模式化表达那样固定。

尽管如此，实验仍然是科学知识极其重要的来源。关键就在于获得这种知识是多么艰难和复杂，为往复争论给予了多大的空间。尽管自然科学在现实生活中的实验与在哲学上的思想实验之间有着明显的不同，但它们也有些共同的东西，即它们都为分歧留有空间：它通过不止一种失败的预测来反驳一个理论，以排除下述可能性，即因导致错误而应受到指责的，是某种其他的原因，而不是理论本身。

3.对立理论

与孤立地检验单一的理论相比，科学家们通常更愿意比较各种对立的理论，那些对同一问题的各种不同的彼此对立的回答。它们中的哪一种能最好地解释证据？同样的情况也发生在哲学中。例如，与孤立地检验物理主义相比，哲学家们更愿意将其与各种对立的理论比较。

有人可能会说，一种理论无论什么时候被检验，它都是被检验以反对仅仅是简单地否定第一近似理论的对立理论。例如，爱因斯坦的狭义相对论会被检验以反对反狭义相对论的消极理论，而反狭义相对论仅仅说“狭义相对论是错误的”。类似的，物理主义会被检验以反对反物理主义的消极理论，而它们仅仅说“并不是每个事物都是物理的”。但是，这类消极的理论太低劣了。在否定一种普遍的理论时，它们没有告诉我们哪里出错了。反狭义相对论本身并没有提供另一种对狭义相对论的实验和观察数据的解释。同样的，反物理主义也完全没有积极地说出非物理的事物是什么。粗略地说，一个严格的对立理论应该对相同问题给予不同的回答。在一些棘手的例子中，对立方可能会拒绝第一近似理论回答的某些问题，但是，它也应该解释为什么这些问题要被拒绝。对立的理论应该是内容翔实的。

物理主义的一个翔实的对立理论是二元论，这种理论假定存在两种主要的东西：精神的和物理的。思想是精神的而非物理的；物质是物理的而非精神的。作为一个孩子，使用单词“mental”（精神的）意思是发疯，但是这里，它的意思类似心灵，正如“质料”的意思类似物质。笛卡尔把二元论推到了哲学的核心位置，并且现在这个理论仍然有支持者。

对于物理主义者来说，不赞同二元论主张的某些事物是精神的，这是很难的。毕竟，如果他们试图把精神当作一种幻觉予以驳斥，那么，他们只会失败，因为幻觉本身就是精神。相反，大部分当代的物理主义者接受了思想和情感是精神的，但是他们坚持认为，思想和情感也同样是物理的（如果你需要两者对立的精确图谱，参见方框2）。

对于僵尸的簇拥者来说，相比于物理主义，二元论对僵尸思想实验更合理：意识经验是某种精神的东西，不是物理的；而你有意识经验，你的“孪生”僵尸则没有。即使这个思想实验最终并没有驳倒物理主义，二元论者仍可以视之为二元论反对物理主义的证据。但是，对于其批判者而言，这个思想实验没有给出视僵尸为可能的理由，所以没有证据支持二元论。

一种比物理主义或二元论更加神秘而怪诞的理论是泛心论，它认为所有的事物都是精神的。笛卡尔之后不久，有两位伟大的哲学家——巴鲁赫·斯宾诺莎（Baruch Spinoza，1632—1677）和莱布尼茨，他们坚持泛心论的思想。根据这样一种观点，甚至是原子都有一种原始的意识形式。今天的大部分哲学都发现泛心论令人难以置信，把意识归于原子似乎是完全没有必要的。

方框2　身和心的诸对立理论

物理主义的主张是：一切事物都是物理的。

二元论则是相互关联的四项主张：

[1]每一事物要么是精神的，要么是物理的。

[2]没有什么事物既是精神的又是物理的。

[3]某些事物是精神的。

[4]某些事物是物理的。

泛心论的主张是：每一事物都是精神的。

二元论与物理主义不一致。因为[2]和[3]放到一起就表明，不是每一事物都是物理的。因此，物理主义者必须在否定[2]或否定[3]之间做出决定。他们不能同时否定两者，因为否定[3]就意味着接受[2]。

同一论的物理主义者拒绝[2]而接受[3]。他们赞同二元论者的这个主张，即某些事物是精神的，但是他们主张它们也是物理的。他们认为所有精神的事物都是某种物理的东西。

排他性的物理主义者接受[2]而拒绝[3]。他们赞同二元论者主张的是精神的事物就不是物理的，但是他们主张没有什么事物是精神的。他们排除了精神的东西。

二元论与泛心论不一致。因为[2]和[4]放到一起就表明，不是所有的事物都是精神的。因此，泛心论者必须决定是否定[2]还是否定[4]。他们不可能同时否定两者，因为否定[4]就意味着接受[2]。

同一论的泛心论者拒绝[2]而接受[4]。他们赞同二元论者的这个主张，即某些事物是物理的，但是他们主张它们也是精神的。他们认为所有物理的事物都是某种精神的东西。

排他性的泛心论者接受[2]而拒绝[4]。他们赞同二元论者的这个主张，即是物理的事物就不是精神的，但是他们主张没有什么事物是物理的。他们排除了物理的东西。

同一论的物理主义与同一论的泛心论是一致的。这种结合的观点是，每一事物既是物理的又是精神的。

不像二元论，物理主义和泛心论都有一个统一的范畴，或是物理的或是精神的。与之相反，二元论把实在划分为两个分离的部分：物理的东西和精神的东西。自笛卡尔以来，二元论者都在努力地解释这两个部分是如何联系在一起的。尤其是，精神的事件如何能引起物理的结果，或者物理的事件如何能引起精神的结果。例如，一个小偷在聚会上决定关掉这些灯的精神事件使得她把这些灯关掉了，因此引起了灯被关掉这个物理事件。相应的，这个物理事件导致一位客人想知道为什么这些灯被关掉了的精神事件。对于二元论者来说，精神的东西和物理的东西是如此截然不同，以至于它们之间的日常相互影响看起来是无法解释的。与之相比，物理主义甚至是泛心论有一个优点，即它们都把原因和结果置于一个单一的统一世界中。

物理主义、二元论和泛心论都不是唯一的选择。例如，如果数字和其他的数学对象既不是精神的，也不是物理的，那么这三种理论都必须被修订。

哲学家们也渐次开发出对“精神的”和“物理的”的复杂理解。我也写过精神的“事物”和物理的“事物”的模糊性，但是，最终它取决于问题所涉及的事物类型。它可能是曾经发生在某人身上的一件具体的事情，像我昨天早上感觉很热。或者，它可能是一种普遍的属性，很多人经常有的属性，像感觉热这种属性。一些物理主义的哲学家关注具体的事件，而二元论的哲学家则关注普遍的属性。就当下而言，我们不需要去担忧如此微妙和复杂的问题。我们在这里讨论的目的不是要解决身和心的问题，而是要看哲学上的理论争论是什么样的。

与维特根斯坦和其他的一些人的思想相反，哲学上很少有理论的争论本质上依赖于困惑。毋庸置疑，各种各样的物理主义者、二元论者和泛心论者以不同的方式困惑着。他们争论中的术语可能也需要被澄清。但是，甚至是澄清困惑这样的消极工作也涉及积极的理论化（参见第四章）。而且，我们需要一种积极的理论以更好地解释如何认知、如何思考、如何感觉、如何决定，并像自然科学描述的那样适应这个世界。为了这个目的，诸种对立的理论被提出来。我们需要一种合理的基础以在它们之间做出选择，或者拒绝所有的这些理论。哲

学的历史，包括近期的历史表明，一旦困惑被澄清，我们还是要在诸种对立的理论之间做出选择。今天，在哲学上，既有未受困惑的物理主义者，也有未受困惑的二元论者。就如同在自然科学中，坚持一种错误的理论并不会使你困惑，它只会使你错误。

一旦物理主义、二元论和泛心论这场争论之间的困惑被澄清，我们为什么不能把这些都交给自然科学家去解决呢？原则上，他们能够精确地找出，当我们思考、感觉、观察、决定时，我们的脑子里发生了什么。当然，观察精神的事件和物理的事件之间的相互关系是一件事情，假定相互关联的事件之间的同一性又是另一件事情。但是，如果这是解释它们之间相互关系的最好、最经济的方式，那么假定这些精神的事件就是物理的事件，难道不是很好的科学实践吗？谁还为此而需要哲学家呢？

如果你发现僵尸的思想实验令人信服，那么你可能会觉得，如果科学家没有考虑到这一点，他们就错失了某些至关重要的东西。哲学家是应用这些思想实验最多的专业人群。但是，即使僵尸是不可能的，那也没有什么极端的理由把所有的工作都交给自然科学家。因为我们正在追问的并不是某些具体的精神事件，而是非常普遍性的精神事件。

精神事件的其中一种类型就是思考5＋7＝12。没有规定只有人能思考5＋7＝12，即使人类是到目前为止在这个地球上唯一能思考这个问题的生物。也许某一天，未来的生物或精密的机器人中的成员也可以思考这个问题，其他星球上的居住者可能很久以前就在思考。就算人类是宇宙中唯一在思考5＋7＝12的东西（虽然这不太可能），可能也不是唯一能思考的。但是，当机器人或完全不同的生命形式在思考5＋7＝12时，它们内心的活动恐怕与我们内心的活动并没有多少相似之处。它们脑子里的同等物可能完全不同于我们脑子里的东西。当我们在脑海里思考5＋7＝12时，即使科学家能够在物理的意义上识别出一种普遍类型的事件在人们的脑海里进行着，但是，“如果”（已经是一种大写的“如果”）当非人类的思考者在思考5＋7＝12时，这种类型的事件不太可能发生在同等物理意义上的非人类的思考者身上。因此，我们不可能期待这类观察和实验的方法对“思考5＋7＝12意味着什么”这一问题给予一种充分的、普遍的回答。它们不会告诉我们，思考5＋7＝12这种精神类型的事件是否等同于某种物理类型的事件。这种层面上的普遍性问题依然是哲学上的问题。

这并不意味着观察和实验的方法只是简单地与哲学无关的问题。毕竟，如果一个理论对人类的思维是错误的，那么它对所有的思维就不是普遍正确的。而且，我们对人类思维的了解要远多于对任何非人

类思维的了解：对于我们人类来说，人类的情况是很自然的出发点，不过，我们希望以一种更加普遍的理论作为结点。要获得这些，我们将需要更多理论的方法。

4.最佳解释推理

哲学在两种对立的理论之间做出选择所需要的方法不必与自然科学的更加理论化的方法有太大不同。我们希望理论能最好地解释我们所能得到的任何证据，在此基础上选择理论的方法被称为最佳解释推理，它被广泛应用于自然科学和哲学。

有些人觉得“解释”这个词太过于狭隘了，因为他们把“解释”与通过确认某些事件的起因而解释它为什么发生联系在一起了：并不是所有科学上的理论解释都是这样做的。例如，艾萨克·牛顿（Isaac Newton，1643—1727）解释了早先的地球运动定律（关于地球上的物体）和天体运动定律（关于行星），认为这两种定律一般而言都是源自更为基本的运动定律。基本定律并不会引起次级基本的定律，因为定律不是事件——定律不会发生。牛顿通过把这些次级基本的定律统一在非常简单但信息丰富的概括之中，从而解释这些定律。虽然大部分哲学理论都缺乏牛顿定律的数学力量和清晰度，但它们也可以通过相似的标准进行相互比较，例如简单性、信息量、普遍性、统一性以及与证据的符合度等。在理论之间做出选择的这种普遍的方式被称为溯因（abduction）。



图中信息的最佳解释是什么？

自然科学需要溯因推理，因为，从原则上来说，许多竞争的理论都在逻辑上与特定时间内所有观察和实验的有效数据相一致。每当一种合理的理论与这类数据一致时，无数不合理的理论也与之一致。例如，人们认为重力理论是合理的理论，直到下一个理论诞生，在此之后，这一合理的理论就陷入了混乱。我们到目前为止所观察到的所有事件的发生都是在下一个理论诞生之前，因此，这些观察恰恰与这种乱套了的理论相一致，也与合理的理论相一致，因为它们的预测都只是在后来发生的事情上有分歧。在这个意义上，当前的数据不可能在两种理论之间做出分辨。但是，如果科学家不得不严肃对待所有这类疯狂的、毫无意义的复杂理论，自然科学将逐渐停滞不前。还有一个

理论的例子是，宇宙是在6分钟之前被创造的，包括表面上的记忆和在此时间之前的事件的虚假痕迹，例如恐龙化石。在某种意义上，这个理论解释了所有我们的数据，但是这种解释是一种随意的、武断的、不必要的复杂假设，应该算作一种糟糕的解释。它并不值得被严肃地对待。类似的，哲学家们也不会浪费时间在像是二元论适用于星期天，物理主义适用于这个星期其他的日子，这种随意的、武断的、不必要的复杂理论上。

即使科学家们严肃地对待了两种对立的理论，他们也可能会基于简单性而偏向其中一种理论。它有助于防止一种科学家们知道的过度拟合（overfitting）的危险。这看起来似乎很明显，我们总是偏爱一种能更紧密地拟合数据的理论，而不是不太紧密拟合数据的理论。但是，数据通常都会包含一些随机误差。在实践中，一位总是选取完美拟合数据的方程的科学家，不得不选择非常复杂的方程以拟合实际上并不精确的数据。一旦有了新的数据，他们就被迫转换到新的，甚至更复杂的方程，以拟合新的数据。以此类推，他们总是无法获得稳定的结论，这就是过度拟合。科学家们发现，一种更稳健的策略就是，选择更粗略地拟合数据的简单方程，因为这样做可以减少数据上的不精确带来的脆弱性。

举一个玩具的例子。想象一下，一位科学家每间隔一分钟测量一次数值。她提出了以下的数值序列：

2，4，6，8，10，11，14，16，18，20

每个数字每次增加2，除了数字11。她可能取所有这些数字的值，并且提出一些复杂的假设以拟合它们。或者，她可能猜测，她在测量时出错了，本来应该是12，而不应该是11，并由此提出了更加简单的假设，即每一次数值都增加2。前一种策略就是过度拟合，经验表明，这反而容易得出糟糕的结论。后一种策略则更有成效。这不是欺骗，更确切地说，它考虑到了测量过程的不可靠性。

过度拟合也会发生在哲学中。那些太过单一地依赖思想实验进行判断的哲学家提出了复杂的、混乱的理论来拟合所有这些判断。他们必须不断地改变他们的理论以拟合对新的思想实验所进行的诸种判断。他们的理论变得越来越复杂和混乱，无法获得稳定的结论。他们使得自身太过脆弱，以至于很容易受到对思想实验不精确判断的影响。即使他们所进行的这些判断非常可靠，他们也不可能期待万无一失。他们的策略对一些偶然的错误考虑得不够。如果他们更加重视一个理论的简单性，他们将学会对自己关于思想实验进行的裁定更挑剔。虽然哲学需要这类裁定，但也需要一种策略来处理裁定中出现错

误的危险。在理论比较中，重视简单性就提供了这样一种策略。

第七章　哲学方法论分析

1.哲学及其他领域的演绎

许多哲学家骄傲地强调他们并没有独断地坚持他们的观点，他们会论证自己的观点。在一种严格的逻辑意义上，他们通常想到的这种论证就是演绎。演绎论证的结论在逻辑上遵从这些前提，也就是它的假设。肯定前提和否定结论将会在逻辑上不一致。例如：

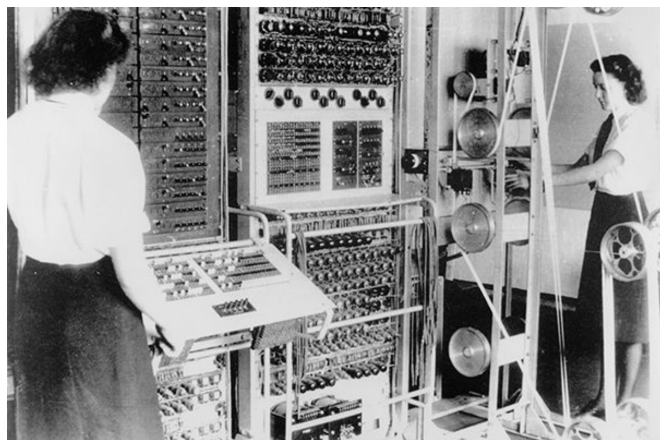
大前提：或者没有痛苦，或者没有神。

小前提：有痛苦。

结　论：没有神。

无神论的这个论证从演绎论证的角度而言是有效的：如果前提成立，逻辑上推出的结论也成立。能推出这个结论是因为，大前提提供了两个选项，而小前提排除了其中一个选项，因此，只剩下另一个选项。这种特定的论证被称为选言三段论，它是诸多演绎论证的有效形式之一。

不仅哲学家使用演绎，数学的证明就是一连串的演绎。日常生活中的某些推理也是演绎。如果你推理你的钥匙要么在楼上，要么在楼下，并且它不在楼下，所以它一定在楼上，你所依赖的就是选言三段论。根据古希腊哲学家克利西波斯（Chrysippus，约前279—前206）的观点，甚至狗也使用选言三段论。有一天，当他们追捕一只兔子时，他的狗来到一个三岔路口。这只狗首先闻了闻其中的两条路，然后没有继续闻就沿着第三条路跑去。它不需要再闻了，因为它推理：“这只兔子要么走这条路或那条路，要么走第三条路，它没有走这条路和那条路，所以它走了第三条路。”



1944年的图灵机

自19世纪中期以来，通过使用精确的人工语言，演绎逻辑取得了突飞猛进的发展。人工语言的公式在逻辑结构上比自然人类语言的句子要更加清晰，像英语和汉语。数理逻辑是数学的一个分支，被广泛地应用于计算机科学。事实上，阿兰·图灵（Alan Turing，1912—1954）和数理逻辑领域的其他人的研究是现代计算机发展的基础。哲学家通常使用现代逻辑进行更为精确和严格的论证，有时候会把论证转换成一种人工语言，这样，对论证的有效性的检验能够更加容易和可靠。这就像在慢镜头回放中等待着看到底发生了什么，而不是把判断建立在实时的模糊不清的动作基础上。但是，现代逻辑的一切力量和洞察力基本上源自正常人的简单推理能力。

2.有效性与可靠性

当人们称一个论证有效时，不会去判断前提和结论是否正确，只会去排除前提正确而结论是错误的这种情况。一个前提正确并且因此结论正确的有效论证被称为可靠的。因此，如果两个论证具有相互不一致的结论，它们不能都是可靠的，但是它们可能都是有效的。我们来把这一章开头的无神论论证与反对无神论的论证进行比较，也通过选言三段论：

大前提：或者生命没有意义，或者有神。

小前提：生命有意义。

结　论：有神。

在展示的两种论证中，结论的确都是从前提推出的，因此，两种结论都是有效的。但是，它们之中最多只有一个结论是可靠的：不可能既有神又没有神。

在面对两个结论相互不一致而有效的论证时，人们必须评估它们的前提。有些前提是自明的真理。例如，第一个论证的第二个前提“有痛苦”，这是自明的，即使某个地方的人疯狂到否认这种自明的东西。但是，哲学上最有意义的论证至少有一个非自明的前提。例如，示例中的两个论证的第一个前提都是非自明的。于是，哲学家会寻求进一步的论证以支持原初论证的非自明前提，然后，他们还要为那些进一步论证的非自明前提寻找其他的论据，以此类推。这将退回到哪里呢？

用数学来类比可能看上去令人鼓舞。在运算中，例如计算数字0，1，2，3……的理论，人们可以通过长长的证明从非常自明的公理中有效地推导出非常不自明的定理。人们难道不可以寄希望于在哲学上做同样的事情吗？不幸的是，哲学的历史建议我们不要这样做。虽然诸多才华横溢的哲学家已经试图以这种方式确定是否有神存在，但是都以失败告终。经验表明，哲学上其他大部分有趣的问题也是如此。例如，物理主义在逻辑上是一致的，同样的，二元论也是如此，但是，物理主义和二元论两者在逻辑上却相互不一致，因此，单靠逻辑不可能解决它们之间的分歧。在哲学的大部分领域中，我们最渴望理解的那种系统的、深刻的、普遍的理论，也是最不可能从自明的前提中推导出来的。

我们可以降低我们的起始前提的标准。我们可以认为：它们不需要是自明的，只要在某种意义上它们是“直觉的”。但是，如果我们把标准降低到足以从新标准的前提进行有效论证以获得有趣的结论，例如有神论或无神论、二元论或物理主义，那么，我们可以轻易地发现，我们自己又回到了之前为相反的结论而进行的成对论证。关键的任务将又是评估这些前提。那么，我们现在该怎么做来达到目的呢？简言之，哲学方法的这种演绎观念崩溃了。

因此而得出“演绎在哲学上是不重要的”这个观点显然是错误的。哲学家还在继续依赖演绎。但是他们做得最成功的是从理论出发进行演绎，而不是演绎出理论。例如，通过思想实验检验一种理论时，我们通过演绎得出了一幅想象场景的结果。这个理论是一个普遍的概

括，它的一个例子说明了当下的情况。我们再来看第五章中的例子：从确证的真信念是知识这一理论出发，我们演绎出这样的结果：如果一个人有一确证的真信念，即那边着火了，那么他也就知道那边着火了。这类似于从理论中（加上其他的一些假设）演绎出可观察的预测的科学方法，然后观察这些预测是否得以实现。虽然自然科学家并不期待从或多或少自明的前提中演绎出他们的理论，但他们仍然严重地依赖于演绎以得出他们理论的结果。通常，这些演绎都采取了数学计算的形式。

从一种科学理论中演绎出结果并不只是出于预测的目的，它在解释中也起到了关键的作用。例如，要解释为什么行星以椭圆轨道运行，就要涉及从一项叙述运动规律的理论中演绎出这类轨道。哲学的诸理论也有解释性的力量。例如，一些哲学家解释一个精神事件如何可能引起一个物理事件：精神事件就是物理事件，因此，它并不比一个物理事件引起另一个物理事件更成问题。他们是从被称为“同一论物理主义”的理论中进行演绎的（参见第六章的方框2）。在哲学和自然科学中，解释性的演绎，类似于预测性的演绎，二者通常都依赖于额外的背景前提。但是没什么可惊讶的，这与演绎的关键作用相当一致。

有些理论具有很低的演绎能力：很少有什么东西能够从它们那里被演绎出来，这可能有几个方面的原因。一种理论可能是精确的，但过于谨慎。例如，一种理论仅仅指出，“至少有一个事件引起了至少一个其他的事件”，就是相当精确的，但是基本没提供什么信息。而普遍性概括的形式——“一切事物都是如此这般”，显然提供了更多的信息，因为它在逻辑上意指了一个关于我们喜欢的事物的例子：“这个事物如此这般”。但是，如果“如此这般”过于模糊，甚至是普遍性的概括也不能告知我们更多的东西呢？想象一下，一位哲学家宣称：“一切事物都是存在与生成的综合。”并且，当被问到“存在与生成的综合”意味着什么时，他就会絮叨些无意义的话。这一理论一开始可能听起来令人印象深刻，但是它并没有告诉我们更多的东西，它的结论究竟是什么意思实在太过模糊。这类没有什么信息量的理论具有很低的解释力：它们解释的东西很少。更广泛地说，它们其实没有回答我们的问题。精确的普遍性概括一般具有更强大的演绎和解释力。

钟情于精确的哲学家有时候因过于谨慎而受到批判，甚至由于理智上的懦弱而受到批判。这个观念指的是，真正大胆的哲学家是那些准备投入晦暗的深处，甘冒黑暗中一切风险的人；而那些钟情于精确的人则在清澈的浅滩上玩些琐碎的游戏。这是一幅美好的画面，钟情于模糊的人面对危险的安全梦想。狂野和朦胧的散文诗听起来可能很

激进，但它其实是容易、舒适的选择，因为它的不清晰性使得它不可辩驳，它使某人的错误不可能得到确定。而危险的选择则是说出足以被反驳的清楚和具体的东西。

在逻辑上不一致的极端情况中，一个理论也可能具有过强的演绎力。在标准的逻辑中，一个不一致的理论的崩溃是因为：它意指了所有的命题；它不可能始终否认所有东西。（由此，“月亮是用绿色奶酪做成的和月亮不是用绿色奶酪做成的”可以意指“你是教皇”。）看起来它解释了一切事物，而与它不一致的理论则什么也不能解释。由于清晰性放大了演绎力，所以清晰的理论比含糊的理论更有可能导致这场最终的灾难。如果它们能设法避免这种情况，它们将相应地赢得更多的信任。

3.逻辑与数学中的溯因推理

考虑到目前为止所说的，在哲学中，演绎的地位看上去非常类似于它在自然科学中的地位。这可能表明，哲学在方法论方面更接近自然科学，而不是数学。在数学中，每一个定理都必须有一个演绎证明。但是，这个结论是不成熟的。因为，甚至是在数学中，每一个证明都依赖于第一原理，它是不用被要求进一步证明就能被接受的原理。如果你从结论往回追溯数学的证明，一步一步，最终你一定会在有限的步骤中获得第一原理，否则，它将是循环或是无限倒退的返回，因此就不是真正的证明。所以，数学证明也依赖某些非演绎的东西，即对第一原理的支持。

数学证明中的第一原理是什么呢？有些是演绎逻辑的原理，既被使用在非数学的推理中，又被用于数学的推理中。例如，可以意指任何个别事例的普遍概括的原理。另外一些是具体的数学原理，例如，无穷性公理，它指的是，有一个无穷的集合，一个成员数无穷多的无穷集合（0，1，2，3……）。

有些哲学家试图摒弃逻辑和数学的这些第一原理，把它们仅仅当作言语的约定，部分地定义了逻辑和数学的词语，例如“每个”和“集合”。然而，这些尝试歪曲了这类词语的使用。例如，无穷性公理不是“集合”一词的部分定义。有穷论者（finitist）否认这个公理，并且坚持认为所有的集合都是有限的。在这样做时，他们不需要曲解“集合”一词或提倡改变这个词的所指。他们可能只是简单地认为，这个公理（带有当前所指）是错误的。如同大部分数学家一样，我认为这个公理是正确的，但是，要坚持认为没有人真正地不赞同，那这样一种“压迫性的宽容”，就会是极权主义的。人类的语言为分歧的意见留

下了比这多得多的空间。真理和谬误的真正问题出现在逻辑和数学的诸多基本原理上，正如它们在物理学的基本原理中所出现的问题。这些问题应该被公正地对待，而不是回避。

是什么东西确保我们接受一些逻辑和数学原理，而拒绝其他的原理呢？它们并不都是自明或自证的。尤其是，有一个无穷大的集合，这不是自明或者自证的。另一种更有希望的方案就是，把类似于第六章应用于自然科学和哲学的这种溯因推理的方法应用在评估逻辑和数学的基本理论上——一种最佳解释推理。伯特兰·罗素采取了这个观点，在1907年的一篇论文中，他写了（使用的术语是“归纳”，而不是溯因推理）关于逻辑和数学的第一原理，在此之前，他花了数年时间试图确认它们：

我们倾向于相信这些前提，因为我们能够看到，它们的结果是正确的，并不是因为我们知道前提是正确的而相信结果。但是，从结果推理出前提是归纳的本质，因此，探究数学原理的方法是一种真正的归纳方法，并且它实质上与在其他任何科学中发现的方法相同。

由此，我们接受了无穷性公理，因为我们需要通过一种新的和更为基本的逻辑-数学的理论导出许多早已公认的数学理论，用它去统一数学。罗素的描述，基于他自己的经验，与任何言语的约定或明显的自证相比，它更适合逻辑和数学基础理论的历史发展。

逻辑和数学中的大部分研究都是非基础性的。人们用演绎法证明定理，应用公认的原理和方法，想当然地视之为正确，而不追问它们从何处来。但是，当它们的正确性被质疑时，回答就是溯因推理。因此，把自然科学和哲学描述为溯因推理，而把逻辑和数学描述为演绎式的，这是一种错误的对比。溯因推理在逻辑和数学中也起到一种谨慎但基础性的作用。我们可以把哲学刻画为某种数学和自然科学“之间”的东西，只不过这样做会误导性地表明一种单向度的比较。在溯因推理方面，哲学更接近自然科学，而不是非自然科学的数学。在现实生活的实验方面，哲学更接近数学，而不是自然科学。

溯因推理在逻辑和数学中的基础性作用表明，现实生活的实验对于溯因推理方法本身是无关紧要的，即使它对于很多具体的溯因推理项目的成功至关重要。这是警告不要把溯因推理在哲学中的基础性作用当作将哲学与自然科学同化的一个理由。哲学作为一种系统性的、

有序的探究形式，它是一门科学，但不是一门自然科学。

4.非中立逻辑

当哲学家进行演绎论证时，他们通常都应用公认的逻辑或数学的原理和方法，理所当然视之为正确的，而不追问它们从何处而来。这可能助长了这样一种印象，即逻辑是没有自己的哲学承诺的哲学诸理论之间的一位中立裁判员。

这个印象是错误的。所有逻辑上提出的第一原理都会受到哲学根据的挑战，这些挑战可能是错误的，但它们并不是疯狂的。没有任何有趣的意义，诸种第一原理在哲学上一般都是中立的，虽然它们可能在许多具体的哲学争论中被双方所接受。

最为著名的有争议的逻辑原理就是排中律，它是古典（标准）逻辑的一项核心原则。排中律的每个例子都认为，有些事情要么是这样，要么不是这样。这包括关于过去和未来的诸多命题，也包括关于当前的命题。这里有一个排中律的例子：

你明天或者打喷嚏，或者不打喷嚏。

有些哲学家会拒绝这种命题，因为他们认为未来的事情仍然是不确定的。对于他们来说，明天你打喷嚏与否，是开放性的，两种情况都有可能。他们论证："明天你打喷嚏"，现在还不能确定是正确的或错误的；"明天你不打喷嚏"，现在也不能确定是正确的或错误的。因此，"或者……或者……"这整个语句本身不能确定是正确的或错误的。因此他们拒绝了排中律，并且也拒绝了古典逻辑。人们可以在他们的推理中发觉漏洞，但它并不是无理取闹。

传统意义上，违背理性的最大罪过莫过于肯定一个矛盾：你不可能与那些情愿自相矛盾的人进行理性的讨论。但是，有些追溯到古希腊的逻辑悖论使得避免自相矛盾非常困难。例如，克里特的埃庇米尼得斯（Epimenides the Cretan）提出的下面这个命题（称之为"S"）：

这个命题是不正确的。

S是正确的吗？如果S是不正确的，那么，因为这是S所说的，所以S是正确的。如果S是正确的，那么，根据S所说的东西，S是不正确的。无论哪种方式，我们得到的都是一种矛盾，这是大部分的逻辑学家都在极力避免的。但是，有少许所谓的双面真理者（dialetheists），例如格雷厄姆·普里斯特（Graham Priest），他论证道，在这些悖论的例子中，最好的选择就是包含矛盾，因此推断：

S既是正确的，又是错误的。

我不是双面真理者，但是我从经验中获知，你可以与格雷厄姆·普里斯特进行合理的讨论。为了论证双面真理论，他甚至使用了这里倡导的溯因推理的方法。

在古典逻辑中，一种逻辑上的矛盾隐含的是涵盖一切的全称命题（参见“逻辑与数学中的溯因推理”小节的结尾处）。要承认自身是涵盖一切的全称命题将是很疯狂的，双面真理者并不想走这么远。为了避免它，他们修订了古典逻辑，使它能够确定矛盾影响的局部化，使大部分命题不必遵从它，这样做的方式要求他们拒绝选言三段论。因此，他们会把此前支持和反对无神论的选言三段论看作是逻辑上无效的，即使这些论证不是他们所认为的原理导致人们误入歧途的例子。

可以认为，双面真理者低估了抛弃古典逻辑所付出的代价。由于古典逻辑默默地被应用于整个科学界，抵制它将会产生巨大的连锁反应。双面真理者希望在非矛盾的情况下，只要他们需要，在具体分析的基础上，就可以通过增加额外的假设来恢复其效果：“古典逻辑在这种情形下是可以的”。这些假设必须被添加到各种完全正常的科学解释上，在非矛盾的情况下，使它们在不被授予一般有效性的古典逻辑中起作用。用无数额外的由假设构成的科学解释扰乱优雅简洁的科学解释，这会随着时间的推移而削弱科学上所有这些解释的力量。相反，如果人们保留古典逻辑，在其他地方做出调整，人们可以避免如此大范围的解释力的损失。并且，根据第六章概述的理论比较的科学方法，可以达成更好的协定。尽管如此，衡量这些矛盾的竞争性解决方案的代价和效益还是很微妙的。双面真理者可能犯了错误，但是并

不是疯狂的错误。

逻辑中最为琐碎的原理之一，就是有着宏大头衔的“同一性的自反性”（the reflexivity of identity）：它说的是一切就是其自身。然而，甚至是“同一性的自反性”也被否认了。有些哲学家认为没有任何东西是自我同一的，因为一切事物总是在变化着，并且，当事物变化时，它们就不是其自身了。他们的论证建立在同一性逻辑和时间逻辑如何相互作用的微妙且并非疯狂的错误上，但结果仍然是：他们否认了“同一性的自反性”。

自然科学的发展已经被用来激发对古典逻辑的修订。希拉里·帕特南和少数其他并非疯狂的哲学家论证道，理解量子力学中某些令人费解的现象的最好办法就是，假定量子世界的逻辑是非古典的。根据古典逻辑的分配律，下面的命题（1）在逻辑上隐含着命题（2），命题中的F、G和H是一种物理系统中可能有的三种属性：

（1）这个系统有F，还有G或H。

（2）这个系统有F和G或F和H。

在“量子逻辑”中，命题（1）在逻辑上并不隐含着命题（2），分配律失效了。这个对古典逻辑的挑战并不荒谬，并且也没有藐视语言习惯。问题是，放弃分配律是否真的有助于解释量子世界里的物理状况是怎么样的？不幸的是，对于量子逻辑来说，答案似乎是“不”：放弃分配律并不能解决物理学中潜在的问题。帕特南后来放弃了量子逻辑。关键是，他的挑战不能只是简单地被搁置。遇到这种问题，在理智上负责任的办法是：详细地思考逻辑的改变是否有助于我们理解量子世界。

5.逻辑与哲学

伯特兰·罗素写道：“逻辑关注的是现实世界，正如动物学那样真实，尽管关注的是现实世界更为抽象和普遍的特征。”他并不是从象牙塔上看这个现实世界——这句话是他在第一次世界大战时期的监狱里写的。由于他在一本杂志的文章中暗示，在英国的美国军队可能会被用来破坏罢工，因损害了英国与其盟友美国的关系而被判刑6个

月。

古典逻辑是一种很好的理论，它是现实世界最为抽象和普遍的特征。它没有先验的辩护，也没有证据证明对它的任何挑战是没有意义的。它不需要这类辩护。更确切地说，古典逻辑像其他科学理论一样，通过与第六章中概述的其竞争理论进行溯因推理式的比较而得到了辩护。古典逻辑是简洁以及优雅的，从逻辑上来看，它比大部分竞争理论都更为强大：它更有信息量，具有更强的统一和解释普遍样式的能力。它已经被检验出比任何非古典逻辑都强大得多，并且被认为足以胜任。因而，数千年来，它已经成为数学和其他科学的基本逻辑。试图表明它不适合证明，从来就没有成功过。它是我们最好的科学理论之一。

古典逻辑对哲学也有所贡献。实际上，它所描述的抽象和普遍的样式就是哲学的核心意义。既指对它们自身权利的兴趣，又指作为限制哲学理论的价值。否则，对于哲学家来说，要把他们对不一致性的抱怨归于古典逻辑就太容易了。有一句古老的谚语：“拙劣的工匠抱怨工具。”古典逻辑通常迫使我们更深刻地解决问题。

古典逻辑关注“非”“和”“或”“所有”“有些”以及“是”的逻辑。有些逻辑理论，与其说校正了古典逻辑，不如说是扩展了它。一个例子就是模态逻辑，它关注的是逻辑中的“可以”和“必须”，或者“可能”和“必然”。例如，如果你可以坐着，从逻辑上来说，或者你可以坐着唱歌，或者你可以坐着而不唱歌。相反，如果你必须坐着，从逻辑上来说，就不会有你必须坐着唱歌，或者你必须坐着而不唱歌——唱不唱歌取决于你。模态逻辑系统性地研究这类论证哪种是有效的，哪种是无效的。模态逻辑通常在哲学上重视某些东西是不是可能的或不可能的、必然的或偶然的，因而，它是许多哲学论证的逻辑学相关分支学科。

在量化模态逻辑中，有一个争议性的假设的例子：

每个事物都必然是某种东西。

这意味着你必然是某种东西，不可能什么也不是。但是，如果你的父母从来没有相遇呢？那么，你不就什么也不是吗？如果你否认这个假设，你实际上正在以模态逻辑的语言制造出另一个命题：

不是每个事物都必然是某种东西。

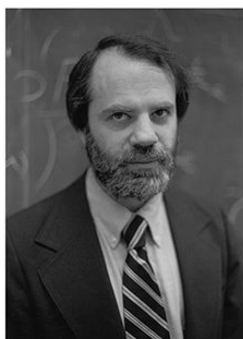
当前，哲学家们正研究每一种选择的结果，以弄清楚哪一种选择提供了更好的整体理论。

尽管有争议存在，但逻辑学仍取得了明显的进步，而其中，很多都是哲学上的进步。









模态逻辑的思维先驱人物：从左上角顺时针依次是，阿维森纳（Avicenna，980—1037）、鲁道夫·卡尔纳普、索尔·克里普克（Saul Kripke，1940—　）、露丝·巴坎·马库斯（Ruth Barcan Marcus，1921—2012）。

第八章　哲学史作为工具

1.哲学是历史学吗？

如果你走进一所大学的哲学系，不久你就会发现，在某处，或者说大部分地方，正有许多哲学史课程被教授。与之相反，在数学系或者自然科学系，就很少甚至没有数学史或自然科学史课程被教授。偶尔，数学家或科学家的名字与他们的发现联系在一起，但是，学生们并不期待知晓他们是如何得出这些成果的。学生们也很少去阅读他们的原始著作，因为，在原始著作中，这些结论很可能难以辨别，对于阅读者是陌生的见解和语言。而与此同时，哲学系的学生却必须阅读已经死去很久的伟大哲学家们的著作，或者是其中的大部头，至少也得阅读译本。哲学与其过去的关系似乎不同于数学和自然科学与其过去的关系。

很少有哲学家愿意把哲学史放到历史学系。当过去的哲学家在历史学系被研究时，被称为“观念史”。“观念史”更多关注的是哲学家们的生活：他们的社会、政治、宗教和文化的背景与约束；他们成长、写作、教育的环境；他们读了什么以及谁影响了他们；他们认为理所当然的东西和他们所反对的东西；他们为谁写作；他们的著作在当时意图具有的或实际上具有的影响；等等。当同样的哲学家在哲学系被研究时，被称为“哲学史”。哲学史主要聚焦于他们的研究本身，而不是其与那个时代周遭环境的相互关系。这一目的就是要把内容理解为一种鲜活的、连贯的思想体系，它对今天的我们仍然有意义。

哲学史是哲学的一部分。然而，将一个理论当作某个哲学家提出的和将一个理论当成真理，这两者之间是有区别的。从学术上说，哲学史学家通常很清楚这种区别：他们追问的是，这位哲学家坚持的是什么理论，而不是什么理论是真理。不幸的是，还有另一种广泛存在的哲学写作方式，它模糊了这条界线。一些令人高山仰止的思想家，例如伟大的德国哲学家伊曼努尔·康德（Immanuel Kant，1724—1804），他通常都会这样撰写著作。当你读到“我们不可能认识物自体”时，你不清楚作者是否只是在主张康德认为我们不可能认识物自体，还是作者以自己的话语主张我们不可能认识物自体，而实际上正支持着康德的观点。混淆这两种主张在辩护上是实用的，因为它使作

者能够把针对第一种主张的批评斥为没有抓住第二种主张的关键点，把针对第二种主张的批评斥为没有抓住第一种主张的关键点。如果你论证，它作为历史是错误的，回应就是要讨论事情本身。相反，如果你论证它作为哲学是错误的，回应就是要讨论康德。通常情况下，诸如此类的写作方式既不是好的历史学，也不是好的哲学。

有一种观点是，哲学就是哲学的历史，因为除此之外，它没有什么其他的东西。这个观点具有很大的影响，尤其是在欧洲大陆地区，不过，现在这个观点正在逐渐失去它的土壤。我的一位朋友，一位意大利的哲学家，于20世纪70年代后期第一次参访牛津大学。她发现这里的人们仍然在试图解决哲学问题，这是多么天真可爱。她解释说，她是在这样一种哲学文化中受到教育的，这种文化理所当然地认为根本不同的体系之间没有以之为基础从而做出决断的共同根基。根据这个观点，我们不可能富含深意地追问，它们之中的哪一种在客观上是正确的。我们只能在一种历史上给定的体系或另一种体系范围内进行思考，即使当我们试图从体系内部来颠覆它时。有时我被问到，我研究哪位哲学家，好像这是任何一位哲学家都必须做的。我以牛津的风格回复：我研究哲学问题，而不研究哲学家。

“哲学就是哲学的历史”这个观点是在自掘坟墓，它本身就是一个有争议的哲学选项，我们没有义务必须接受它。它没有证据的支持。在哲学史上，几乎没有任何一个哲学家，如本书提到的那些哲学家，是自己写哲学史的。他们的目标并不是解释其他哲学家的理论，或者他们自己的理论，而是首先建构这样的理论。例如，关于心灵及其在自然中的地位。这与科学理论并无本质区别，这同样适用于今天仍然在发展的大部分哲学理论。而且，如同我们已经看到的，有很多在诸种理论之间进行合理决断的方法。把哲学与哲学史看成是一样的，这是一种极其不历史的态度，因为它违背了历史本身。虽然研究一个哲学问题的历史（例如自由意志）是研究这个问题的一种方式，但还有许多研究问题的方式并不是研究其历史，正如对数学和自然科学问题的研究，就是典型的不是研究它的历史。幸运的是，哲学史可以被研究，但并不是以让它接管整个哲学的帝国主义的野心来研究。

2.遗著与影响

人们可以像理智的旅行者那样探究哲学史，正如一位无神论者可以心怀赞赏与敬畏地徜徉在一座伟大的寺庙、教堂或清真寺。所以，人们可以在阅读伟大的哲学遗著的同时，拒绝其所表述的理论。有些著作，例如柏拉图的对话录，就是令人难忘的文学杰作，具有明显的散文风格，以及意象化和戏剧形式的艺术品质。其他的著作，例如康

德的《纯粹理性批判》（*Critique of Pure Reason*，1781），以及格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔（Georg Wilhelm Friedrich Hegel，1770—1831）的《精神现象学》（*Phenomenology of Spirit*，1807），写得都非常复杂，但仍然以其崇高、晦涩的思想体系构造而成为精彩的艺术品。

当然，即使一栋建筑初看起来令人震惊，但人们越是不理解其结构和功能以及它们是如何对应的——例如，一座庙宇的空间布局如何通过运动来表达宗教和社会意义——人们的鉴赏就越是肤浅。这同样适用于哲学的著作。一旦人们有了一位睿智、博识的向导，就会意识到自己作为一名无知的旅行者错失了多少东西。这样，人们就会在每一次旅程中学到更多，也会更珍惜每一次旅程。在这个层面上，努力研究哲学史已经获得了回报。

一部伟大的哲学著作会用一种非常普遍和抽象的方式告诉我们一个关于事物是怎样的新叙述。通常，作者会让这个叙述尽量真实，但即便它是错误的，它仍然可能是一个好的叙述，我们同样可以欣赏它，而不是妄信它。例如，爱尔兰哲学家、主教乔治·贝克莱在其著作《人类知识原理》（*Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*，1710）和《海拉斯与斐洛诺斯对话三篇》（*Three Dialogues between Hylas and Philonous*，1713）中，发展了他的主观唯心主义的观点，即这个世界不是由任何东西构成，而是由心灵及其观念构成，树木、桌子和其他可观察的客观物体都是如此。他大言不惭地论证了他的理论是常识和宗教的最佳辩护，驳斥了一种纯粹科学的后牛顿主义的世界观。人们可能会想：有贝克莱这样的朋友，谁还需要敌人呢？但是，即使我们发现主观唯心主义违背常识，我们仍然可能享受通过这副眼镜儿看事物的经验，并且赞赏贝克莱能从此类薄弱的非质料的材料中建造出优雅和令人惊奇的坚固大厦的建构技能。

除了哲学观念的内在趣味和美感之外，它们的历史一般来说也是人类历史的关键所在。如贝克莱所阐述的，宗教世界观和科学世界观之间的许多观念的斗争都是哲学范围内的战斗。“idea”（理念）这个单词本身可追溯到柏拉图。奥地利哲学家、科学家恩斯特·马赫（Ernst Mach，1838—1916）既影响了罗伯特·穆齐尔（Robert Musil）的小说《没有个性的人》（*The Man Without Qualities*），也影响了爱因斯坦的广义相对论。许多政治学的论证都是根据哲学的观念被确定的，如人权。而植根于19世纪德国哲学的苏联官方学说，在斯大林主义的运用下，则显得不那么仁慈。错误的理论与正确的理论一样具有影响力。

在20世纪早期的逻辑学中，出现了一个既是数学的又是哲学的问

题：有一种“确定的方法”解决数学问题而不需要创造性，这意味着什么呢？为了回答这个问题，阿兰·图灵设计了一个富有想象力的通用计算机的抽象理论。后来，第二次世界大战期间，在试图破译德国密码时，他确实建造了一部这样的机器。他的成功，帮助人们击败了纳粹主义。这就是现代计算机的起源，如今它已经改变了我们的世界。要提前预知一种哲学观念将对历史产生怎样的影响，是非常困难的，或者说是不可能的。

图灵提醒了人们，一种哲学理论的历史影响可能取决于其精确的内容，而不仅仅是其大体上的倾向。如果他的理论在细节上稍微有些不同，也许就不可能做出这种技术性工作，并且因此就不会制造出可用的计算机。

在哲学中，何种观念具有影响力，取决于哪种观念看起来令人信服，或至少这种观念对其他哲学家来说是有希望的。那些仅仅作为历史学家而不作为哲学家进行思考的学者，可能缺少判断一种观念会如何看待过去的哲学家的哲学技能。这样的历史学家甚至无法判断一位过去的哲学家在一篇具体的文本中所表达的东西。因为这种历史文本通常都难以解释。有时，一部手稿只有一部分是有价值的。有时，一部幸存的著作会有好几个版本，而且在一些关键的地方彼此不同。就算没有这些问题，词语和语法也可能存在多层含义。即使字面的意思是清楚的，也可能不清楚作者想要表达的是什么、一项论证如何起作用、一个特定的命题是否被认可或只是为后续的拆除做准备、读者被期待获取何种道德，等等。要确定应该如何阅读文本，人们必须比较各种不同样式的解释方式，以分辨哪一种方式最有道理。一种解释如果使文本的内在不一致，那它就不可能是作者的意向。判断一篇复杂的哲学文本的内在一致性，要求有哲学的技能，作为历史学家而不是作为哲学家进行思考的那些人可能会缺乏这些技能。这就是哲学史学家必须能够作为哲学家进行思考的原因，虽然他们也必须能够作为历史学家进行思考。如果你不知道罗马天主教会在1600年2月以异端之名在火刑柱上烧死了意大利哲学家、科学家乔尔丹诺·布鲁诺（Giordano Bruno），你不可能考虑这件事如何影响了17世纪的哲学家们写什么或不写什么。

3.哲学史利于解决哲学问题吗？

假设你所感兴趣的是当代的哲学诸问题，如果你无视过去的哲学，你在此范围内取得进展的能力会受到阻碍吗？

如果你真的无视所有过去的哲学，包括过去三十年的，你就要试

图从头开始做哲学。无视数学或物理学的所有先前的探究成果，试图从头开始做数学或物理学，这并不比重新做哲学更明智。幸运的话，你会重新发明轮子；或者，你可能发明了方轮子。这不是对你个人的反思，在所有这些领域，我们现在已经到达的这个程度，是数千年时间、数百位才华横溢的思想家的共同努力。没有人能够独自一人终其一生达到这些人一起共同达到的程度。一个关于孤独天才的神话，在荣耀的孤立中思考一切，这并不是哲学、数学或自然科学的研究方式。虽然通过独自的思考可以收获很多，但这样做的思想家已经从其他人的研究中学到了很多。也许，最接近的一个反例就是印度数学天才斯里尼瓦瑟·拉马努金（Srinivasa Ramanujan，1887—1920），但即使是他也是从课本开始的。好的哲学家很少看上去像是来自荒野的大师。哲学的进展是通过合理地比较诸种对立观念，通过对话进行的，而不是独白。人们必须参与到对话中，以了解被提出来的哪种观念是与自己的观念对立的，并且了解与对立理论的支持者在争论的过程中，双方的共同基础是什么。孤独的大师缺少这类知识，两位大师必须学会倾听和彼此讨论。

在实践中，这些对哲学做出了具有重要意义的原创性贡献的人，非常熟悉其他哲学家的近期研究。在这种程度上，哲学类似于数学和自然科学。有争议的问题是，哲学家是否比数学家和自然科学家需要更多其学科最近的历史知识。当代哲学已经吸收了所有早前研究的重要洞见吗？

有一点是这样的：人们很难认识到当前的哲学认为什么假设是理所当然的，直到人们遇到过去不把这些假设当作理所当然的哲学。这就是把它们当作理所当然的部分价值所在：为了不浪费时间去思考它们。但是，哲学家们通常想要探测这些假设，而不是放任它们在雷达下飞行。“未经审视的生活是不值得过的”，根据柏拉图的记载，苏格拉底说过这句话。审视自己的生活涉及辨认出人们认为理所当然的东西。例如，许多当代哲学家假设，道德责任总是高于美和丑的审美思考，而意识不到他们正在造就的是一种实质性假设。阅读弗里德里希·尼采可以提醒他们还有其他选项，并且也许会使他们质疑自己的假设。当然，不只是阅读过去的哲学会有这种效果。如果他们搬到意大利（如尼采所做的），他们可能会理解这种低级审美价值观看起来没有其在西北欧和北美这些深受新教文化影响的地区那么引人入胜。但是，研究哲学史就是获得这种文化冲击的一个好办法。

一旦我们认识到我们的假设，我们可能会拒绝接受它，将其视为错误的或没有根据的——有时候，这是一种解放的体验；有时候，这是一种可怕的体验。但是，现在我们或许反而可以有意地继续接受

它，我们可以试图给予它进一步的支持。从哲学史出发，我们可以了解到它从何处而来。知道自身的理智谱系是很有益处的。

在任何时候，哲学中讨论的观点都是有限的。更多地了解这些历史能扩展一个人的资源。正如好的数学家和哲学家，在他们的袖子里总有许多不同的例子和策略，以便在需要之时运用。哲学史就是这类例子和策略的主要来源。

历史的记载也用作另一种目的。大部分哲学观念一开始都是模糊的，它们会以许多不同的方式得到发展和磨炼。检验一种观念是看是否至少有一种这类样式的观念起作用，如果是，这个观念就是好的：其他的这类观念不起作用不重要。我们不应该依赖原初观念的对立观念来找到它的最佳版本。对立观念想要它失败，并且很可能因此就轻易地放弃了。这种观念的支持者应该找到其最好的样式。如果他们之中最聪明的和最有创造性的人物努力奋斗多年为了使其起作用，却仍然失败了，这就是反对这个观念的绝佳证据。它比任何一种精密的论证都要强大，因为后者驳斥的只是这种观念的某些样式，而不是其他。

一个例子是证实原则，这个原则是所谓的逻辑实证主义者——如鲁道夫·卡尔纳普——在20世纪20年代之前开始倡导的。其粗略的观念是，要对世界做出一种有意义的陈述，你必须说出通过观察可能被证实或被证伪的某种东西。其意图就是要包括诸种科学的命题，同时排除诸种非科学的命题。逻辑实证主义者做出了大量聪明的尝试以发掘证实原则的精确样式。所有的尝试都失败了，因为从逻辑实证主义者自己的视角来看，结果要么包括明显不科学的命题，要么排除了明显是科学的命题。这种失败的记载比任何具体样式的个别反驳更为有力地论证了对证实原则这种观念的反对。如果有一种证实原则的可行样式，这些逻辑实证主义者就应该能找到它。虽然找到逻辑实证主义的圣杯这个复杂的尝试仍在时不时地进行着，但它没有取得任何结果。用科学哲学家伊姆雷·拉卡托斯（Imre Lakatos，1922—1974）的很有帮助的术语来说，逻辑实证主义是一个衰退的研究项目，哲学史记录下了这些努力的踪迹。它给我们提供了证明一个观念不好的证据，即试图使它发挥作用却导致了一个衰退的研究项目。

在现代，很少有哲学的发展直接地被大量的早期研究启发。甚至，即使旧的先例在回顾中是清晰的，新的观念也通常在相似性被辨识之前而不得不被独立地发现。

例如，一个可能世界（possible world）的观念——宇宙本可能发生的完全详细的过程——在技术上和哲学上已经被证明是理解情态

动词的意义和逻辑的核心，例如“可以”和“必须”、“可能”和“应当”。在某一可能世界中，可能的就是存有的。在每一个可能世界中，必然的就是存有的。在现实的世界中，你正在阅读这本书，在另一个可能世界，这本书从来没有被写出来。三百年以前，莱布尼茨已经写到了诸种可能世界。与现代的哲学家不同，他认为它们是上帝心中的观念，是上帝选择一种可能世界予以现实化。上帝选择这个可能世界，因为它是所有可能世界中最好的世界。莱布尼茨的这种主张令人难以置信，但他并没有启发模态逻辑，模态逻辑不得不以其自己的方式发展。直到20世纪40年代，卡尔纳普为他所谓的“状态描述”（state descriptions）找到了一个关键性的技术作用：不是上帝心中的观念，而是词语的一致性和完整性的叙述。然后他说，他的状态描述类似于莱布尼茨的可能世界。没有模态逻辑的这种独立发展，可能世界的用处不会得到赞赏。

在哲学的历史如何有助于产生新的观念上，哲学与其他的一些学科并没有什么不同。然而，哲学对历史的运用要多于数学和自然科学对历史的运用。为什么呢？

也许，哲学比任何其他学科都更愿意质疑自己以及他人的假设。当数学家质疑基础数学的假设，或者物理学家质疑基础物理的假设时，他们往往被重新归类为哲学家。但是，当哲学家质疑基础的哲学假设时，他们仍然被算作哲学家。由于他们不断地回到基础上，于是与他们遥远的先辈有了更多的共同之处，因此在哲学史上占有一席之地。

当然，数学和自然科学上的进展通常依赖的并不是质疑基础的假设，相反，是去建构基础的假设。按照物理学家、历史学家、哲学家托马斯·库恩（Thomas Kuhn，1922—1996）的说法，这类活动就是“常规科学”。根据库恩的观点，仅当常规科学遭遇到一场危机时，才要返回到基础，并且质疑之；通常情况下，一场科学的革命接着就要到来。许多当代的哲学都是“常规哲学”，建立在没有被质疑的假设之上；因此，哲学史仅仅起到较小的作用。然而，哲学比大部分学科包含更多的革命性活动或自许的革命性活动，因为其传统的理智价值是如此地鼓励和褒奖对基础假设的质疑。哲学史相应地就起到更大的作用。

诚然，我们的文化中有一个像哲学一样随时准备质疑基础假设的学科是有好处的。但是，一个总在质疑每一个假设的人，并不会比一个无论被告知什么都要问“为什么”的孩子更好。我们不可能期待这些解释和辩护永远进行下去，而搁置所有的假设只会意味着理智的瘫痪。我们需要知识来引导我们的质疑和决定我们的优先项。哲学必须

在质疑假设和使假设发挥作用之间达成一种微妙的平衡。第七章中描述的溯因推理的方法，有助于达成这种平衡。

第九章　运用其他学科

哲学是许多系统性探究领域之中的一种：数学、物理学、生物学、历史学、经济学、心理学、语言学、社会人类学、计算机科学……哪一门学科都不可能隔绝于其他学科。每一门学科都从其他学科中学习。创造性通常涉及结合一些不同领域的观念和知识，哲学也不例外。但这并不就使得它成为某种次要的学科，物理学并不因为其依赖于数学而成为次要的学科。如果哲学家没有把自己独特的技能带到另一个领域，他们就不会为这个领域的研究增添任何新东西。通常，这种影响是在两个方向上进行的，即教授和学习。这一章阐述的就是哲学从其他的学科中学到的许多方法。

1.历史学

哲学与历史学是重叠的，因为两者都包括了哲学史（参见第八章）。但其他部分的哲学也可以从历史学的其他部分学习。

一个例子就是政治哲学，它追问社会应当如何被组织。有人指出，最好的政体是仁慈的独裁统治。这是政治哲学中的一个简单的理论。这是正确的吗？仁慈的独裁统治并不是一种真正的政体，因为仁慈并不是一个结构性事物，它只是某人可能碰巧具有的心理上的特质。然而，怎样才能确保下一任独裁者是仁慈的？或者，他或她怎么知道人们真正想要的或需要的是什么？而且，仁慈的独裁统治在实践中如何运行呢？这就是一个关于历史学的问题。

狡猾的回答是："它在实践中运行不了，但是它仍然是最好的理论。"一个政体的关键就在于在实践中，与活生生的人在真实的生活中运行。当一些人提倡这样一种制度时，我们必须有证据证明它在实践中比其他的可替代形式运行得更好。这就需要他们举出一个现实生活中仁慈的独裁统治的例子。然后，我们可以根据适当的历史信息来评判他们提供给我们的例子。如果他们说从来没有独裁者是仁慈的，我们应该问他们，既然已经尝试过了，他们又如何知道仁慈的独裁统治会运行得很好？

比起仁慈的独裁统治，政治哲学家通常很少讨论关于最佳政体的

愚蠢建议，如西方风格的自由民主制。我们也应该对这些建议追问相似的问题。

历史是政体如何在实践中运行的唯一记录，是我们在现实条件下可以获得的最接近的政治试验。在断定最佳制度时，无视历史在理智上和政治上都是不负责任的。虽然许多当代的政治哲学家避免讨论详细的历史事例，但他们的观点仍然与他们对历史的印象相互影响，例如，比较民主制和独裁统治的影响。美国著名的政治哲学家约翰·罗尔斯（John Rawls，1921—2002）把政治哲学划分为理想理论（ideal theory）和非理想理论（non-ideal theory）：理想理论把现实生活中的黑暗面抽象化了，例如犯罪、腐败、盲从和饥荒；非理想理论则把它们考虑在内。非理想理论家比理想理论家对历史的关注更多。罗尔斯给予理想理论以优先性，但是现在有一种朝向非理想理论的趋势。历史学可能会在接下来的几十年里，越来越多地在政治哲学中扮演重要的角色。如果要对哲学家的理论进行恰当的现实检验，而不仅仅是助长他们的偏见，那么，就需要一种运用严肃的历史学家撰写的历史的文化，而不是恰好适合于某个人的流俗历史。

2.社会人类学

社会人类学研究不同的人类社会和文化：它们是如何组织的；在这种社会和文化中，人们相信什么、重视什么、制造什么、从事什么；他们如何思考、感觉和行为。一位社会人类学家会尽可能地从其内部来研究另一种社会，或许会用多年的时间生活在其中，日复一日地观察生活、学习语言、询问问题。尽管历史学和人类学在方法上有鲜明的差别，但两者都能帮助我们理解其他的社会在过去或现在与我们的社会在某些方面是多么不同，而在其他方面又是多么相似。我们学会了从另一个社会的内部来观察这个社会，并且从外部来观察我们自己的社会。

英国人类学家爱德华·埃文斯-普理查德（Edward Evans-Pritchard，1902—1973）研究了非洲中部阿赞德人的魔法的作用。他们相信巫术并使用神谕来做决定，通过观察一只被下毒的鸡得出神谕。与研究死者的历史学家不同，埃文斯-普理查德与阿赞德人讨论所有这些问题，对他们的信仰提出反对意见，并倾听他们的回复。一名在殖民统治下受教育的基督徒，他试图通过毒神谕来做决定，并发现了可行的方法。他和阿赞德人都在对那些分歧进行着人类的理性交流。



殖民地场景：埃文斯-普理查德同阿赞德男孩

有些哲学家否认在不同“概念图式”（conceptual schemes）之间进行交流的可能性，他们将之比作相互之间不可翻译的语言。另一些哲学家则否认存在不同的概念图式的可能性。社会人类学阐述了两种观点之间的限度。人类文化之间的极端分歧是可能存在的，但是理性的交流可以跨越这样的分歧。与某些人认为的相反，语言不是世界观或生活形式，它们并不指示你必须如何思考或如何行为；语言更像是市场，在市场上，带有各种相互冲突的世界观和生活形式的人们时不时地可以和平地交流观念。

这并不是指，没有某种世界观或信仰体系比另一种更为正确。极端的相对主义者相信，所有的信仰在某种程度上都是同样正确的，这意味着拒绝严肃认真地对待其他信仰的挑战。在否定我们是正确的而他们是错误的这种可能性之时，也就是在否定他们是正确的而我们是

错误的这种可能性。

3.语言学

哲学的研究几乎完全是以语言方式进行的。偶尔用图解法可能有帮助；还有些人说（用他们的语言），无言的音乐、舞蹈、绘画或雕刻也可以表达哲学的观念，但要恰当地讨论这些观念的价值，我们必须使用语言。语言是哲学的基本媒介。如果我们不懂如何运用语言，我们很容易把哲学做糟。

在评估哲学论证时，我们要寻找有效的词语使用模式。例如，“发生的事情一定发生”这句话，究竟是深刻还是浅显，是有争议还是微不足道，这取决于“一定”这个词语如何运作。

还有一个例子：如果有人说“简相信5加7等于12”，人们可能合理地反驳，“她不是相信它们等于12，她是知道它们等于12”。从这样的例子出发，有些哲学家总结道，存在没有信念的知识。但是等一下：如果有人说，“巴黎是法国的一座城市”，人们可能合理地反驳“它不是法国的一座城市，它是法国的首都”，但这会得出违反常理的结论，即巴黎不是法国的城市。反驳“巴黎是法国的一座城市”的关键在于，它说得太少了，而不是说得太多。虽然就实际的情况而言，它也是对的。另一种更有益且较少误导性的说法是，“巴黎是法国的首都”。类似的，反对“简相信5加7等于12”的关键也在于，它说得太少了，而不是说得太多。虽然就实际的情况而言它是对的，但另一种更有益且较少误导性的说法是，“简知道5加7等于12”。否定词“doesn’t”（不）和“isn’t”（不是）的使用被语言学家称为元语言否定，用来拒绝前面不恰当的表达方式，而不是说它错了。因此，对没有信念的知识的论证取决于语言学家所研究的一种被我们忽视的现象。

虽然大部分哲学问题不可能只是通过理解如何运用语言而被回答，但诸如此类的理解通常能使我们辨识出糟糕回答中的错误论证。由于语言学研究语言如何运作，对此熟悉有助于避免哲学上的错误。

语言哲学是哲学的一个分支，有其自身研究语言的方式。它很接近语言学，尤其是关注语言意义的语义学，还有关注语言在各种不同的对话语境中如何被使用的语用学。语言哲学和语言学的研究范围广泛交叉。事实上，当代语义学和语用学的许多理论框架都是由语言哲学家设计的，包括语义学的唐纳德·戴维森（Donald Davidson）、理查德·蒙塔古（Richard Montague）、戴维·卡普兰（David Kaplan）、索尔·克里普克、戴维·刘易斯（David Lewis）和汉斯·坎普

（Hans Kamp），以及语用学的J. L. 奥斯汀（J. L. Austin）、保罗·格赖斯（Paul Grice）和约翰·塞尔

（John Searle）。他们的研究项目已经被语言学家应用和发展，往往使用类似的方法，但涉及更多的语言和更广泛的证据。哲学家一直对语言感兴趣，它是人类表达观念和交流信息的主要工具——难怪他们还在继续从语言学中学习。

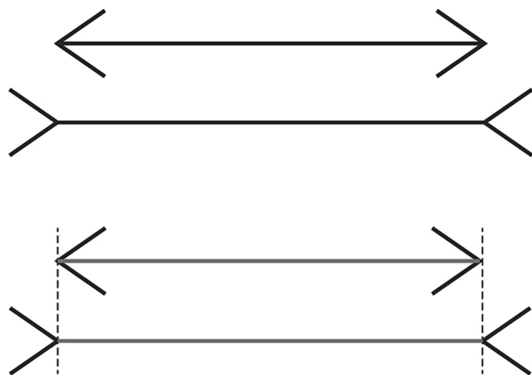
4.心理学

传统上，研究心灵的是哲学。通常来说，这是一种无系统的自我内省的方法：看看自己的意识，试图观察那里发生了什么，然后对结果进行推理。

自19世纪以来，更多系统性的实验方法被引入以研究和测量精神现象，例如情感的强度。心理学变得更像是一门自然科学，并从哲学中分离。尽管如此，正如当代的语言哲学家的研究非常近似于语言学家，当代心灵哲学家的研究也非常近似于心理学。例如，如果你对知觉——视觉、听觉、触觉、嗅觉和味觉——或者记忆的性质有兴趣，那么，忽视实验心理学对它们的探究是很愚蠢的。自我内省已经被证明是发现自己内心活动的一种不可靠的方法。即使一个人似乎拥有观察自己的最佳位置，但是大部分活动都发生在他的观察范围之外。一个人的注意力所能聚焦的远远要比看上去的狭窄得多。心灵哲学需要实验心理学来保持它的真实性和进一步地深入。

实验心理学家和心灵哲学家都考虑到了知觉的错觉，揭示了这种探索方式——拇指规则（经验法则）——的可靠性有着意料之外的限制，而我们就是依赖于这种法则了解我们的知觉。一个著名的例子就是1889年发现的米勒-利耶尔错觉（Müller-Lyer illusion）。在通常的版本中，它包括两条长度相等的平行线段，一条线段的两端有箭头，另一条线段的两端有鱼尾一样的线条（见下页图）。

带有鱼尾一样的线条的这条线段比带有箭头的线段看起来要长。这个错觉的一个显著的特征是，它在被发现后持续存在。即使当人们测量了线段，并且知道它们长度相等时，一条线段仍然看上去比另一条线段长。哲学家的意思是，知觉的表象不是知觉的信念。持续存在的是一条线段更长的表象，而不是信念。



米勒-利耶尔错觉

心灵哲学并不是唯一要向或应该向心理学学习的哲学分支。有些认识论者仍然坚持由笛卡尔所启发的观点，即从根本上而言，人们必须获得的唯一证据就是其自身当前的内在意识状态，而对一个人所有其他的信念进行的辩护都取决于与这个基础的关系。据推测，人们有通向其内在意识的直接路径，通向外部世界却只有间接路径。除非内在意识对某种内省是透明的，否则这幅图没有什么意义。这类假设很难与当代心理学相调和。

这里的意思并不是指认识论应该被心理学接管。恰当地说，认识论者想要的是独立于人类心理学意外事件之外的理论。然而，同样恰当地说，心理学家想要的是关于这些意外事件的理论。但是，如果认识论者如其他很多人一样，依赖一些过时的心理学理论和关于人类心灵的基础性错误见解，那么，他们要普遍化一切可能的心灵就没有什么希望了。

5.经济学

如果你认为经济学家就是一些对经济政策提供糟糕建议的人，你可能好奇他们能教给哲学家什么。然而，大部分理论经济学的目标并不是给予建议。它的目标是了解彼此影响的行为者的决策复杂性，即在不确定境遇、未来和彼此的情况下寻求他们自己的工作事项，通常会竞争稀缺的资源，有时会合作。传统上，这些行为者被假定至少符合最低的理性标准：他们的行为始终如一，即使他们不关心任何更高层次的好处。例如，如果他们喜欢苹果甚于橘子，喜欢橘子甚于梨子，那么他们也不会喜欢梨子甚于苹果。尽管意识到在实践中，人类的行为有时是不一致的，经济学家仍把理性假设当作一个足够好的近似有用的起点。实验经济学探究理想化模式的预测与观察到的人类行

为之间的差距。

最理论化的经济学在其抽象和普遍性的层次上与哲学并无不同，虽然哲学倾向于更多地关注对基础假设的质疑，而经济学则运用这些假设作为一种精确的构架，在这一构架内去发展更复杂的数学模型。哲学和经济学在关于什么使决策合理的观念上有着广泛的重叠，它们彼此都可以向对方学习。

在许多合作或竞争的例子中，每一方所做的事情都取决于它预测的另一方将要做的事情。因此，我在预测着你对我的预测进行的预测，而你在预测着我对你的预测进行的预测，以此类推，似乎可以无限进行下去。我们的决定取决于我们的预测。如果你知道，我知道你知道钱藏在哪里，你可能采取些特殊预防措施以对我隐瞒你的动向。如果你认为，我认为你不知道钱藏在哪里，你可能不会费劲地采取这些预防措施。因此，关于知识之知识和信念之信念的复杂结构可以产生实际的不同。

认知逻辑研究这类复杂的知识结构，其现代形式来源于芬兰哲学家贾可·辛提卡（Jaakko Hintikka，1929—2015）的研究。他发展了认知逻辑，以阐明传统哲学的自知问题。如果你知道某些东西，你知道你知道它吗？如果你不知道某些东西，你知道你不知道它吗？在我自己的研究中，我研究了一些行为者的模型，他们知道一些事情，尽管几乎可以根据他们自己的证据确定他们不知道这些事情。经济学家和计算机科学家发现，认知逻辑对于他们自己的一些研究是最佳框架，并在该领域做出了重要的理论贡献。这个策略就是要研究在某些方面理想化，但在其他方面受到限制的行为者知识的数学模型，为了隔绝这些限制的具体影响。例如，一位行为者在进行逻辑演绎上可能是完美的，但是仍然不知道其他行为者知道多少。我自己的部分，最有成效的合作研究就是在认知逻辑上与一位理论经济学家玄松信（Hyun Song Shin）一同进行的。

决策理论、认识逻辑以及诸多相似的探究在其目的上是哲学式的，在其方法上是数学式的，并且它们的运用遍布许多领域，包括经济学和计算机科学。尽管哲学家对这种合作有着独特的强调，他们也应该这样做，但他们对于这种合作的兴趣没有根本性的不同。哲学与非哲学的边界贯穿于一个连续的景观之中。

6.计算机科学

理论计算机科学家对认知逻辑感兴趣，因为他们要研究分布式系

统。这样一种系统把其工作分布在多台计算机上，同时运行（并行处理）。这些计算机需要彼此连接。一台计算机发送一条信息给另一台计算机，需要“知道”这条信息被接收。因此，第二台计算机需要发送一条信息回复第一台计算机，让第一台计算机“知道”第二台计算机“知道”了原始信息中的信息。而第二台计算机可能也需要“知道”第一台计算机“知道”第二台计算机“知道”这个信息，以此类推。认知逻辑是这类问题的一种普遍理论的最好构架。

但是，认知逻辑并不是计算机科学与哲学关联的核心。计算机科学的根本在于硬件与软件的区分。你的笔记本电脑是一台可以扔在地上的物理机器，它是硬件；在它上面运行的程序，即指令的有序集合，就是软件。许多不同的程序可以在同一台计算机上运行，并且相同的程序可以在许多不同的计算机上运行，即使是构造不同的计算机。软件要比硬件更为抽象。哲学家使用这种观念去理解心灵和身体之间的区别。你和一个智慧的外星人可能都知道5＋7＝12，尽管外星人的“大脑”在化学结构上完全不同于你的大脑。硬件是不同的，但是这种软件，即关于5＋7＝12的知识是相同的。你和外星人可以运行相同的程序进行计算。你的思想不能简化为你的身体，正如软件不能简化为硬件一样。但这并不意味着你有一部分是由一种额外的物质——“灵魂之物”构成，就像你的笔记本电脑有一部分是由一种额外的物质——“程序之物”构成一样。

有些哲学家拒绝拿思想和软件进行类比。根据查默斯的例子，一个僵尸可能运行你的软件而不是你的意识。另一些哲学家则认为意识只是超级精密的软件。不管怎样，直到我们区分出软件和硬件之前，我们几乎没有可以开始探索物理主义者用来理解心灵本质的资源。此外，计算机科学和人工智能的进一步发展表明了软件可以做的事情如此之多。

7.生物学

心灵哲学的一个核心策略就是要通过精神状态的功能来理解精神状态。知识、信念、欲望、意图、情感、感觉是什么？这个问题表明软件类比的局限性。正常情况下，一个程序是为了其程序员意图想做的任何事而被编写的，在这个意义上，人类并不是程序。当然，我们的父母和老师可能对我们有意图，有些人认为社会或上帝也对我们有意图，但是他们不会像程序员编写各种指令那样来编写我们大部分的具体精神状态。我们甚至不能预先意图自己大部分的精神状态，我们只是发现自己正在精神状态中。例如，当被荆棘划伤时，你并不会意图感觉到疼痛，你只是感觉到了疼痛。尽管如此，追问疼痛是什么仍

然有意义，我们可以得到疼痛的作用在于提醒我们受伤了，这样我们就能采取相应的行动。这些假设可能有助于解释精神状态的本质。

我们怎样才能不带意图地去了解这种关于功能的叙述呢？最好的去处就是生物学。一颗心脏的功能是为全身供血，与任何人意图它去这样做或不这样做没有关系。毕竟，大部分有心脏的动物并不知道心脏可以供血。生物学上的功能在通常情况下并不是什么重要的事情。精子的作用在于使卵子受精，但是大部分精子从没有使任何卵子受精。一种进化论的解释似乎很有道理：非常粗略地说，有这类精子是因为过去的精子偶然使得卵子受精了。类似的，我们感觉到疼痛也许是因为感觉到疼痛有助于我们的祖先保护自己免于受伤。在一种更普遍的层次上，知识的功能难道不是使人能够快速、灵活地适应环境的复杂变化吗？

依据生物学上的功能，有多少东西可以被解释，哲学家对此有分歧。但是，没有这些功能解释，哲学家的工具箱中的理解工具将会明显变少。

8.物理学

形而上学是哲学的分支，它研究实在的普遍本质：其结构和内容。这个名字似乎表明形而上学是关于物理学无法触及的实在方面，但这是一种误解。最初，这个词只是指亚里士多德著作集中《物理学》这本书之后的书。物理学研究物理实在的普遍本质，及其结构和内容，它的兴趣与形而上学的兴趣重叠。例如，物理学和形而上学都研究时间。

有些人试图区分这两种对时间的关注，他们主张，哲学家研究时间的逻辑，或者我们对时间的经验，而物理学家研究时间的物理方面。但是，没有这样分隔的研究，有些关于时间的问题既属于物理学也属于形而上学。时间会在没有变化的情况下流逝吗？时间有终点吗？在任意两个瞬间之间，还有另一个瞬间吗？这些问题关注的是时间本身的性质，而不仅仅是我们对时间的经验或描述。

把事件划分为过去、现在和未来是日常思考时间的根本所在。但是，爱因斯坦的狭义相对论给这种划分制造了麻烦，因为它意味着两个事件可能在一个观察者的参照系（frame of reference）中同时发生，而在另一个观察者的参照系中则没有。似乎没有什么东西使得一种参照系是“正确的”，而另一种参照系是“错误的”。这威胁到了通常对所有事件采用单一时间顺序的假设。狭义相对论对时间形而上学的

常识破坏的程度有多大，目前仍存在争议。但是，一位研究时间形而上学的哲学家，不去担忧爱因斯坦的理论所蕴含的东西，那就太过于自大了。

时间并不是唯一的例子。量子力学的解释对哲学家和物理学家都是一个难题。究竟是把他们算作“物理哲学家”还是“从事基础问题研究的理论物理学家”，既取决于他们是否恰好受雇于哲学系或物理学系，又取决于他们的研究内容。他们会追问相似的问题，并且运用相似的方法去回答这些问题。

9.数学

不管怎样，大部分学科都会使用数字，并且因此而依赖于数学。它们进行着分类、计算、测量，以生成统计数据。假设或多或少是可能的，对这类问题进行系统性推理的最佳框架是数学的概率论。再一次地，哲学不是这一规则的例外。第十章会解释数学在哲学中的一项重要作用。

第十章　建构哲学模型

1.科学模型

许多自然科学家的目标是一种独特的进步，哲学家也开始认识到这是一个适合他们的目标。

常见的科学进步是发现新的自然法则。这类自然法则蕴含对自然世界的普遍概括，在任何时间和任何地方都毫无例外地必然适用：如果你能找到这样一条法则，那就太好了。然而，大部分自然科学和社会科学研究的都是些杂乱无章的复杂系统——细胞、动物、行星、星系、家庭、组织、社会，这些都很难被普遍法则描述特征。例如，什么法则适用于所有的老虎呢？“所有老虎都是有斑纹的”不行，因为有白化虎存在。“所有的老虎都是四条腿的”也不行，因为有三条腿的老虎存在。诸如此类。“所有的老虎都是动物”是正确的，但这并没有使我们有所收获。尽管老虎和自然界的其他生物一样遵循基本的物理法则，但这并不能安慰生物学家，因为生物学家想要通过与基本粒子和恒星的对比来对生物做出一些特定的解释。如果我们继续降低最初的企图，我们最终可能获得某些囊括一切的东西。但是这种危险就在于，它可能太过于浅薄和缺乏信息，以至于难以引起人们太多的兴趣。这就不仅仅是一个关于动物的问题了。各种形状和大小的复杂系统往往是杂乱无章和难以驾驭的。

为了解决这个问题，科学家修改了他们的目标。与其去寻求复杂系统的普遍法则，不如去建构复杂系统的简单化模型。有时是物理模型：用水流经沙盘的模型，模拟一条河流侵蚀河岸；用彩色的圆柱体和球体的结构模型，模拟DNA分子结构。更典型的是抽象模型，由描述假设的系统如何随着时间变化的数学方程式定义。这种假设的系统比相关的现实生活系统要简单得多，但它仍然保有一些现实生活系统的关键特征。这个策略就是对假设系统的行为进行数学分析，希望它能模拟现实系统行为的一些令人困惑的方面，从而揭示这些方面。

例如，你可能想知道为什么捕食者——比如说，狐狸——的数量和猎物——比如说，兔子——的数量一直在波动，尽管一种动物数量的增加与减少并不与另一种动物数量的增加与减少相一致。一个关键

之处就是，在其他条件相同的情况下，狐狸的数量越多，被吃掉的兔子的数量就越多，但是兔子的数量越多，幸存的狐狸幼崽的数量就越多。人们可以写下微分方程，用当前捕食者和猎物的数量来表示每个种群的增减速度。这就是著名的洛特卡-沃尔泰拉模型（Lotka-Volterra model）。在大多数情况下，它过于简单化了：它忽略了兔子赖以为生的植被的变化，人类猎杀狐狸和兔子的趋势的变化，狐狸之间的变化，兔子之间的变化，诸如此类。由于这类因素的影响，这些方程式不是普遍法则。事实上，由于从数学的角度来看，人口的变化是连续的，它们也不可能是普遍法则，即使在现实生活中，数量的变化是整数的变化：当200只兔子死去一只，数字就直接降到199，而有一个中途的时间，活着的兔子数量是199.5是不可能的。然而，即便所有这些模型都过于简单化，这种模型依然正确地预测了捕食者-猎物种类数量变化的某些普遍的结构特征。现在，自然科学的许多进步就是这样的。一旦我们有了一个成功的模型，我们就能够试图把更多的现实生活中的复杂性逐渐地建构进模型之中，但是，这些模型将总是比现实生活系统本身简单得多，否则，就会太过于复杂而无法分析。

有时候，没有其他的方案能替代模型建构。例如，生物学家追问：为什么两性繁殖是动物们的常态？因为从原则上来讲，三性繁殖或无性繁殖是可能的。如果你想要理解为什么一种现象没有发生，你不可能走出去观察和测量它。相反，一个好的策略就是建构这种现象的假设模型，看它是如何“出错”的。你可以研究出一种模型，两性繁殖和三性繁殖以及无性繁殖在其中发生，你可以观察哪一种发展得更好——也许是为了实现物种内部的遗传变异，使其能够进化来适应环境的变化。这类模型的目的并不是预测观察到的数量，而是解释一种不存在的情况。

2.哲学模型

人类是杂乱无章的复杂系统的一个经典例子。以这样或那样的方式，许多——虽然不是全部——的哲学都是关于人类的。因此，道德哲学和政治哲学主要关注的是一个好人的生活和一个好的人类社会。科学哲学关注的是人类的科学；艺术哲学关注的是人类的艺术；语言哲学关注的是人类的语言。虽然心灵哲学有时关注非人类的动物心灵，但其主要聚焦的还是人类的心灵，并且无论如何，非人类的动物也是杂乱无章的复杂系统。虽然在原则上，认识论关注所有的知识，但实际上，它主要关注的是人类的知识。逻辑学和形而上学是部分例外，因为它们倾向于处理一些非常基础的问题，与杂乱无章的复杂性

不怎么相关；它们可能构想出信息丰富的、完美的、囊括一切的法则。然而，就其余的部分而言，人们可能会期待一个适当的模型建构策略。

这并不是大部分哲学家所能看到的。许多哲学家仍然以囊括一切的普遍法则为目标，甚至是关于杂乱无章的复杂系统——人类；而对此，自然科学家基本放弃了这种野心。在这个方面，哲学家通过使其探究某些不存在的东西，在不经意间让这个领域走向了失败，对这个领域造成了伤害。人们在比较自然科学的进步和哲学的停滞不前时，往往是基于对双方的错误认识。他们没有认识到建构更好的模型在科学进步中起到了多少作用，也没有追问有多少哲学的进步与建构更好的模型有关。

我们已经看到了一个在哲学上建构模型的进步例子：认知逻辑在这个方面取得了进展（参见第九章）。这些模型不是普遍的法则，它涉及的是非现实的、非常简单化的东西。尽管如此，它以一种科学模型的方式揭示了人类的知识。

哲学家在用概率进行研究时，就典型地运用了模型，而不是强调事实。例如，认识论者通常使用彩票作为一种简单的不确定性模型。为了使事情更明确，假设按顺序编号，正好有1000张彩票被卖出去了，而只有一位中奖者会随机被选出。因此，如果你有一张彩票，不中奖的概率是999/1000。当机会像这样时，对你来说，相信这个命题的可能性有多大呢？你可能认为，要求100%的确定性是一种不合理的高标准，并且决定不管怎样，相信至少有95%的概率。紧接着就有一个问题，根据你的规则，你相信中奖的彩票号码至少是51（因为这就是95%的可能），并且你也相信中奖号码最多是950（也是因为95%的可能），但是你不相信中奖的是51和950之间的所有号码（因为这种结合的可能性只有90%）。因此，你分别相信两个命题中的每一个，但是你拒绝把它们放在一起，拒绝相信它们的结合。这就是像接受“他是英国人”和“他是一个罪犯”，但是拒绝接受“他是一个英国罪犯”（虽然是同一个人）。在电视辩论中这样做的政客可能会让对手觉得他很愚蠢，或者至少在那些关心一致性的选民中是这样。你可能认为95%对于相信的阈值来说是一个糟糕的选项，因此选择了一个不同的阈值，例如99%，与之相符合的规则是“至少有99%的可能才相信”。但一项小小的计算显示，唯一能避免所有此类彩票问题的相信阈值是0%和100%。由于0%的阈值意味着相信任何情形下的每一个命题——完全的信任——你被迫返回到100%的阈值上，而这个确定性的标准是你已经作为不合理的标准而予以拒绝了的。因此，即使这样一种“玩具”模型，也能说明基于概率的信念是多么困难。

如果你思考这种彩票模型，你可能很快就辨识出它的某种简单化的假设。例如，它假设你精确地知道有多少彩票已经被卖出去了。而实际上，运营彩票的机构可能并没有宣布，它们甚至都不知道有多少彩票被卖出去了。即使它们宣布了一个数字，你也可以给它们是错误的或者给它们在撒谎的假设一个非零的概率。因此，你也可以给中奖号码是1001的假设一个非零的概率（因为很可能有超过1000张彩票被卖出去了），并且，你还可以给中奖号码是1的假设一个更高的概率，而不是1000（因为卖出去的彩票还有可能不到1000）。但如果考虑所有这些现实的复杂情况，花在这上面的时间并不值得。思考相关的简单模型可以更快地切中问题的核心。当需要更复杂的概率模型来理解更复杂的问题时，有数学头脑的认识论者也会构建它们。

在语言哲学中，建构模型至少要追溯到卡尔纳普。为了理解他所做的是什么，我们首先需要些语义学的背景知识，即意义的理论。

人类语言的一个显著特征是，一旦你掌握了几个单词和语法结构，你可以运用它们建构一个具有潜在的无限意义的句子，例如“毕加索睡着了”“毕加索的姨妈睡着了”“毕加索的姨妈的姨妈睡着了”，以此类推。你可以理解这些句子，即使你之前从来没有听过或读过它们。现代语义学的核心项目就是要解释一个复杂表达的含义（如我们举例的句子之一）如何被组成它们的简单部件的含义所决定［像“毕加索”“姨妈”“睡觉”，以及这种表示属格的“s”（Picasso's aunt slept）］，还有它们是如何被组合在一起的——“猫抓狗”和“狗抓猫”具有不同的含义，但是具有相同的组成部件。一个句子的含义并不仅仅是其组成部件的单词含义的清单，这会使这个句子仅仅是一个词汇表，而与句子不同，这个词汇表不会说出任何正确或错误的东西。例如，“拿破仑死于1815年”这个句子表达的信息是错误的，而“拿破仑死于1821年”表达的信息是正确的——他确实在1821年去世了。因此，词语和其他表达式的含义必须能够互相结合，这样，句子才能表达出正确或错误的内容。要解释这样的结合是如何进行的，人们需要清楚地描述含义是什么。这个庞大的工程被称为组合语义学（compositional semantics），语言哲学家和语言学家都对此做出了贡献。

卡尔纳普之前，逻辑学家通过将一种表达的含义视作它的外延，即它在外部世界的实际应用，从而在组合语义学上取得了相当可观的进展。简单来说，“毕加索”这个名字的外延就是毕加索这个人本身，名词“猫”的外延就是所有的猫。一个句子的外延是正确的还是错误的，这取决于它所说的东西是否在实际上是正确的或错误的。因此，“拿破仑死于1815年”的外延是错误的，而“拿破仑死于1821年”这

个句子的外延是正确的。外延语义学（extensional semantics）这种组合语义学解释了一个复杂的语言表达的外延如何被组成它的简单表达的外延所决定，以及它们是如何结合起来的。这个路径被证明对于使用如“和”“或”“非”“所有”“某些”等逻辑词语组成的句子非常有效，这些逻辑词语已经使人们能构建越来越复杂的句子。（参见方框3，对于外延语义学的一些规则，与第三章方框1的逻辑游戏中的相同词语的规则密切相关。）

然而，外延语义学遇到了模态词的障碍，例如“可以”和“必须”、“可能”和“必然”。组合语义学也应该适用于它们。例如，“拿破仑可能死于1815年”这个句子的含义是由“可能”一词的含义和更简单的“拿破仑死于1815年”一句的含义结合而成。由于外延语义学把一个句子的含义等同于其真值，这意味着，当“可能”的含义与“拿破仑死于1815年”的真值结合，结果就是“拿破仑可能死于1815年”的真值。“拿破仑死于1815年”的真值是假的，而“拿破仑可能死于1815年”的真值（以某种方式理解的话）是真的——虽然他并不是死于1815年，但他本可能如此。因此，外延语义学在此处意指了：当“可能”的含义与假的东西结合时，结果就会为真。但是现在，让我们想一个前后矛盾的句子，例如“有些狗不是狗”。“有些狗不是狗”的真值是假的，而“可能有些狗不是狗”的真值也是假的，因为“有些狗不是狗”是不可能存在的。但是此处，外延语义学意指：当“可能”的含义结合“有些狗不是狗”的真值时，结果就是“可能有些狗不是狗”的真值；换句话说，当“可能”的含义与假的东西结合时，结果是假的。所以，关于“可能”的含义与假的东西结合，外延语义学对这一结果做出了不一致的预测。出于相似的原因，当“必然”的含义结合真时，它对结果也做出了不一致的预测。

卡尔纳普意识到，对于“可能”和“必然”这类模态词的含义来说，其外延所含有的信息太少，以至于无法处理。这个潜在的问题就是，外延语义学只能考虑现实世界中的外延，而模态词对于非现实但可能的世界的外延也很敏感（关于卡尔纳普自己的处理方式，参见第八章）。为了解决像“可能”这样的模态词的组合语义学的发展问题，他把含义等同于内涵（intensions），而不是外延。一个词或一个句子的内涵就是包含所有可能世界——无论是实际的还是非实际的——的全部范围的外延。卡尔纳普展示了“可能”的含义如何与任意一个句子“A”的内涵相结合，从而给出“可能A”的内涵（和外延），并且同样适用于“必然”。实际上，他把“可能”理解为“在某个可能世界中”，把“必然”理解为“在所有可能世界中”。因此，与外延语义学相反，卡尔纳普给出了一种模态词的内涵语义学。他也展示了，无论外延语义学运行得如何良好，它可能很容易就被转变成内涵语义学（如果你想

要了解内涵语义学，参见方框3）。

方框3　外延语义学和内涵语义学

外延语义学

复杂的句子是从对简单的词语“和”“或”

“非”的使用中建构起来的。一个句子的外延就是其真值，要么是真，要么是假。一个复杂句子的外延是由其句子组成部分的外延通过这些规则决定的（“A”和“B”是语言中的任何一个句子）：

和：如果“A”是真的，并且“B”是真的，那么“A和B”是真的。

如果“A”是假的，或者“B”是假的，那么“A和B”是假的。

或：如果“A”是真的，或者“B”是真的，那么“A或B”是真的。

如果“A”是假的，并且“B”是假的，那么“A或B”是假的。

非：如果“A”是真的，那么“非A”是假的。

如果“A”是假的，那么“非A”是真的。

内涵语义学

复杂的句子是从对简单的词语“和”

“或”“非”“必然”“可能”的使用中建构起来的。一个句子

的内涵包含所有可能世界的真值范围。一个复杂句子的内涵是由其句子组成部分的内涵通过这些规则决定的（“A”和“B”是语言中的任何一个句子，W是任何一个可能世界）：

和：如果“A”在W中是真的，并且“B”在W中是真的，那么“A和B”在W中是真的。

如果“A”在W中是假的，并且“B”在W中是假的，那么“A和B”在W中是假的。

或：如果“A”在W中是真的，或者“B”在W中是真的，那么“A或B”在W中是真的。

如果“A”在W中是假的，并且“B”在W中是假的，那么“A或B”在W中是假的。

非：如果“A”在W中是真的，那么“非A”在W中是假的。

如果“A”在W中是假的，那么“非A”在W中是真的。

必然：如果“A”在每个可能世界中是真的，那么“必然A”在W中是真的。

如果“A”在某个可能世界中是假的，那么“必然A”在W中就是假的。

可能：如果“A”在某个可能世界中是真的，那么“可能A”在W中是真的。

如果“A”在每个可能世界中是假的，那么“可能A”在W中就是假的。

卡尔纳普为一种人工的形式语言提供了一个完备的内涵语义学：每个公式不管多么复杂都有一个内涵，是由组成它的最简单成分的内涵逐步决定的。它是一种比外延语义学更复杂的含义模型。通过理查

德·蒙塔古、索尔·克里普克、戴维·刘易斯和其他许多人的研究，卡尔纳普的内涵语义学已经对语言哲学和语言学的分支之一的语义学产生了巨大的影响。虽然这种模型已然得到更加详尽的阐述，但是他们迈出了从外延到内涵的关键步伐。

与他的前辈们相比，卡尔纳普更注重建立模型。他的形式语言不是用来做数学的，也不是用来揭示所有语言隐藏的本质的。他构建了一种简单的模型语言来演示“可能”和“必然”这类词的运作方式。由此，他也阐述清楚了自然语言。随着我们越来越多地了解到，即使是最普通的对话，其背后也隐藏着超乎寻常的复杂性，语言哲学家和语言学家将不得不越来越多地依赖于一种建构模型的方法。

3.运行模型，反例和错误脆弱性

模型很有趣，你可以用它们来做游戏。这并不只是一个偶然附带的好处，而是它们的作用，在自然科学和哲学中都是如此。我们通过操作、玩耍来学习：如果你不能操作实物，那么通常情况下都会退而求其次，去操作这个实物的模型。你可以随意摆弄这个组件或那个组件，看看稍许的改变会产生什么差别，有什么东西随之变化了。这样，你可以更深入地理解这一模型是如何运行的。如果这一模型建构得好，那么你也能更好地理解实物如何运行。例如，你不能随意改变英语的运用方式，只为了看看会产生什么不同，但你可以随意改变一种人工语言的规则，并计算这些改变带来的结果。

为了便于操作，模型应该用数学或逻辑上精确且易于处理的术语来定义。如果这个定义是模糊的，或者过于复杂，其结果就是不清晰的：人们只能转而借助于先天的哲学直觉来猜测它的表现，而不是利用模型来测试那些直觉。相比之下，一个定义良好的模型能绕过那些先天的直觉，允许人们严谨地计算模型及其各种变式的运行表现，并且因此学到某些意料之外的东西。有了模型构建的方法，严谨性和趣味性自然地结合在了一起。

模型建构的严谨性并不是大多数哲学家所习惯的那种严谨性。传统哲学的严谨性要求，一旦出现一个反例，就要驳回一项主张。在这个意义上，大多数模型生来就要遭到驳斥，因为它们包含了错误的简化假设。例如，认知逻辑中的模型往往要远比正常人的逻辑缺陷理想化。一些哲学家据此而摒弃了这些模型。

在物理学中，太阳系的模型可以把一颗行星当作一个质点，好像所有的质量都集中在这个中心周围。当然，物理学家知道行星本身并

不是质点，并且行为也不完全像质点。尽管如此，物理学家却并不排斥诸如此类的各种模型，因为他们知道可以从模型中学到很多东西。相比之下，如果有人试图在模型中完全精确地描述这颗行星，包括它所有的陨石坑和凸起，结果将是太过于复杂而无法计算。这就要采取一些技巧以区分模型的特征，哪些可以带给我们经验教训，哪些仅仅是需要保持事物简单化的人工制品。哲学家最好学会这种技巧。

对于许多哲学家来说，无视真实的反例而不是错误的普遍化，似乎是对真理的漠视。在一个明显的反例面前，继续相信普遍化，在智力上确实是不负责任的。但这不是建构模型的态度，我们需要意识到，普遍化可以既是错误的，又是一个模型的主要组成部分，能将我们指向真正的真理。

如果反例不能反驳模型，那什么能呢？在建构模型的方法中，取代一个模型的是另一个更好的模型。它的部分优势可能在于，它能更充分地处理旧模型的反例，但它也应该以自己的方式再现旧模型的成功。具备上述优点的新模型可能很难找到。

模型建构与科学哲学家卡尔·波普尔（Karl Popper，1902—1994）倡导的猜想与反驳的方法论形成了鲜明的对比。根据他的观点的粗糙版本：科学家们提出的大胆的猜想，具有丰富信息的普遍概括，可能只能被证伪，无法被证实。一个单一的否定例证，一个反例，就能证明普遍化的虚假，却没有有限数量的正面实例可以证实它。科学家们尽最大努力找到这样一个反例来反驳它。一旦被驳倒，他们就继续下一个大胆的猜想，以此类推。

在自然科学和哲学中，这种证伪主义（falsificationist）的一个问题是它的错误脆弱性。换句话说，一个简单的错误可能带来灾难性的后果。假设我们正在检验一个大胆的猜想，并假设我们已经找到了一个反例。作为优秀的证伪主义者，我们会驳回这个猜想，并继续进行下一个。但是，如果这个反例是错误的呢？我们是很容易犯错的，有时我们会误判一两个例子。在这种情况下，最初的猜想可能终究是正确的。但我们再也不回去了，我们忙于检验新的大胆猜想。哲学家对反例的依赖可能与粗糙的证伪主义惊人地接近：一旦反例被接受，就没有回心转意的可能了。相比之下，模型建构方法论的错误脆弱性要小得多，因为它没有赋予单个判断这样的决定性力量。模型会在各种不同的维度中被比较。

这并不意味着哲学应该完全转向模型构建方法论。在一些领域，例如逻辑学，我们已经发现了许多正确和信息丰富的普遍概括。在其他领域，好的模型可能比期望的还要多。甚至，在好的模型存在的领

域，如认识论，我们还可以通过使用几种方法以做到最好。因为，如果每个独立的方法都指向同一个方向，这就是这个方向正确的强有力的证明。这种方法的结合只会更加强健，除非它们指向了相反的方向。

对哲学建构模型方法论潜能的探索才刚刚开始，它的范围和界限应该会在五十年后更加清晰。

第十一章　结论：哲学的未来

哲学就自身而言是一门科学，它与其他科学相互关联，并与其他科学一样有自主性。它持续不断地承受着成为某种别的东西的压力：生活方式的建议或政治论战；道德的说教或语法课程；无神的宗教或无法阅读的文学；流行物理学或流行生物学；流行心理学或流行神经科学；计算或民意测验。这些压力都很难承受，因为它们表达了对哲学根深蒂固却相互冲突的期望，并利用了哲学家自己对其领域的不安全感。最重要的是，它们都源自不理解哲学如何能成其所是——在哲学家之中，也在非哲学家之中。我希望，我在书里所做的能减少这种不理解。不管能否做到，谁知道哲学将如何在反对任何类型的企图心的文化偏见中好好地存活下来呢？

尽管如此，哲学源自人类表达好奇心的一种自然的驱动，在其问题上由此驱动而至极端，并决心使用最恰当的方法来回答这些问题，而不接受任何替代品。这种驱动和决心不会轻易消失。

哲学理论的进步造就哲学方法的进步，而哲学方法的进步又造就哲学理论的进步。当然，在这本书中展现的方法工具箱是可以改进的，正如其他的科学改进它们的方法一样。它的发生不是通过与过去戏剧性的决裂而实现的，而是通过一个艰难的自我完善的迭代过程。也许，这本书的某位读者将对这个过程有所贡献。

参考文献和延伸阅读

The Oxford Handbook of Philosophical Methodology（Oxford：Oxford University Press，2016），Herman Cappelen、Tamar Szabó Gendler和John Hawthorne主编；*The Palgrave Handbook of Philosophical Methods*（Basingstoke：Palgrave Macmillan，2015），Chris Daly主编；*The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*（Cambridge：Cambridge University Press，2017），Giuseppina D'Oro和Sren Overgaard主编。这三本都是大部头的论文集，主要针对专业哲学家和哲学研究生。其中一些论文探讨了近现代哲学两大传统之间的对比，这两大传统通常被称为“分析哲学”和“大陆哲学”。我不在本书中讨论这些问题，因为每一种传统在方法论上都过于多样化，很难在一般情况下进行有效的讨论。姑且不论价值几何，这本书是从一个可被认识的“分析”角度写的。

The Philosopher's Toolkit：*A Compendium of Philosophical Concepts and Methods*（Oxford：Wiley-Blackwell，2nd edition，2010），Julian Baggini和Peter Fosl著。针对一般读者，可以作为组织工作的参考，书中有许多短条目可参考。

Philosophical Devices：*Proofs*，*Probabilities*，*Possibilities*，*and Sets*（Oxford：Oxford University Press，2012），David Papineau著，阐释具有技术头脑的哲学家使用的逻辑和数学工具。

The Philosophy of Philosophy（Oxford：Wiley-Blackwell，2007），本书所涵盖的许多论题在我的这一本书里有更详细的阐述。

Philosophy：*A Very Short Introduction*（Oxford：Oxford University Press，2002），Edward Craig著，介绍了各种哲学家和哲学论题，而不是哲学方法。

网络上的文章可参见：*Stanford Encyclopedia of Philosophy*（https://plato.stanford.edu）。这个网站经常提供最新的信息，可以帮助你找到更多关于哲学家和哲学论题的文章和信息。

第一章　导论：哲思即本能

笛卡尔关于方法的著作可参见*Descartes*：*Selected Philosophical Writings*（Cambridge：Cambridge University Press，1998），John Cottingham、Robert Stoothoff和Dugald Murdoch译。

Knowledge：*A Very Short Introduction*（Oxford：Oxford University Press，2014），Jennifer Nagel著。这本书的第二章讨论了怀疑论。

第二章　人因常识立法

G.E. 摩尔的“一个常识的辩护”（A defence of common sense），详见*Philosophical Papers*（London：Routledge，reprinted 2010）：32-59。

对常识的两点攻击，其一见J.M.E. McTaggart的“不真实的时间”（The unreality of time），再版刊于*The Philosophy of Time*（Oxford：Oxford University Press，1993）：23-34，Robin Le Poidevin和Murray MacBeath主编；其二见Peter Unger的“没有普通的事物”（There are no ordinary things），*Synthese*，41（1979）：117-54。

Knowledge and Its Place in Nature（Oxford：Oxford University Press，2nd edition，2005），Hilary Kornblith著，讨论了动物共同特征的知识。

我的*The Philosophy of Philosophy*（Oxford：Wiley-Blackwell，2007）一书的第七章，讨论了哲学上的证据。

第三章　争论推动理论

关于中世纪的口头争论“Obligationes”（义务），详见Catarina Dutilh Novaes和Sara Uckelman的文章，*The Cambridge Companion to Medieval Logic*（Cambridge：Cambridge University Press，2016）：370-95，Catarina Dutilh Novaes和Stephen Read主编。

Logic，*Language-Games and Information*（Oxford：Clarendon Press，1973），Jaakko Hintikka著，提出了一个现代逻辑的对话方法游戏。

柏拉图、伽利略和休谟的对话录有许多版本。

其余被提及的详见*New Essays on Human Understanding*（Cambridge：Cambridge University Press，2nd edition，2008），戈特弗里德·威廉·莱布尼茨著，由Peter Remnant和Jonathan Bennett翻译并编辑。事实上，洛克和莱布尼茨之间进行了很长的对话（猜猜谁赢了）。还有*Three Dialogues between Hylas and Philonous*（Indianapolis，IN：Hackett，1979），乔治·贝克莱著，Robert Adams编辑。

关于形式的讨论详见*Philosophical Dialogues*：*Plato*，*Hume*，*Wittgenstein*（Oxford：Oxford University Press，1995），Timothy Smiley主编。

一种进化的观点认为，理性是一种可以说服别人，但不容易说服自己的手段。详见Hugo Mercier和Dan Sperber所著的*The Enigma of Reason*（Cambridge，MA：Harvard University Press，2017）。

我关于“一切”的概括相对主义和概括绝对主义的非常技术性的讨论，详见*Philosophical Perspectives*，17（2003）：415-65。

关于连锁悖论的对话和论证版本，详见我的作品*Vagueness*（London：Routledge，1994）第一章。

我自己对对话形式的探索，详见*Tetralogue*：*I'm Right*，*You're Wrong*（Oxford：Oxford University Press，2015）。

斑马的例子是受到Fred Dretske的“认知操纵者”（Epistemic operators）的启发，详见：*Journal of Philosophy*，67（1970）：1007-23，在第七章讨论了Nagel的*Knowledge*：*A Very Short Introduction* （Oxford：Oxford University Press，2014）。

第四章　透过澄清术语看本质

卡尔纳普的“经验论，语义学和本体论”（Empiricism，semantics，and ontology）详见他的*Meaning and Necessity*：*A Study in Semantics and Modal Logic*（Chicago，IL：University of Chicago Press，2nd edition，1956）：205-21。

关于维特根斯坦的哲学观，最好从他的哲学实践入手，可参考：*Philosophical Investigations*（Oxford：Wiley-Blackwell，4th

edition，2009），Peter Hacker和Joachim Schulte主编。

作为概念分析的哲学现代版本，可参考Frank Jackson的*From Metaphysics to Ethics*：*A Defence of Conceptual Analysis*（Oxford：Clarendon Press，1998）。

关于“妇女”的哲学问题，可参考Sally Haslanger的“性/性别差异和社会现实结构”（The sex/gender distinction and the social construction of reality），详见*Routledge Companion to Feminist Philosophy*（New York：Routledge，2017）：157-67，Ann Garry、Serene Khader和Alison Stone主编。

哥德尔在“康托尔的连续统问题是什么？”（What is Cantor's continuum problem？）中清楚地表达了他的柏拉图主义，详见*Collected Works*，*Volume II*：*Publications 1938—1974*（Oxford：Oxford University Press，2001）：254-70，Solomon Feferman等人主编。

我关于概念式真理的详细反对意见参见Philosophy of Philosophy（Oxford：Wiley-Blackwell，2007）的第三章和第四章。

第五章　哲学点睛：思想实验

关于法上的例子可以参见Jonathan Stoltz的“Gettier and factivity in IndoTibetan epistemology”，*Philosophical Quarterly*，57（2007）：394-415，和Jonardon Ganeri的*The Concealed Art of the Soul*：*Theories of the Self and Practices of Truth in Indian Ethics and Epistemology*（Oxford：Oxford University Press，2007）：132-3；这个例子在印度哲学中可以追溯到法上之前的几个世纪，Jennifer Nagel用这个例子和另一个古代的例子来讨论葛梯尔的问题，详见她下面这本书的第四章：*Knowledge*：*A Very Short Introduction*（Oxford：Oxford University Press，2014）。下面这篇就是引发了现代争论的埃德蒙·葛梯尔的短文，关于“合理的真信念是否是知识？”（Is justified true belief knowledge？）参见*Analysis*，23（1963）：121-3。对葛梯尔的第一拨回应的那些折磨人的细节参见Robert Shope的*The Analysis of Knowing*：*A Decade of Research*（Princeton，NJ：Princeton University Press，1983）。我为知识是基础的观点的辩护详见*Knowledge and Its Limits*（Oxford：Oxford University Press，2000）。

小提琴家的例子，“对堕胎的一个辩护”（A defense of abortion），参见朱迪丝·贾维斯·汤姆森的*Philosophy and Public Affairs*，1（1971）：47-66。

更多思想实验参见Roy Sorensen的*Thought Experiments*（Oxford：Oxford University Press，1998）。

我对思想实验的结构更详细的分析参见*Philosophy of Philosophy*（Oxford：Wiley-Blackwell，2007）第六章。

裘格斯的魔戒出现在柏拉图《理想国》的第二卷。

关于僵尸的例子及其讨论参见大卫·查默斯的*The Conscious Mind*：*In Search of a Fundamental Theory*（Oxford：Oxford University Press，1996）。

在“认识与想象”（Knowing and imagining）中，我探索了如何用想象获得知识，详情参见*Knowledge Through Imagination*（Oxford：Oxford University Press，2016）：113-23，Amy Kind和Peter Kung主编。

关于直觉在思想实验中的积极作用，参见Jennifer Nagel的“直觉和实验：对认识论中案例教学法的一个辩护”（Intuitions and experiments：a defense of the case method in epistemology），出自*Philosophy and Phenomenological Research*，85（2012）：495-527。关于直觉在思想实验中的消极作用，参见Herman Cappelen的*Philosophy Without Intuitions*（Oxford：Oxford University Press，2012）。

“规范性和认识的直觉”（Normativity and epistemic intuitions）这一开创性的文章，即关于哲学思想实验的裁决会因种族和性别的不同而不同这一点，作者是Jonathan Weinberg、Shaun Nichols和Stephen Stich，刊于*Philosophical Topics*，29（2001）：429-60。

Experimental Philosophy：*An Introduction*（Cambridge：Polity，2012），Joshua Alexander著，内容即题目。当前传统的进展情况参见*A Companion to Experimental Philosophy*（Oxford：Wiley-Blackwell，2016），Justin Sytsma和Wesley Buckwalter主编。

第六章　理论比较探求方法

更多关于物理主义、二元论和相关理论的介绍和讨论，可参见Jaegwon Kim的*Philosophy of Mind*（Boulder，CO：Westview，3rd edition，2010）。

科学哲学的相关背景资料，可参见Samir Okasha的*Philosophy of Science*：*A Very Short Introduction*（Oxford：Oxford University Press，2002）。

Gilbert Harman关于“最佳解释推理”（The inference to the best explanation），刊于*Philosophical Review*，74（1965）：88-95；还有Peter Lipton的*Inference to the Best Explanation*（London：Routledge，2nd edition，2004），也是对这一课题的经典处理。

关于过度拟合参见Malcolm Forste和Elliott Sober的“如何判断什么时候更简单、更统一或更普遍的理论将提供更准确的预测”（How to tell when simpler，more unified，or less ad hoc theories will provide more accurate Predictions），*British Journal for the Philosophy of Science*，45（1994）：1-34。

我对本章主题更详细的讨论，可参见“溯因哲学”（Abductive philosophy），*Philosophical Forum*，47（2016）：263-80。

第七章　哲学方法论分析

Logic：*A Very Short Introduction*（Oxford：Oxford University Press，2000），Graham Priest著。这本书是一个比较容易理解的切入点，作者是双面真理论的主要支持者。

这本书介绍了一些悖论，这些悖论促使人们提出修改逻辑的建议，详见Mark Sainsbury的*Paradoxes*（Cambridge：Cambridge University Press，3rd edition，2009）。

关于归纳法的引用来自伯特兰·罗素在1907年发表的一篇文章，“发现数学前提的回溯方法”（The regressive method of discovering the premises of mathematics），再版于*Essays in Analysis*（London：George Allen & Unwin，1973）：272-83，Douglas Lackey主编。逻辑与动物学的引用来自罗素的*Introduction to Mathematical Philosophy*（London：George Allen & Unwin，1919）：169。

本章末尾提到的模态逻辑问题，可参看我的*Modal Logic as*

Metaphysics（Oxford：Oxford University Press，2013）第一章。

第八章　哲学史作为工具

对证实原则潜在问题见解深刻但非决定性争论的诊断参见Willard Quine："经验论的两个教条"（Two dogmas of empiricism），刊于*Philosophical Review*，60（1951）：20-43。

Thomas Kuhn的*The Structure of Scientific Revolutions*（Chicago，IL：University of Chicago Press，2nd edition，1970），是一个很好的读本。

关于Imre Lakatos的研究，可以参看他的*Philosophical Papers Volume 1*：*The Methodology of Scientific Research Programmes*（Cambridge：Cambridge University Press，1978），John Worrall和Gregory Currie主编。

第九章　运用其他学科

理想理论和非理想理论的差别，详见约翰·罗尔斯的*A Theory of Justice*（Cambridge，MA：Harvard University Press，revised edition，1999）。

Evans-Pritchard关于巫术的相关书籍，可参看*Oracles and Magic among the Azande*（Oxford：Clarendon Press，1937）。

关于相对主义，可以参看Maria Baghramian的*Relativism*（London：Routledge，2004）；Paul Boghossian的*Fear of Knowledge*：*Against Relativism and Constructivism*（Oxford：Clarendon Press，2006）；还有我的*Tetralogue*：*I'm Right*，*You're Wrong*（Oxford：Oxford University Press，2015）。

语言学和语言哲学的互动几乎可以在这本书里的每一章看到：*The Routledge Companion to Philosophy of Language*（London：Routledge，2012），Gillian Russell和Delia Graff Fara主编。

心理学和知觉哲学的互动可参看*The Oxford Handbook of Philosophy of Perception*（Oxford：Oxford University Press，2015），Mohan Matthen主编。

以心理学为基础反对传统的哲学自我认知的概念，详见Peter Carruthers的*Opacity of Mind*：*An Integrative Theory of Self-Knowledge*（Oxford：Oxford University Press，2011）。

关于决策理论，哲学、理论经济学和计算机科学之间的广泛重叠区域，详见Martin Peterson的*An Introduction to Decision Theory*（Cambridge：Cambridge University Press，2nd edition，2017）。

对认知逻辑的开创性研究详见Jaakko Hintikka的*Knowledge and Belief*（Ithaca，NY：Cornell University Press，1962）。关于认知逻辑在计算机科学和经济学中的应用详见Ronald Fagin、Joseph Halpern、Yoram Moses和Moshe Vardi所著的*Reasoning About Knowledge*（Cambridge，MA：MIT Press，1995）。

这几篇文章可以参看Hilary Putnam的*Philosophical Papers*，*Volume 2*：*Mind*，*Language and Reality*（Cambridge：Cambridge University Press，1979），讨论了计算机和思想之间的关系。“心灵的计算理论”（computational theory of mind）在大多数心灵哲学中都有讨论。

关于一些哲学核心问题的有影响力的生物学探究方法，详见Ruth Garrett Millikan的*Language*，*Thought and Other Biological Categories*：*New Foundations for Realism*（Cambridge，MA：MIT Press，1984）。

由爱因斯坦的狭义相对论引起的关于通俗时间观的问题，可以参看Hilary Putnam的“时间与物理几何”（Time and physical geometry），刊于*Journal of Philosophy*，64（1967）：240-7。

大多数的当代生物哲学和物理哲学的研究都显示了哲学向科学学习，而不只是对科学进行哲学反思。

第十章　建构哲学模型

Michael Weisberg的*Simulation and Similarity*：*Using Models to Understand the World*（Oxford：Oxford University Press，2013），是一本很好的哲学模型建构入门书。

卡尔纳普发展他的内涵语义学：*Meaning and Necessity*：*A Study in Semantics and Modal Logic*（Chicago，IL：University of Chicago

Press，2nd edition，1956）。

我关于这一主题的进一步阐释可见："哲学中的模型建构"（Model-building in philosophy），刊于*Philosophy's Future*：*The Problem of Philosophical Progress*（Oxford：Wiley-Blackwell，2017）：159-73，Russell Blackford和Damien Broderick主编。

[1] “全部方法，只不过是：为了发现某一真理而把心灵的目光应该观察的那些事物安排为秩序。如欲严格遵行这一原则，那就必须把混乱暧昧的命题逐级简化为其他较单纯的命题，然后从直观一切命题中最单纯的那些出发，试行同样逐级上升到认识其他一切命题。”引自笛卡尔：《探求真理的指导原则》，管震湖译，商务印书馆，1991，第21页。——编者注

[2] 意思是“义务”，与道德伦理上的义务无关，指的是一种中世纪经院哲学的辩论形式，指有义务遵守规则。——编者注

[3] “概括绝对主义”与“概括相对主义”是涉及逻辑学、形而上学、数学哲学、语言哲学的争论。在任何理论都会涉及普遍性、概括性的情况下，关于“绝对的一切”的概念究竟是可扩展的，还是可直接获取的，概括性的绝对主义与相对主义又如何面对罗素悖论，这些都是二者的争论内容。引自牛津大学讲师詹姆斯·斯塔德（James Studd）的观点。——编者注

[4] 实验哲学是一个新兴的哲学研究领域。它通常利用通过调查收集的经验数据来探究普通人的直觉，从而为哲学问题的研究提供信息。这种对经验数据的使用被普遍认为与主要依赖于先验论证的哲学方法相反。——编者注



未读 Club

为读者提供有温度、有质量、有趣味的

泛阅读服务



专属社群 独家福利

精品共读 活动特权

手机扫码

加入未读 Club 会员计划

未讀

LIFE! LIFE?

Daniel Klein

从伊壁鸠鲁到尼采

从叔本华到萨特

让哲学家告诉你如何活出最棒的人生

一段美妙的哲学之旅

每当我找到生命的意义，它就又变了（珍藏版）

EVERY TIME I FIND THE MEANING OF LIFE, THEY CHANGE IT

〔美〕丹尼尔·克莱恩——著　李鹏程——译

北京联合出版公司
Beijing United Publishing Co.,Ltd.

版权信息

每当我找到生命的意义，它就又变了（珍藏版）

Every Time I Find the Meaning of Life, They Change It

作者：[美] 丹尼尔·克莱恩（Daniel Klein）

译者：李鹏程

出品方：未读·思想家

出版社：北京联合出版公司

目录

前言
#01
#02
#03
#04
#05
#06
#07
#08
#09
#10
#11
#12
#13
#14
#15
#16
#17
#18
#19
#20
#21
#22
#23
#24
#25
#26
#27
#28
#29
#30
#31
#32
#33
#34

#35
#36
#37
#38
#39
后记
术语表
致谢
译名对照表
返回总目录

献给

萨马拉、丹尼尔和埃利安娜。

轮到他们了。

前言

不久之前，我在收拾一些书的时候，偶然翻出了一个封皮上写着“金句”（Pithies）的破旧笔记本，里面是些哲学家讲过的名言短句，都是我匆匆忙忙记下来的，每页一句，而且基本上每句下面都有一些字迹潦草难辨的评论。

我笑了起来。我都差点儿忘记还曾有过这么一个小小的摘抄本了。开头的记录里那些斑斑点点的污渍，无疑是钢笔的墨渍和污点。高中毕业时，父母曾送给我一支钢笔作为毕业礼物，这些笔记就是五十多年前的我用那支笔写给自己的。当时我应该已经十九或二十岁了，刚刚决定要到大学里攻读哲学专业。

做出这个决定——还有记这本笔记——的原因是，我希望从那些伟大的哲学家身上寻找到一些启迪，让我明白如何才能更好地生活。因为当时我对毕业之后想干什么完全没有头绪，只知道我不想当医生、律师、商人。结果，这样的排除法让我成了同学中“鸡立鹤群”的少数派。所以我就想，学哲学吧，正好可以给我指点一下迷津。

本子翻过大概一半之后，批注从钢笔换成了圆珠笔，下面的评论也减少为三言两语，全是“肯定还有更好的办法”或者“救命啊！”这种。最后一则笔记，是神学家雷茵霍尔德·尼布尔的名言：“每次我刚找到生命的意义，他们就把意思改了。”在这句话下面，我写的是：“你怎么现在才说！”当我最终合上“金句”，不再往里边记东西的时候，应该已经三十好几了。

几十年一晃而过，当我再翻看这个笔记本时，第一反应竟是对自己当年的幼稚程度感到羞愧难当。我真以为可以从哲学家身上学到如何过好我的人生？他们中的很多人可都生活在几千年前啊。我当时到底是怎么想的？

我当学生时，在那些哲学课本中读到的人生建议少之又少，无章

可循。当时首先要回答的，是类似“我们如何知道什么是真实的”“伦理原则有理性根据吗”以及“‘意义’的意义是什么”这种问题。毕竟，我连“意义”有什么意义都还没搞清楚，就思考我或他人生命的意义，好像也没有什么意义。

这是真话。但与此同时，毕业季很快就会飞速到来，我也将要郑重地开始成年生活，所以我十分迫切地想得到一些关于接下来该做什么的建议。在随后的几年里，我在几个研究生院的哲学系进了又退，退了又进。而且为了养活自己，我还给电视游戏节目编写过智力问答和搞笑环节，给脱口秀演员撰写过喜剧段子，也出版过悬疑小说。我还游历过许多地方，其间都会拖着几本哲学书去。我仍然在不断上下求索着，想知道如何才能活出最好的人生。

时不时地，我还真碰到了一些极具启发性的建议，把它们抄在那个越来越破的笔记本里。直到某一刻，我突然醒悟，意识到自己心中所怀的使命感其实很幼稚后，便把“金句”和其他一些旧课本一同塞进了箱子里。也差不多就是在那个时候，我听到了约翰·列侬唱出的那句著名歌词：“你左顾右盼做着各种打算，却不知道生活已然过去大半。”[1]

如何尽可能地活出最好的人生这个问题，曾是哲学的核心追问，一直占据着亚里斯提卜、伊壁鸠鲁、苏格拉底、柏拉图和亚里士多德等思想家心头最紧要的位置。在此后的几十个世纪中，从人文主义者到自然神论者再到存在主义者，这个问题又是一大批哲学家眼中最根本的疑问。

然而在近代的西方哲学中，“如何生活”这个问题，却几乎退居到了认识论（我们如何知道什么是真实的）以及逻辑学（什么是理性和理性讨论的必要原则）的那些问题之后。除了个别令人满意的特例之人，当代的理论哲学家们都把“如何生活”的问题抛给了日间电视脱口秀主持人、打扮干练的励志演说家和穿着飘逸长袍的心灵导师。哲学专家的看法是，寻求如何生活这个问题的答案，绝对不是任何有自尊的现代哲学家该追求的事业。

真是可惜——我一边翻我的旧笔记本，一边这么想着。嘲笑完自己的年少无知后，现在我意识到，原来那些如何生活的问题仍然在我的脑海里活蹦乱跳着。当然，逝者如斯夫，我这有起有落的人生也就这个样子了，因为生活本就是如此，但我对有关生命的哲学观点的渴求，却丝毫没有消减。事实上，当我站在耄耋之年的制高点回望这一

生时，仍然会想要以最好的方式去安度自己的晚年。不过更让人难以抗拒的是，我发现自己已经来到了那种想最后再好好端详一下我的个人历史的阶段。我很好奇，若以那些经过深思熟虑的有关美好生活的想法来衡量，我这一生合格吗？

因此，在“金句”中的最后一则笔记停笔四十年之后，我再次记录下了自己对很久以前抄录在笔记本里的那些哲学家名言的新思考，并开始收集、玩味一些新的语录。说真的，沉浸其中实在是让我乐此不疲。

这些语录中，有些总结归纳了一整套关于如何生活的哲学立场，有的则仅仅朝我这边抛来了一个令人振奋的高弧度曲线球，但当我站在生命的这一头思考时，所有的语录无疑都让我感到惊艳和赞叹。那些伟大的哲学家，仅仅用几个精心斟酌的词句，就能如此舌灿莲花、鼓舞人心，实在令我折服。我还认识到，一句言简意赅的哲学观点，对我这种年纪的人而言还有个优势，那就是当我读到末尾的时候，还能记得它的开头。

从个人角度讲，我一点儿都不介意大众媒体上的那些心灵导师或者励志演讲家，无论他们穿成什么样。我敢肯定，他们的确是在试图回应我们每个人内心的某种根本性需求。但是，那些伟大的哲学家提炼出来的那些关于美好生活的观点，是那么货真价实、鞭辟入里、历久弥坚，如果就这样被淹没在一堆时髦的口号标语之下，或者消失在一堆晦涩难懂的哲学语言分析之中，就真是太遗憾了。

所以在这里，我把自己收集的那些讨论如何生活的精练的哲学警句，以及针对它们逐一做出的个人评价，一并贡献了出来。尽管我的这些评论原本是想抛砖引玉，但有时候也会离题万里、恣意而为地信马由缰一会儿。而且，到现在我都没能为这些不相干的题外话找到什么令人满意的借口。

在决定要把这些“金句”分享给大家后，我曾试着为它们排一个合适的顺序。按照我抄记的时间先后？感觉有点儿过于主观了。按照类别？比如，幸福和快乐的人生，有意义或无意义的人生，追求灵性的人生，美好与公正的人生？但分类的问题在于，那些哲学家有太多太多的观点没法被归到某个单一的类别里。所以最后，我选择了按照个人化的关联方式来分类，即某个观点是如何出其不意地把我引向另一个观点的——换句话说，基本上是非常随意武断的一种方式。

喏，这就是我的“金句”了，旧的、新的都有，还附带了我的那些沉思与见解，年轻时的、年长后的。它们给出的问题可能比提供的答

案要多很多，不过，这些问题是多么饶有趣味啊……

#01

“莫因渴望你没有的，而错过你已拥有的；要知道，你现在拥有的，也曾是你渴望的。”

——伊壁鸠鲁
（前341—前270），希腊哲学家

#享乐主义者

这是我在那本破旧的“金句”笔记本中记下的第一条。与享乐主义的情投意合，从我发觉它其实是一种久负盛名的哲学，而非某个以自我为中心的年轻人的白日梦的那一刻，便开始了。不过即使在当时，我也一定意识到了自己从来都是个谨小慎微的人。我很想痛痛快快地去玩，可又不希望玩得太过火。那样太吓人了。大概这就是我与伊壁鸠鲁心有戚戚焉的原因：他是个谨慎的享乐主义者。

近来，借着更多爱思考的学生的追捧，伊壁鸠鲁大有东山再起之势。他身上有一种类似新纪元运动[2]的东西，让人很是中意。而他的那些格言——在他去世千年之后，才在梵蒂冈图书馆中被发现——读起来也像由禅宗大师写的个性化的保险杠贴纸一样。这么说来，伊壁鸠鲁应该算是个“金句小王子”了。

在这则格言中，伊壁鸠鲁想要表达相互关联的两个论点：首先，欲求我们现在没有的东西，会削弱甚至抵消我们对现在已拥有之物的感激；其次，花点儿时间思考一下我们真的得到某种自己现在想要的东西的后果，就会发现那只会使我们原地踏步——开始渴望别的东西。所以，总的教训是：享受当下——花开堪折直须折（it's as good as it gets）。

在伊壁鸠鲁关于过上幸福生活的总体策略中，考虑后果这一原则有着根本性的地位。我们不但应该考虑清楚总是贪得无厌地想要更多的结果是什么，还要认真思考一下我们的全部欲望所带来的收益。比如，假如你随心所欲，把邻居的老婆给上了，你觉得自己的真实感受会是什么？如果把你的负罪感和安排偷腥时间的麻烦也算进去，这一切还值得吗？伊壁鸠鲁给那句古老的谚语——“许愿有风险，可能会应验”[3]——注入了新的力量。

如果我们希望享受幸福生活，就必须抛弃一些欲望。这位古希腊哲学家的谆谆告诫，会让时下很多人产生共鸣，人们开始看清了自己拼命想要获得更多东西、更大成就，其实是个无底洞。伊壁鸠鲁指出，这种人生奋斗的主要弊端就是，当一个人得到他刚刚向往的东西后，还会有更多的东西等着他去追逐，结果最后变得欲壑难填、永不知足。“我新买的玛莎拉蒂当然很棒啦，但我现在更需要的是一个高挑的金发妞儿/性感的罗密欧坐在我边上的副驾驶位啊！”

人之所以会堕入欲望的陷阱，是因为我们尊崇的完美主义在暗中作祟。我们深信，完美是高贵人格的标志，所以才会逼着孩子成为完美主义者。但是，完美主义的结果却是，我们总在寻找让自己或者自己的产品变得更好的途径。我以前认识一个成功的画家，她跟我说，在画廊看到自己的作品时，她总是在关注不足之处，总想着哪个地方本来可以画得更好。伊壁鸠鲁是对的：这种思考方式保准可以让人尝到永不满足的滋味。

那么，伊壁鸠鲁是在告诫理想状态下的我们，应该无欲无求地度过一生吗？仅仅满足于我们拥有的东西和在做的事情？把我们所有的欲望，甚至是性欲和对肉饼的垂涎，都扼杀在萌芽阶段吗？只有这才是唯一一条通往幸福人生的康庄大道？

伊壁鸠鲁绝对是这么想的，而且他还是那种说到做到的稀有哲学家。他选择禁欲，是因为他相信性爱会不可避免地带来嫉妒、厌倦这类不快乐的感受。而且，虽然他的饭食仅比佛陀的“日进一粒米”丰盛一点儿，他也似乎很满足于只靠面包和水活着；偶尔放纵一把，也就是加点儿小扁豆。与很多哲学家一样，伊壁鸠鲁是个走极端的人，喜欢黑白分明这种选择方式的完美对称性，而不是殚精竭虑地去权衡选择的每一点利弊。但与其他哲学家的不同之处是，伊壁鸠鲁会把自己的纯粹主义哲学运用到生活中去。

我家的斯诺克斯（Snookers）是只天生的享乐主义狗。原因之一就是，它不会给自己的“狗生”做长远打算。要是在我们家的堆肥里挖出一条快要坏掉的鲭鱼，它绝不会因为吃下去后过几个小时会胃疼，

就抗拒这餐美味的诱惑。它哪管什么以后啊！它就想着享受每一刻，根本不会分析未来的结局，真是可怜的家伙：这只小狗根本不知道如何比较它的选择，更别说什么利弊权衡了。我们人类才更胜任做那种事吧。

果真如此？对于我们预见满意结果的能力，现代心理学提出了严肃的质疑。哈佛大学心理学家丹尼尔·吉尔伯特在他那本了不起的著作《哈佛幸福课》（*Stumbling on Happiness*）中就曾论证道，从选择和谁出双入对到去哪儿安家，在预估什么能让我们感到幸福的问题上，人类的成绩一直都差得很。吉尔伯特说，多数情况下，我们通过仔细斟酌各种选择找到幸福的概率，基本上和抛硬币找到幸福的机会差不多。

即便如此，我还是在伊壁鸠鲁这种禅宗式的教导面前“躺枪”了。而且事实上，现在躺得比最初读到这句话时还要彻底。虽然我一般不会因为渴望更多而忽略当下，但却会因为经常幻想接下来要发生什么而远离现实。我现在才意识到，自己这一生有太多时间都花在了思考“接下来干什么”的问题上。比如吃晚饭时，我会想饭后准备读哪本书或者看哪部电影，却根本没注意细心咀嚼嘴里那美味的土豆泥。

事实上，我的人生主旨一直就是“接下来干什么”。小时候，我老是想着长大以后生活会是什么样；再后来，又会想大学毕业之后我要怎么活。凡此种种。就这样，我把自己的生活稀释到了寡淡无味，就如拉尔夫·瓦尔多·爱默生曾写到的：“我们总在为活着做准备，却没有真正生活过。”

世界几大主要宗教的根本原则之一，便是人世间的生活微不足道，它只是通向真正的生命——也就是永恒的来生——的舞台。我们在地球上的使命，就是为天堂的生活做准备，确保自己有资格去享受它。除此之外，人这芥子般的生命实在乏善可陈。这样，我们的人生就成为一个个无休无止的“接下来干什么”。我们在人间的每一个时刻，都是为了来生。

当代的福音传教士会反复在他们的训诫和布道中强调这一点。比如，瑞克·沃伦[4]牧师就宣讲道：“尘世间的生活仅仅是真正演出前的带妆彩排。你在死后度过的时间——永生——要比在这里长得多。人间是集结待命区，是幼儿园，是你为永生而做的测试，是真正比赛前的实践训练，是赛车比赛开始前的暖胎圈。此生，乃是来生的准备。”

我个人在“接下来干什么”这方面的冲动，远不如沃伦牧师宣讲的那般面面俱到，而且绝对不会获得他所承诺的伟大来生的报答。那么，如果连这好处都没有，我的习惯就真的完全说不通了。

不过，我现在不会在这上面苦思冥想了：浪费时间后悔任何事，肯定会让我错过眼前的一切。再说，我都这把年纪了，更不相信什么来生，所以我对接下来该干吗，还是很有把握的。

#02

“生活的艺术在于及时行乐，而最强烈的快乐不是智识上的，也并不总是道德的。”

——亚里斯提卜
（前435—前356），希腊/利比亚哲学家

#享乐主义者

我还记得写下这则笔记时的内心所感：挑战啊！激将啊！其时，20 世纪60年代正裹挟着激进的自由主义风气汹涌而来，而我也感受到了它对我的考验。突然间，伊壁鸠鲁那种谨小慎微的享乐主义就像一个懦弱的男人在吹牛——我在吹牛。

亚里斯提卜才是货真价实、狂放不羁的享乐主义者啊。他不会像伊壁鸠鲁那样，对快乐析毫剖厘；也不会考虑“如果/就会”，对贸然行动的潜在危险和不良后果有所踌躇；更不会警告你寻欢作乐时要处处小心，生怕你伤到或者叨扰了别人。而且很显然，他也不会借着美德之名对你横加指责。

不，这位古希腊哲学家反而怂恿我们追求快乐时要无所不用其极，别怕弄脏了自己。他希望我们成为真正的享乐主义者，贴合这个词在今天的每一分含义：纯粹的快乐追求者。肉欲快乐的追求者！要展现出动物的本性！

亚里斯提卜说的是高大上的跑车和坐在副驾驶位上的性感金发妞儿/罗密欧吗？

如果你所谓的最强烈的快感就是指这个，那就是喽。

性爱派对呢？

想的话就去做吧，亚里斯提卜会这么说。

SM行为的始作俑者萨德侯爵[5]曾说过：“快乐总是得自痛苦。”如果我们同意他的观点的话，那么看起来“生活的艺术”似乎还包含了一些转瞬即逝的受虐感。

是啊，这样一讲，真的有点儿像是吓人的挑战了，但我还是忍不住对亚式享乐主义的那种纯粹性感到几分钦佩。对自己这种“纯粹的快乐是生活的唯一目的”的哲学，亚里斯提卜并没有含糊其辞，反而逼着我扪心自问：真的有半享乐主义者这种人存在吗？如果有的话，剩下的那一半是什么？懦夫？

亚里斯提卜的导师是备受尊敬的苏格拉底，他主张人要过一种美好、公正的生活，而不是毫无约束地嬉闹作乐。这么说来，最终背弃导师的教导，亚里斯提卜花了很大的勇气吧。而且很显然的是，亚里斯提卜在这方面还很八卦和恶毒——如果他在《论古希腊人的奢侈》（*On the Luxury of the Ancient Greeks*）中的所言尚有可信度的话（很多学者认为不是他写的）。在这段类似八卦报纸《国家询问报》（*National Enquirer*）报道的历史记载中，亚里斯提卜喜滋滋地大泄天机，说柏拉图曾经和许多男孩嬉闹调情过。从某些角度来讲，柏拉图的这种调情，似乎并不是美好和公正的雅典人该有的行为。但问题是，同人生哲学一样，伦理规范也会随着时间的变化而改变。

亚里斯提卜把伊壁鸠鲁享乐主义的基本前提乾坤颠倒，变成了追寻人生快乐的指南。比如，伊壁鸠鲁会要求我们约束控制住自己的欲望和抱负，从眼前的一切中获得最大的快乐；而亚里斯提卜则会催促我们积极地去操纵眼前的一切，以便将我们的快乐最大化。人是自身快乐穹顶的建筑师。

根据亚里斯提卜自己的人生来评价的话，他操纵眼前一切的方式之一便是游历四方——从他的出生地昔兰尼（在古利比亚）到雅典，到罗兹岛，最后又回到了昔兰尼。这在他那个年代，差不多等于周游世界了。而这种方式对他而言，一般适用于以下情况，比如，他看烦了自己雅典居所阳台外的风景后，或厌倦了光鲜迷人的莱斯——他最喜欢的雅典高级妓女——的臂弯时，就会打包走人。

亚里斯提卜改造自己周围环境的另一种方式是购物血拼。很显

然，这位先生酷爱奢侈品，是那种“谁在死前玩过的东西最多，谁就是人生赢家”的享乐主义流派的早期代言人。而他之所以负担得起这种自我放纵，是因为他会向自己的哲学学生收学费——这种行为可是被信息自由的早期推动者苏格拉底和柏拉图所憎恶的。当然，伊壁鸠鲁也会强烈反对，理由就是他的人生准则：奋力争取任何东西，即便只是玩具，也绝对会错失无忧无虑的人生。对于伊壁鸠鲁来说，无忧无虑的人生才是真正快乐的人生。

二十八九岁时，我曾在希腊的伊兹拉岛居住过一段时间。在那里，我见识了另一种被亚里斯提卜那种“无所不为”型享乐主义搅动起来的焦虑。当时，我经常和一位外国侨胞一起闲逛厮混，他的名字叫哈比卜，是一位富得流油的伊朗人，从小在巴黎长大。哈比卜是那种被称为“公子哥儿”[6]的人，他富有的父亲认为这个任性的年轻人太给自己丢脸，于是给了他一大笔钱之后，把他扫地出门了。哈比卜有时间，有金钱，更别说还有外貌，基本上可以为所欲为。而且，他完全不在意自己的行为符不符合传统规范，是否为社会所接受。简言之，哈比卜完全有能力享受亚里斯提卜所谓的那种完美人生。

但是，他却被自己面临的各种选择搞得焦头烂额。如果跟卡特里娜共度良宵会更让人神魂颠倒，那为什么要跟索菲亚过夜？如果喝茴香烈酒喝到酩酊大醉会更好玩更刺激的话，干吗要抽大烟？或者两样都干行不行？我经常会在卢卢酒馆的阳台上遇到这个因为犹豫不决而呆若木鸡的年轻人。他因为太有钱而深感尴尬的样子总让人很困惑，我每次都要忍住不去讥笑他。但对他而言，那可不是什么好笑的事情。享乐主义让他很焦虑。

尽管如此，我还是觉得亚里斯提卜这种毫不含糊、直截了当的享乐主义，让人有种耳目一新的感觉。与其他哲学家的思想相比，他的想法并不含有太多的理智，而且这么想还无可厚非，因为他坚信，智力上的快感是无法媲美感官上的那种愉悦的。

斯诺克斯肯定会赞同亚里斯提卜，要是它理解赞同是什么东西的话。但也正因如此，我个人才无法认同亚里斯提卜的这种生活艺术：我实在无法将自己简单地视作一个只有动物欲望的动物。请别断章取义，我喜欢，也钦佩动物们，尤其是斯诺克斯。可无法否认的是，我更拥有人的意识。我猜要不是亚里斯提卜逼我一下，我还认识不到自己到底有多以人类为中心吧。

如此说来，虽然性爱派对的幻想那么诱人，我却从没纵容自己参

加过，难道就是因为我坚定的人性？或者要这么说，它也是我从未打算购置一衣橱阿玛尼运动夹克的原因？

必须承认的是，无论我怎么努力，都无法完全将脑中根深蒂固的焦虑感驱走——这种焦虑虽然与哈比卜的不同，却同样束手束脚。举个例子，我会担心参加性爱派对时，自己在那些狂热躁动的肉体下根本呼吸不过来。还有，我这个人懒散惯了，难道为了在东京证券交易所做点儿赚大钱的生意，真的要天不亮就从床上爬起来？毫无疑问，这些焦虑正是我对性爱派对和劳心费神、只图赚钱的工作心生异议的真正因由。严格来讲，这算不上哲学立场，但却是事实。

#03

“基因工程和纳米技术将会终结所有拥有感知力的生物的痛苦。这项工程雄心勃勃，同时在技术上也切实可行。它不但具有工具理性，而且还是道德义务。”

——戴维·皮尔斯
（1960— ），英国哲学家

#享乐主义者

老朽我经历过美国生活中几段“感觉好就是真的好”的不寻常时期，所以思考享乐主义时，会禁不住好奇当代的哲学家们是否与时俱进，跟得上我们这个时代的骄奢淫逸。哎，结果我发现，他们还真跟上了——而且远不止于此。

我认识一名年轻活泼的哲学系学生，经他介绍，我接触到了当代一位颇具前瞻性的哲学家和教主级人物——戴维·皮尔斯，也就是备受欢迎的在线读物《享乐主义的当务之急》（*The Hedonistic Imperative*）的作者。皮尔斯绝对是位令人振奋的思考者。他迫使我抚躬自问：生活中还有比每时每刻都感觉好到不能再好更有价值的东西吗？于是，皮尔斯先生被我收入了最近才重新翻开的笔记本。

皮尔斯那些观点的基本前提主要引自两位传统哲学家：伊壁鸠鲁和18世纪英国社会哲学家杰里米·边沁。从伊壁鸠鲁那儿引用的信条是，幸福的人生应该心神安定（ataraxia，没有恐惧）和无痛（aponia，没有痛苦）。从边沁那里引用的则是功利主义观点——一切行动都应以为最多数人提供最大的幸福为指引原则。皮尔斯认为，这两个原则不仅是不证自明的理念，而且还要求我们尽一切所能让全世界都充满幸福。

皮尔斯为享乐主义传统增加的是一个如何完成这一构想——创造一个人们永远没有痛苦、不会绝望的世界——的与时俱进（以及超前）的技术方案。他的理解是，“通过基因预先设定出比当下的峰值体验还要高出很多数量级的幸福梯度，我们的后代将会更具生命活力”。也就是说，以后时时处处都将洋溢着人们的笑脸。

这听起来全然就是科幻，但皮尔斯是纳米科技（利用单个的原子、分子制造各种设备，如电子线路）、基因工程和策划药[7]方面的专家。很显然，当我还在安静地品啜着伏特加汤力时，生物医学却在忙着为所谓的“情绪神经调节”，研究数量多到令人咋舌的新奇方法，包括经颅磁刺激、中枢神经系统修复、神经电刺激植入。

皮尔斯不但声称“终结所有拥有感知力的生物的痛苦”是一种“道德义务”，而且还非常自信地认为，这就在我们技术能力所及的范围之内。在避开痛苦这个问题上，伊壁鸠鲁给出过他的蓝图，而皮尔斯只不过为我们提供了一个更先进的新蓝图——高科技版的享乐主义——而已，但解决的问题是一样的。

不过，考虑到人类状态的某些局限性，我的确很好奇皮尔斯的计划是否具有可行性。我对纳米科技的全部了解，用一个分子就可以装下，但我倒是读过一点儿关于意识变异状态方面的文化史。

17世纪中期，印度和锡兰的茶叶刚刚登陆英伦时，喝过茶的人写下了热情洋溢的文章，歌颂这种“催眠品”[8]简直让他们欣喜若狂。有些人说喝过之后，连续几日都无法入睡，一杯这样的东西就能让他们兴奋不安、意乱情迷。根据18世纪一位评论家的叙述，由于喝茶很容易习惯成自然，所以没过多久，整个不列颠就养成了对茶的严重依赖。那么，为什么21世纪伦敦的普通女性一天喝五杯茶却看起来很淡定，远远没有达到狂喜的程度呢？因为以前的茶更浓、劲儿更大？

可能性不大。更可能的是，亢奋、恍惚、迷醉的状态总是相对于“正常的”意识观念而言，这个正常既是针对个人，也是针对他身处的文化。几个世纪以来，基本上所有英国人都养成了“茶的意识观念”。这倒不是因为那里每个人都喝茶，而是因为有足够数量的人喝过或者在喝，由此而来的意识观念成了常态。从茶的意识中生发出来的文化影响着日常语言与人际互动，最终变成了成功的社交活动过程的一部分。假如几乎每个人都经常食用致幻蘑菇的话，“致幻蘑菇的意识观念”就会成为我们的常态。如果你在一个以致幻蘑菇为食的社会生活很长一段时间后，就会发现他们的语言和通常理解的指示物，与你家餐桌旁的谈话是明显有区别的。这些吃蘑菇的人讲的是迷幻意识的语言，而且随着时间推移，你也很可能掌握那种意识和语言，而

与你吃不吃蘑菇没有关系。同样，电脑和社交媒体在我们还未完全意识到的情况下，改变了我们文化的观念体系，影响了我们对于正常的注意力持久度和人际亲疏关系的惯常理解。

最终结果就是，后来人们就把茶（或蘑菇、电脑）的意识观念当成了一种正常的意识形态，而不是更高级或优秀的状态。与亢奋的感觉产生反差的是日常的意识；我们感觉到亢奋，唯一的途径是有东西能让你觉得比平时更亢奋。那位伦敦的贵妇要想感觉更欣喜若狂一点儿，就应该试试别的东西，比如，在喝茶的时间来一两杯苏格兰威士忌。但很显然，这只在某段时间内有效，因为一段时间之后，“苏格兰威士忌的意识观念”就会成为她之后的惯常意识。不过值得注意的是，在我的印象中，那些天天都酩酊大醉的人并不见得是特别快乐的家伙。

20世纪60年代时，我的朋友汤姆·卡斯卡特和我曾经玩过LSD（致幻药）。有一次，汤姆突然不再兴高采烈地环顾四周，而是一脸严肃地宣布：“欸，人总是可以更亢奋一点儿的，对吧？”

答案非常令人痛心，那就是——可以，我们总可以更亢奋一些。我们能这么做的原因是，人在某个时刻只能具备一种意识，而不管这个意识是什么，都可以被超过。虽然我们对此也心知肚明，但那些玩过致幻药的人对这一点的体会会更强烈。他们能亲眼看着自己的意识以及与这一意识联系在一起的狂喜感受从一个层面跳到另一个层面上，而这本身就是一种极度令人头晕目眩的意识。事实上，在我们到达这条镜子长廊的尽头之前，大脑的尺寸限制会让我们停留在超验的轨道之上。

现在的关键是，知道我们总可以更亢奋一点儿，是很让人郁闷的一件事。这就意味着，我们永远也无法到达快乐的顶点，因为根本就没有这个点。那边总会有座更高的山。对于一个寻找终极快乐的人来说，这个认识无异于当头棒喝，一切都变得微不足道起来。不过别担心，我们现在坐着的这座山头很快就会成为新的意识常态，而我们的幸福感多多少少也还是原来的老样子。

实验心理学家称其为我们“幸福感的设定值”。他们的研究显示，诱发的快乐对于我们的幸福感并不能产生持久的作用。他们所谓的“享乐跑步机”的论点认为，对于已获得的幸福感层次，我们会不断地去习以为常，所以最后又回到了我们情感底线的那个层次。

这个“设定值”理论既让我感兴趣，又使我迷惑的地方就在这里：如果大家最终都会回归到某种底线情感的话，为什么有些人的底线会比其他人高呢？而且为什么有些文化的底线也要比其他文化高呢？

在不同的社会中，幸福的整体层次显然也不同。欧洲南部的人自我评估的总体幸福感要比欧洲北部的人高出不少。意大利人和希腊人要比德国人和荷兰人更爱笑，而且更能从日常的简单事情中获得快乐，比如享受一顿不慌不忙的午餐，无所事事地坐着闲聊，等等。（这很有可能就是北欧与南欧因欧元问题在经济关系上剑拔弩张的根源所在吧。北边的欧洲人认为南边的欧洲人太懒惰，南边的欧洲人则认为那些北方人根本不懂怎么才能活得幸福。）我曾在罗马教了一个学期的书，当时从报纸上读到过一则调查普通罗马人的一天都被哪些事情所占据的报道，结果发现罗马人花在吃饭、打盹儿、闲扯上的时间要比柏林人多很多。而我最喜欢的一项数据是，普通罗马人每天会腾出一个半小时的时间来听音乐。这恐怕是享乐主义最无与伦比的状态了吧！

不管怎样，皮尔斯也不会接受这个设定值理论。他指出，抑郁的人服用百忧解（Prozac）后，会感到比没服用这种抗抑郁药之前好很多。而且大多数人只要继续服用，就可以保持住这种感觉。还有就是，大多数人都能非常清醒地意识到自己比抑郁的时候改善不少，心中对这种药充满了感激之情。那么，皮尔斯问道：为什么我们不可以都吃药，或者干脆接受神经电刺激植入，让我们一直这么好下去？或者如皮尔斯所言，让我们“感觉比挺好的还要更好一些”？他坚持认为，我们的社会和精神分析学家为愉快感和幸福感设立的基点有些太低了。他写道：“如果我们重新调适自己情绪的标准设定值，那么就可以更成功地落实最大快乐的原则，到时候连边沁的那些狂想都得靠边站。”

但皮尔斯在这里有点儿避重就轻。很大一部分服用百忧解的人需要不断增加剂量才能保证抗抑郁的疗效。那么，这有可能是因为一段时间后，他们用这种药物制造的快乐感的设定值又开始让人感到生活暗淡无光，甚至抑郁了吗？神经电刺激植入会不会也发生同样的情况？皮尔斯并未完整回答幸福的相对性这个问题。

那好，再问一个：随时都感觉很爽的可能性有多真？若要快速回顾一下我这一生中那些最狂热喜悦的时刻，我会把性经历放在首位。但我想让自己的一生变成一个漫长的性高潮吗？哈，我可不这么觉得，而且我也不是从年龄角度考虑这个问题。一辈子的性高潮不但会在一两个月后变成沉重的负担，更有可能变得单调乏味。我肯定会开始怀念那些不太热烈的情感。

但在这一点上，皮尔斯早就替我想好了。他声称，他的计划会解决这个问题，可以把我们的感受调整到某一时刻我们正好想要的程度。那么，当我们正处在某个人工合成出的情绪中时，就可以预先决定下一个合成制造的情绪了。我想，如果要我选，我会先来点儿纵欲狂欢，再来一段至福的小插曲。

不过话说回来，即使皮尔斯这种“感觉很好”的乌托邦真的可能在不久的将来实现，问题也仍然存在，那就是这是个好主意吗？

大多数人不会苟同，因为他们对这种人造状态首先就很反感。他们认为，如果你只是由于受了经颅磁刺激才感到快乐，那就不是真正的快乐。事实上，这正是将大多数人和大部分老鼠区别开来的地方——老鼠们显然不会介意它们的快乐幸福是人为诱导的。在一项被广泛引用的鼠类行为研究中，老鼠会持续不断地按下能刺激它们颅内快感中枢的控制杆，一直到昏死过去为止。而为了保持这种快感不间断，它们甚至可以不吃、不喝、不睡。

但人们在人造快乐这个问题上，态度并不始终如一。举个例子，很多反对人造快乐的人，在一天的漫长劳碌之后，会给自己开个绿灯，喝几杯波旁威士忌“放松一下”。偶尔来点儿镇静剂也可以，或者下午喝杯红牛提提神。但是，经颅磁刺激？想都别想。那东西就是不正常。

在我迄今为止碰到的那些对人为诱导情感的批评中，最具说服力的来自乔治·桑德斯的短篇故事《逃离蜘蛛头》（*Escape from Spiderhead*）。在这个未来主义寓言中，主人公是某项实验的研究对象，该实验通过手术将一个叫“随身滴”的仪器移植到了他的后腰上，然后将可以改变思维和情绪的药物输送到他的体内。在一次实验中，他被安排和一个叫希瑟的女人同处一室。起初，他觉得这个女人很让人倒胃口，可一旦身体里被压进去一种经过精准滴定的爱/性药物之后，他立即就被她迷得神魂颠倒了。希瑟也被下了药，于是两个人干柴烈火地云雨了一番。他确信，希瑟就是自己的完美伴侣、梦中情人。接着，他被人用药物实施了情感戒断，不再对希瑟有丝毫兴趣。随后，又被安排与一个叫瑞秋的女人重复同样的实验，结果他感到这个女人才是他唯一的真爱。男主角这样说道：

在我的脑海中，希瑟的双唇尝起来堪称完美。但很快，它就会被

瑞秋的樱桃小口取代掉，我现在更喜欢这个味道。我心中充满了前所未有的情感，虽然这些情感（我在自己意识的某个地方可以分辨清楚）与我早前和希瑟在一起时的感受一模一样，但此一时彼一时，现在希瑟对我来说就是一具一无是处的躯壳。我想说的是，瑞秋才是我的真爱。

至高无上的爱，找到求之不得的灵魂伴侣时的全然快乐，就这么被降格为一滴滴的药水。一旦实验对象知道这一点以后，即便他拥有的情感再怎么强烈，他都会明白，他的爱终究是毫无意义的。（当然，有些读者可能会认为桑德斯的故事实际上绝妙地批判了那些虽没被下过药，但同样变幻莫测的人的心。）

从内心深处讲，相对于人造现实，我们最终还是更倾向于日常现实。哈佛大学已故哲学家罗伯特·诺齐克曾提出过一个简单的思维实验，名叫“体验机”（Experience Machine），希望判断出我们在选择日常现实还是人造现实这个问题上的站位：

“假设有一架体验机可以提供任何你想要的体验。超级棒的神经心理学家可以刺激你的大脑，使你认为或感觉自己正在写一部伟大的小说，或正在认识新朋友，或读一本有趣的书。但整个过程中，你其实是漂浮在一个水箱里，脑袋上插满了电极。那么你会一辈子都连上这个机器，预设好你的人生体验吗？……当然，你并不知道自己在水箱里，而会觉得一切都在真实发生。……你会连上吗？”

结果，最终大部分参与这个假想情形的人都觉得，自己不想连上机器，因为他们希望真真切切地去做某些事情，而不是仅仅拥有做它们时的“感觉”。人们还是对日常现实有一种起码的忠诚，认为这才是唯一真实的现实。

但皮尔斯对那些人造快乐的反对者没多少耐心。他很愿意指出的是，麻醉剂在19世纪中期开始被用在手术上时，人们也发出过强烈的抗议，认为它很邪恶。有个产科医生就坚决拒绝将“麻醉气体疗法”用在痛苦的分娩上。他写道，分娩之痛“象征的是最令人向往、敬佩和符合传统的生命力”，而麻醉剂并不是生命力的表现；它不自然，所以不正当。皮尔斯的这则逸事，很容易让我们想起人类在面对新方法时那种与生俱来的执拗，但在我看来，却并没有切实回应我们对“真实”的日常现实的偏好。

小说《美丽新世界》（*Brave New World*）启发出的一个观点，可以有力地驳斥皮尔斯的这个美丽新世界。在阿道司·赫胥黎虚构的未来社会中，人们过着幸福无忧的生活，而这些全都要拜一种名为“唆麻”的麻醉药所赐。赫胥黎用辛辣挖苦的笔调写道，这种药“拥有基督教和酒精的一切好处，却没有它们的坏处”。好吧，有一个坏处，那就是服了“唆麻”之后，人会变得呆滞、懒惰和缺乏想象力。批评皮尔斯的人担心，他所谓的普遍享乐主义，造就出来的就是这种社会：从地球的这一头到那一头，一堆又一堆的木头脑袋。

基本上，这种“没有痛苦，就没有收获”的论据是为了保存人类的各种情感（如挫败感、好胜心及焦躁不安），因为它们是发明之母，是进步之母，是人生长远观念之母——比如说，担心全球气候变化或者自然资源耗竭的人生观念。要是这些情感缺席的话，我们还一动不动地坐在这边心满意足、欣喜若狂呢，地球那边早已陷入一片困顿了。

但事实是，情况远比这个复杂。根据很多心理学家的研究，人们越开心，他们的友谊、婚姻、工作表现、健康和收入就会越令人满意。简言之就是，没有痛苦，但收获更多。

经年悲观成瘾的哲学家亚瑟·叔本华为我们提供了“没有痛苦”这个问题的另一个观点。他信奉的是一种类似“没有痛苦，会更痛苦”的情形。叔本华认为，像皮尔斯所述的这种心满意足的世界，最终只会让我们变得比以前还绝望。他在《悲观主义研究》（*Studies in Pessimism*）一书中写道：“如果世界是一个奢华、舒适的天堂，土地上流淌着牛奶与蜜，每个王子都可以毫不费力地获得公主的芳心，那么人要么会无聊死，要么会把自己吊死。”

或许在皮尔斯这种感觉良好的乌托邦中，某种深具存在主义的东西真的危在旦夕。大概我们还需要忍受一些痛苦，才能成为真正的人吧——比如，意识到我们终有一死的那种痛苦，意识到我们的局限性和失败都在所难免的痛苦，意识到存在本身的诸多神秘之处的痛苦。没有了这类意识，我们就是些傻呵呵的动物，而我们的生命在存在主义的层面也将会空无一物。不过话又说回来，要是我们时时刻刻都感觉阳光灿烂的话，谁还在乎存在主义的那些玩意儿。

有时候，皮尔斯那种人类能幸福美满的论点，看起来就像是享乐主义吃错了药，让人觉得他更多憧憬的是一个疯狂的幻想世界，而在那个世界里，我们都已不再是真真正正的人类。不过，也恰恰因为这一点，我才认为这位年轻的哲学家简直卓尔不群。因为在我知道的哲学家中，还没有哪一位能像皮尔斯这样，迫使我们思考享乐主义的根

基——难道我们生命中想要拥有的，就只有快乐吗？

对任何人生哲学而言，这恐怕都差不多算是首要问题了。

#04

“生活摇荡如钟摆，于痛苦与无聊间徘徊。”

——亚瑟·叔本华
（1788—1860），德国哲学家

#形而上学者、伦理学家

好吧，我交代：我的确隔三岔五就渴望好好地悲观一次，尤其是在生活里要面对点儿小灾小难的时候。当自己遇上啥糟糕事了，只要想想生活对每个人而言其实都挺烂的，心里就会有种麻木不仁的慰藉感。在这种时候，还有谁比忧郁先生叔本华更适合请教的。我记不清到底是什么时候把这句话抄到笔记本里的，不过我敢打赌，肯定是在某个情绪低到谷底的时期。

虽然有点儿难以置信，不过叔本华本人却被认为是个享乐主义者。因为他主张幸福才是生活的终极目标，只不过他觉得要达到这个目标基本上比登天还难。同伊壁鸠鲁一样，他将幸福与快乐定义为恐惧和痛苦的缺席。而且一如伊壁鸠鲁，叔本华也相信，降低我们的期待才是消除忧郁感的不二法门。这位德国哲学家直白地讲道：“不想太过悲惨的话，最保险的方法就是不要期望能很开心。”真是大爱“太过悲惨”这几个字，叔本华都不屑于采用伊壁鸠鲁所说的“不高兴”一词。

从这儿开始，叔本华的哲学开始一路下坡，还是很陡的那种。在他的皇皇巨著《作为意志与表象的世界》（*The World as Will and Representation*）中，叔本华写道：“生命的短暂常常被人哀叹，却可能是生命中最好的部分。”在《存在的虚无》（*The Vanity of Existence*）一文中，他又写道：“人的生命一定是某种错误。这一点的

真实性足够明显了，因为我们只需要记住，人是欲望与需求的综合体，极难被满足；而且即便被满足了，他能得到的也只是一种无痛苦的状态……这就直接证明了存在本身是毫无价值的。”当然，这之后就是他那令人超级沮丧的“钟摆”名言了，咱们都晓得的。

在他充满失败与孤独——没人买他的书，也没有大学请他当老师——的成年生活中，叔本华偶然读到了婆罗门（印度）典籍《奥义书》（*Upanishads*）最早的西方译本。尽管这种东方哲学在骨子里会更积极一些，但在那充满神秘/玄学的文字中，他还是为自己的哲学找到了深深的共鸣。《奥义书》认为，人只有变得超脱与顺从，才能体验到平和接受生活的感觉。而叔本华在人生晚期逐渐开始吸纳的，正是这种态度。

在这段最后的时期里，他写道：“Oupenk' hat[9]（受佛教启发的印度教经文）一直是我生命的慰藉，直到我死去。”对叔本华来说，承认自己感受到某种程度的慰藉，基本上就跟别人喊出“哇靠”差不多。

这些东方的文字似乎极大地改变了叔本华的人生，不过有点儿反讽的是，这种改变的方式却非常单调平凡。六十多岁时，他出版了一本名为《附录与补遗》（*Parerga and Paralipomena*）的书，书里大部分都是炒他那些悲观哲学的冷饭，不过也有很大一块是些朗朗上口的警句。比如，“很多时候，只有失去之后，才懂得事物的价值”，以及“每天都是一段小生命，每日醒来起身是一次小出生，每个新鲜的早晨是一次小青春，每晚休息睡去是一次小死亡”，还有“荣光虽不必赢取，但必不能遗失”。

呵，一堆陈词滥调吧，但是许多人还觉得这些话就跟伊壁鸠鲁的格言一样说得挺好，让人着迷。不过要谈到叔本华作为一个写作者的发展历程，《附录与补遗》那种一句话概念的格式，很大程度上要得益于他读过的那些东方宗教典籍，尤其是《大梵经》（*Brahma Sutras*），也就是吠檀多/印度教那些通俗易懂的警句。

《附录与补遗》成了当仁不让的畅销书，霎时，忧郁先生成了全城景仰之人，妖艳动人的女子、辉煌富丽的派对与读者来信蜂拥而至，他那种悲观的享乐主义终于找到了自己的听众。人们在他这种狂飙突进运动[10]中发现了一种近乎可怕的浪漫，而且最吸引人的地方是，你在去柏林那家时髦的鲍尔咖啡馆的路上，就可以读完那些朗朗上口的简短句子。

20世纪的哲学家伯特兰·罗素一般被认为是个非常大度的人，但他却把叔本华评价为一个极品伪君子。罗素写道："他一直都在高级餐馆大快朵颐；还有不少肉欲多于激情的风流韵事；他非常喜欢与人争辩，还极端贪婪……所以很令人难以置信的是，这样一个深信禁欲与克制的人，却从来没有在实践当中哪怕表现出一点儿他那些所谓的信念。"

罗素这么写，其实有借个人好恶攻击叔本华哲学之嫌。但话说回来，叔本华的哲学实质上是一种对待生活的态度，而这种态度又可以被理解为一种心理现象。悲观是人的一种感受，会影响人们观察事物的方式。这种感受或许促成了哲学的诞生，但说到底，无论是感受还是哲学，都无法被证明。如果让现代心理学家去分析叔本华的生活，他们看到的会是一个自卑问题很严重的人在一鸣惊人之后，克服了抑郁，成了一个派对动物。我理解罗素的出发点，因为重生后的派对动物叔本华干的那些事情，让我也很难去严肃地对待他那种悲惨的厌世之感。

我这辈子无论在什么时候，无论因为什么事，都从未把叔本华的悲观主义长期留在心里。即便在最惨淡的时刻，也总有东西会带着希望出现，让我重新振作起来——都是一些日常小事，但总能出人意料地让我重燃生活的欲望。

在伍迪·艾伦的电影《汉娜姐妹》（*Hannah and Her Sisters*）的结尾处，米奇这个角色（由艾伦饰演）发表了一段长长的独白，讲的是在人生的某个时段里，由于被叔本华的悲观主义过分左右，他曾尝试自杀。自杀未遂后，他跑到纽约的大街上轧马路，一时兴起钻进了一家电影院，里面正在放马克斯兄弟的《鸭羹》（*Duck Soup*）。米奇回忆道：

我就是需要一点儿时间来整理一下思绪，让脑子恢复逻辑，把看世界的角度重新放在合理的位置上。我上到楼上的阳台，然后坐下来。你知道吧，那部电影我从小到大已经看了很多遍，一直都很喜欢。我看着银幕中的那些人，又开始被电影吸引了。然后我就想，你怎么会想要自杀？这难道不是很愚蠢的行为吗？对吧，看看那些银幕里的人，他们真的很好笑。而且，即便最糟糕的事情发生了，又怎样。

即便没有上帝又怎样，你只能在这人世走一遭，仅此而已。是吧，所以难道你不想经历一下吗？……然后，我放松地躺到了椅子

上，开始真正地享受现在的我。

米奇/艾伦的顿悟，让我想起了奥斯卡·王尔德那句精辟至极的话：“我们都生活在阴沟里，但仍有人在仰望星空。”

#05

“真正严肃的哲学问题只有一个，那就是自杀。判断生命是否值得继续，就相当于回答哲学的根本问题。其他一切——诸如世界是不是三维的、精神有九种还是十二种范畴——都要位列其后。”

——阿尔贝·加缪
（1913—1960），法国哲学家

#存在主义者

抱歉我先在沙发上躺一会儿，因为我从来都没办法坐着读加缪的这段宣言。事实上，我把这段话抄到笔记本里时，正躺在一条幽暗绝望的阴沟里，放眼望去，连一颗星星都没有。不过直至今天，我都仍然相信加缪的训诫是完全正确且至关紧要的。

如果哲学的根本问题是“生命的意义是什么”，那我们就必须解决个体生命是否值得继续的问题——答案就隐藏在其中。（那些发自内心相信哲学的根本问题是思维到底有九种还是十二种范畴的人，可以不必往下读了。）

加缪这个观点的威力始于一个事实，那就是在这个世界的生物当中，只有人类拥有思索和清醒地做出自杀决定的能力。对那些认为鲑鱼冒着千难万险洄游至产卵地也是自杀的吹毛求疵之人，我只能回答，我敢肯定鲑鱼这么孤注一掷，绝没有经过深刻的哲学思考。而一个人若是神志清醒、活动自如，而且还算有随机应变能力的话，就可以自由地决定自杀，然后照做。

我们大多数人并没有真正思考过这种可能性。理智上，我们知道自杀是一种选择，却很可能从未真正想过，不会坐在一个灯光晦暗的

房间里，全身心投入到这个问题中去。那太可怕了。

在继续往下说之前，有一点需要郑重指出，那就是加缪忽略了自杀问题的心理学角度，即一个患有精神疾病的人内心可能承受了巨大的痛苦，以至于自杀成了唯一的出路、唯一的解脱。而多数心理医生会说，这类人其实有别种选择，如药物和精神疗法。更值得注意的是，他们会说有自杀倾向的人本质上就不是理智的——任何自杀之人的行为都是非理性的。当然，加缪会说，诚挚地思索自杀问题就是极端理性的行为。

我认识一位父亲，他的大女儿在二十几岁时自杀了。很长一段时间里，这个女孩都刻意与社会隔绝，大多数时候都自己一个人待在树林里。她的家人和朋友非常担心，求她去看看心理医生，但是她对旁人的关切置若罔闻。她也没有留下遗言解释自己为什么要自杀。很多人都因她的离世而悲痛万分。

她父亲伤心欲绝，离家出走了好几年时间。直到回来之后，他才看起来差不多接受了现实。他对一位朋友说："我不光希望她还活着，更希望她能找到一个活着的理由。"这位父亲勇敢而又深刻地找到了这出悲剧的根源。

于我而言，对一个人思考自杀最决然和恐怖的描述，来自格雷厄姆·格林[11]那篇令人拍案的私人化散文——《墙角壁橱里的左轮手枪》（*The Revolver in the Corner Cupboard*）。

由于饱受难以缓和的空虚感困扰，少年时代的格林曾偷偷拿着哥哥的手枪，跑到伯克翰斯德的公共林地里玩俄罗斯轮盘[12]：他先装入一颗子弹，再转一下枪膛，然后把枪对准脑袋，扣下扳机。当只有一声咔嚓时（他每次玩都有），他会感到一种难以抑制的快感，"就像一盏灯突然点亮了……我感到人生充满了无限可能"。

加缪当然不会建议玩俄罗斯轮盘，一个原因是，这种行为最终把是否继续活着这个重要的存在主义问题，交到命运的手中。但是，格林的行为仍以一种戏剧化的方式展示了为什么直面自杀可以让人找到活着的终极理由，且不论这个理由到底是什么。一个人一旦决然地明白了生存与否是自己的选择之后，就会到达要么有理由活着要么没有的关口。模棱两可结束了，选择继续活着——选择生命——就成了创造自己生命意义的前奏。我们选择继续活着是有理由的，即便这个理由没有多明确具体，仅仅是"我不想死"而已。

当加缪在《局外人》（*The Stranger*）[13]中写下"如果你一直在

寻找生命的意义，那你就永远没有活过”这句话时，从另一个角度表明了同一个观点：人生的意义不能靠我们去找，而是要靠我们来创造。只有通过沉思自杀，我们才能彻底见证自己创造的意义。

#06

“我的第一个自由意志行动将会是相信自由意志。”

——威廉·詹姆斯
（1842—1910），美国哲学家

#实用主义者

当然，在我选择生命的意义之前，最好先问问自己是否拥有自由和独立的意志来这么做。

如果说伊壁鸠鲁是“金句小王子”，威廉·詹姆斯就是“金句CEO”。在我所知晓的有关自由意志信仰的讨论中，詹姆斯用上面这句话给出了最为简洁和有效的论断。

从亚里士多德时代开始，自由意志与决定论的争吵便甚嚣尘上，但最近脑科学界很多尖端前沿的新发现据说帮助决定论者在争论中逐渐占了上风。因为脑电图显示，我们的头颅里有数量惊人的因果关系在发生，连决策行为也不例外。这些科学家声称，我们所谓的自由做决定，其实就是弹来蹦去的原子们在毫无章法地随机运动而已。

这绝对值得我好好想一想，不过在想之前我要先暂停一下，讲讲有史以来我最爱的哲学新闻头条：《邓普顿砸重金贬斥哲学》。

这则新闻讲的是邓普顿基金会（Templeton Foundation）悬赏440万美元，征集自由意志问题的终极答案。应征者佛罗里达州州立大学哲学系和该系学科带头人阿尔弗雷德·密尔眼都没眨，就接受了这笔经费。毋庸讳言的是，无论哪里的哲学系都从来没被赞助过这么多

钱。研究“为什么会有事物存在而不是什么都没有”这种哲学问题时，人们连几千块钱都不肯吐出来，那为什么佛州州立大学的天降横财会被认为是贬低哲学的工具呢？

追踪钱的来源就可以了。邓普顿基金会的CEO、亿万富翁约翰·邓普顿是个原教旨主义基督徒，曾捐给加利福尼亚大学500万美元，资助其研究濒死体验对来生的可能性会造成什么影响。即使在不是哲学家的人看来，邓普顿先生也似乎是在花钱证实自己最深切的信仰，基本上类似于生产抗抑郁药帕罗西汀（Paxil）的制药业巨头葛兰素史克捐给某大学实验室120万美元来研究治疗抑郁的有效方法。（事实上，葛兰素史克真这么做了，实验结果得出的结论是，帕罗西汀这类药确实有效。）

我禁不住好奇，邓普顿先生认为自己的钱买来的是什么？难道他觉得某位哲学家或者脑科学家能找出严丝合缝的理由证明来世存在，那来世就一定存在，然后他就可以安心离开这个世界了？虽然可以料到学术人士会被报酬多少而左右，但邓普顿先生对学术界如此信任，还是叫人动容。

不过，为什么邓普顿要在这个时候砸重金，加入自由意志和决定论的争吵当中呢？

毫无疑问，是因为目前脑科学决定论者风头正劲，如果他们所言不虚，那就会给道德责任问题带来一系列骇人的后果。如果人并没有自由意志，那为什么要为他所做的坏事承担责任呢？都是那些弹来蹦去的原子指使他干的啊。这种可能性尤其令邓普顿先生这样虔诚的基督徒感到心惊肉跳。决定论会对罪孽和救赎的概念造成何种影响？此外，脑科学家的论据中还含蓄地表示，宇宙中的一切都可以被简化为物质，精神可以被简化为脑细胞的活动，这就意味着最终只有脑细胞才是真实存在的。在哲学层面上，哲学科学家是一元论者——他们拒绝了那些既相信物质也相信非物质（如精神和不朽灵魂）的人们所持的二元论观点。但邓普顿先生的心愿清单上，是肯定没有一元论的。

插播完了赞助商的广告，现在我们再回到自由意志与决定论的争论上来吧，因为这会影响到那些准备肩负起存在主义者的重任，执意要去创造自己人生意义的人。

威廉·詹姆斯这种眼里不揉沙子的实用主义，一直都对我有一种吸引力。他的目标是要让哲学关切到真实的生活，例如自由意志这个问

题，就被他用自己一贯的敏锐处理得非常巧妙："我的第一个自由意志行动将会是相信自由意志。"

在此，他想要强调的重点是，世界上并没有什么客观和科学的方法，可以证明自由意志的存在。即便使用X光机（X光被发现时，詹姆斯仍在世），你也肯定看不到它。因此，接受自由意志的存在，就相当于接受了一种信仰，那是某种我们可以选择相信的东西。而此处隐藏的，就是詹姆斯的那个小玩笑：选择相信任何事情都是意志造成的；没有意志，选择也不存在。事实上，你怎么可能"选择"不相信自由意志？要是这样的话，一定是有什么决定因素迫使你做出了选择。所以，詹姆斯关于自由意志的宣言中，包含了某种十分奇妙的迂回圆满。通过做选择这种行为，他事实上已经接受了自由意志的观点，而在此处，他所做的选择又恰好是相信自由意志的存在。

詹姆斯这个决定中的实用主义部分就是，相信自由意志是本能的感受。这对于有知觉的人类而言，具有至关重要的意义，是作为"我"的基本要素。不过，要是我们察觉到相信不可控的力量决定着我们的行动会对我们更有利或让我们更心安，我们就会立即改口，抬出"是魔鬼指使我干的"那套来。"陪审团的女士们、先生们，当你们给我下判决的时候，请回想一下我童年曾遭受巨大创伤的事实——是我的教养逼我这么做的。"还有一个是我最喜欢的"奶油蛋糕抗辩"——是我吃下的奶油蛋糕里的那些糖分让我扣动了扳机，出自旧金山的一起真实的谋杀案庭审。

我很好奇，如果一个人觉得他的每个选择都是命中注定的，那他的行为会有所不同吗？他该怎么做才能让注定的事情发生？而且，到底是谁在决定让事情以哪种方式发生呢？以这种方式度过一天，似乎都不现实或令人满意，更别说一辈子都这样了。

但威廉·詹姆斯可不是一个天真的哲学家，完全满足于他的实用主义主张，认为只要视自由意志存在就行了（我恰恰相反，对此毫无异议）。多年以后在哈佛大学神学院对学生发表演讲时，詹姆斯以一种令人兴奋、极富想象力的方式——也是我最喜欢的哲学方法、思维实验——探索了自由意志的问题。

他先问道："当我说，演讲完后选择走哪条路回家是一个极为模糊的概率事件，我想表达什么意思呢？……意思就是（我脑子里想到的选择是）神学路和牛津街，但是我只能选一条，随便哪一条都行。"

然后，他就开始异想天开的思维实验了：

“想象一下，我先走的是神学路，然后假设主宰宇宙的力量倾其所能，彻底销毁了十分钟时间，让我回到了这个大厅的门前，就像我第一次做选择前那样。再想象，其他一切都不变，但我这次做了一个不同的选择，要穿过牛津街。你们是被动的观察者，在一边旁观，看到的是两个平行宇宙——在其中一个宇宙里我走的是神学路，另一个我走的是牛津街。现在，如果你是决定论者的话，你会认为这两个宇宙中的一个不可能来自永恒：你认为它不可能，是因为其中包含了一种固有的不合理性或偶然性。但是，如果观察这两个宇宙，你能说出哪个是不可能和偶然的吗？我怀疑，即便是你们当中最坚定的决定论者，也无法在这一点上讲出个所以然来。换句话说就是，任意一个宇宙——事实既成、无法更改之后——在我们的观察和理解中，都和另一个一样合理。”

这个主张不太好理解，不过可是个好东西。

#07

“存在先于本质。”

——让-保罗·萨特
（1905—1980），法国哲学家

#存在主义者

第一次读到萨特和他的存在主义同好阿尔贝·加缪的东西后，我便心醉神迷了。这可是关于人生、关于寻找意义、关于自身行为方式的哲学。诚然，其中有些内容是很抽象，让人迷糊［有个学生跟我说，他试着读了一下萨特的《存在与虚无》（*Being and Nothingness*），可读到“虚无”两个字的时候，眼睛就直了］，但这不正是我一直以来寻找的那种哲学吗？

如果来场大比拼，用最短的话概括一整套哲学立场，萨特上面的这六个字肯定会赢——或者至少可以与乔治·贝克莱的“存在即被感知”（Esse est percipi）打成平手。当代存在主义的基础就是建立在萨特那句话上的。

而他所说的，就是人不同于物品——比如我的烤面包机——不能用他的特性来定义。烤面包机被制造出来是为了烤面包，烤面包的能力就是它的目的和本质。但是，我们人类可以创造和改变自己最根本的特性和目的，所以说人拥有某种无法更改的、决定性的本质是说不通的。首先，我们存在；然后，我们创造自己。而我的烤面包机想做也做不到这一点。

当然，萨特并不是在说我们可以自己创造我们的身体特性。我没办法让自己变高，也不能让自己在摩洛哥出生。但那些重要的东西，

那些本质上让我成为一个独立个人的特质——比如，我希望怎么生活，我要用有限的生命来做些什么，我愿意为什么献出生命——是由我来决定的。它们是人人都可争取的，我也有份儿。

萨特和他那些一起喝咖啡的存在主义小伙伴——加缪和西蒙娜·德·波伏娃，用一种威廉·詹姆斯式的方法解决掉了自由意志与决定论的难题：他们的第一个自由意志行动就是宣布存在先于本质。

现在，我们言归正传。萨特描述的，并不仅仅是指这个潜质是人类独有的，而且是在规诫我们要张开双臂拥抱它，以及对由此我们会成为哪种人负起责任来。如果我们抬脚逃开人的这种能力，就等于抛弃了我们的本质存在，让自己成了一件普通物品。

萨特列出来的那些我们无意间将自己变成物品的各种行为——那些好像在表明本质先于存在的行为——让人不寒而栗。我们双肩一耸，说几句话，就把创造自己的责任推得一干二净了："我就是这样的人"，"我抽烟是因为我有成瘾性人格——我就是这种人"，或者"我信仰的是亚伯拉罕的神[14]，因为我妈是这么跟我说的——我的成长方式就是这样的"。另一种逃避的方式是，将我们的本质天性等同于某个已被预先设定好的角色身份。比如，某位妻子会说："我是别人的妻子，这就是我的身份。"当然，我们选择"妻子"的身份，是完全真实的，但要是我们认为自己已经预先被这身份决定好了——这就是我们无法更改的本质天性——我们就把自己变成了一个物品。

根据萨特所言，由于犹太——基督教的教条说，我们一出生上帝就决定了我们的本质，这是上帝的特权，所以历史地来看，我们倾向于将自己视为某种物品。不然，认为我们可以决定自己的特质，就成了一种亵渎和不敬。但是，我们一直在逃避创造自己这一责任的主因，还是那么做太可怕了：如果我是自己命运的主人，结果我的命却不怎么好的话，就谁都不能怪，只能怪自己了。

归根结底，这个存在主义概念比任何其他生活哲学都更能引起我的共鸣。生命的意义不是找到的，而是自己创造的，这种观点颇合我心意。事实上，它似乎还是绝对不可或缺的。

#08

“从存在中收获最大成果和快乐的秘诀就是：过危险的生活！”

——弗里德里希·尼采
（1844—1900），德国哲学家

#语言学家、哲学家、社会批评家

正当我还沉浸于存在主义自由的欣喜当中时，一位大学友人给了我一本尼采的《查拉图斯特拉如是说》（*Thus Spake Zarathustra*）。她是想以这种方式告诉我：“你还是再好好想想吧，小子。”

尼采认同是我们创造了自己的人生这个观点，却坚持并非所有选择的人生意义都是被平等创造出来的，有些意义从内在上就要比其他的好一些——好出一个关键数量级。在读尼采之前，我一直觉得，如果把一切都考虑进来的话，悠闲逍遥的生活可能会让我感到最快乐。没啥大起大落，全是简单的快乐——低调的美式伊壁鸠鲁主义。所以，我或许应该以家乡那个不错的家伙弗兰克·巴斯比为榜样，来设计我的人生。巴斯比是个快乐、慷慨的人，也是个很棒的父亲和丈夫，做着自己喜欢的工作，还是志愿者消防队里一位颇受爱戴的成员。我觉得这生活听着很不错。毕竟，我的生活最后还得由我来创造，对吧？

别急着下结论，尼采说道。我们中的有些人，有能力去过一种超乎寻常的生活，我们有责任去追求它，全面参与到他所谓的“肯定生命”中去。

或许巴斯比满足于按照既定的宗教、社会原则和规范，简单舒服地度过人生。但尼采却认为，巴斯比是个懦夫，所以才选择这种人

生。事实上尼采说的是，巴斯比根本就没有选择他的人生，而是接受了社会给他写好的剧本后，按部就班地生活而已。他无法摆脱自己的“羊群效应”，因为他首先就没有真正意识到自己是羊群的一分子。巴斯比无法诚实地面对自己和内心的感受。结果就是，他从来都没有彻底地活着——他从来没有真正地活过。

那么，我真的还想像巴斯比一样度过我的一生吗？

弗里德里希·尼采的文章、著作和格言涉及范围甚广，而这些领域中又有很大一部分被追随他的哲学家和心理学家们做出过各种各样的解读。但是，在人应该如何活着这个问题上，尼采却毫不含糊地支持“做真实的自己”这种激进的观念。

首先，一个有志于达成这种个人真实的人，不能再靠那些所谓超越生命的事物——如神或者灵魂——来解读自己，而是要把它们抛到一边。人存在于这个世界中，因此这里一定是他的出发点。对他而言，远离自己的心理和智力遗产将会是一场持久的挣扎，一种一直潜伏的危险。

但是，勇敢的人们寻找的这个真实自我的性质是什么呢？尼采相信，人们在内心深处发现的，不会是什么美好的东西。他写道，如果我坚持不懈的话，会在自己的内心深处发现“疯子”“没道德的人”“小丑”和“罪犯”。直到那时，我才会最终收获一点儿有价值的东西。然后，我就准备好让我真正的本质变成现实了，而这个现实看起来和弗兰克·巴斯比的没有任何共同点。

当代哲学家托马斯·内格尔用一句话言简意赅地阐明了尼采的可替代选择：“关键在于……一个人要面对自己所有错综复杂的状态去生活，而这些状态比那些八面玲珑地游走在世间的文明人所知晓的要更黑暗，更矛盾，更像是冲动与激情、残忍与欣喜和疯狂间的一场混战。”

是啊，这听起来绝对像一种危险的生活方式。

20世纪六七十年代时，那种寻找真我并将它完完全全表达出来的观念蔚为风尚。为了追求这个目标，我们很多人接受了精神分析或群体治疗，修炼冥想静坐，参与马拉松式的谈话，试图拆穿抛弃一切阴

谋诡计、痴心妄想和互相欺瞒的鬼话屁话。不少爱情和友情在此过程中土崩瓦解的情景，依然历历在目。

致幻药先驱和这一时期灵修大师界的领军人物蒂莫西·利里曾告诫我们，要“打开心扉，自问心源，脱离尘世”。他的信息显然带有尼采的况味，正如他在引导冥想“如何操控你的大脑”中所讲的：“纵观人类历史，我们这个物种在面对诸如我们不知道自己是谁，也不知道在这个混乱的大洋中会漂向何处等令人恐惧害怕的事实时，都是权威——政治、宗教、教育权威——在竭力安抚我们，给予我们秩序、规则、管理和传达——在我们的脑海中形成——他们对现实的看法。为自己思考，就必须质疑权威，学会如何将自己置身于一种脆弱的开放思维和混乱、迷惑的脆弱性状态中，让自己学习领会一些东西。”

我们中的很多人都认定，我们的“真我”被因循守旧的社会扼杀掉了。于是我们辞职的辞职，退学的退学，选择了上路。我们发觉，自己内心深处最想要的，是自由的灵魂，对谁都不用负责。我们随心所欲地行事，不管这欲是疯狂的还是不道德的、可耻的甚或犯罪的。有些人的牛仔裤口袋里还插着一本破破烂烂的《查拉图斯特拉如是说》。

那些年里，我笨拙地横跨在墨守成规和不守成规的世界中间。我会用几年时间老老实实挣点儿钱，然后跑到某个未知的地方待上很久。有段时期，我曾白天在一个电视游戏节目打工赚钱，晚上和周末则“别有所求”。这种“混搭”并不容易，不过也有欢乐的时刻。某个周一，我到《摘星游戏秀》（*Reach for the Stars*）办公室的时候，还有残留的LSD在我的神经系统里优哉游哉。我在这个节目的职责是想出各种滑稽动作让参赛选手表演，比如，把一条五十码的紧身短裤穿在你的裤子上，然后给你三十秒时间，把十个气球塞到短裤里，但是不能把它们弄破。那个周一的早上，我在办公室真是思如泉涌，效率奇高。

虽然试着平衡这两种生活方式经常会让我表现得像个伪君子，但它也有个好处：让我从别的角度理解了我正目睹发生的一种新的墨守成规——“嬉皮士”的盲从。

有一天，我正往地铁走，准备去《摘星游戏秀》，有个同龄人过来跟我搭讪。我当时穿着丝光黄斜纹工作裤和格子衬衫，他则是一整套嬉皮士“皇袍”加身——磨破了的喇叭裤、扎染的T恤，头上绑着色彩斑斓的头带，里面还插着一根长长的羽毛。我十分欣赏他这一身打扮——看起来很喜兴、大胆。他对我说：“给我一美元吧，兄弟！”我不太想给他一美元，就没给。结果他朝我趾高气扬地怒视一眼后，咬

牙切齿地说："完全不出我所料——你这人真不入流。"

或许他说得对，我真的不入流，但这又让我突然意识到，在顺从了嬉皮士那种要么"不入流"，要么"入流"的二元伦理道德观之后，这个人和50年代那些郊区人士一样成了墨守成规的人。他把自己视为"入流"的那一伙人，而我则是"不入流"的圈外人。这跟高中生活如出一辙，只不过这个圈里的人穿的不是校足球队队服，而是一件扎染的T恤。

最终，我们中的很多人，无论是潮还是不太潮，都在不经意间停止了与仍在内心涌动的那些矛盾做挣扎。就像巴斯比一样，我们逐渐开始安于现状，接受我们"赞爆了"的新生活。

或许对某些人来说，有严厉的警察、不满的父母在，生活仍然充满了危险，但我们又对内心不一致与存在主义恐惧的危险避之不及。一个真正的尼采主义者，会直面生活中每一个这样的时刻。比如，很少见嬉皮士会承认，他内心中的某个部分——很微小的一部分——其实很愿意和一妻二子一条狗舒舒服服地过日子。

在同一时期，"自我实现"成了心理诊疗的家庭作坊。独树一帜的心理学家亚伯拉罕·马斯洛[15]写道："自我完善的欲望，就是越来越成为自己，实现一个人所能达至的一切的欲望。"他相信，"自我实现"应该成为所有心理诊疗的终极目标。尼采给过一种危险但真实的生活开出的处方，现在已经转换成一种让人自我感觉良好、过得快活的方法。

必须承认的是，在过去几十年中，我似乎并没有什么把内心最深处的自己搜刮出来的兴趣。因为一段时间之后，这个追求就开始变得徒劳无功起来。我总是刚找出一个自我来，就发现下面还藏着另一个——层层叠叠的自我探不到底。或者，用我一个朋友的俏皮话讲就是，"原来我们从里到外都肤浅"。

我知道尼采肯定会劝我面对现实，继续和这无穷无尽往后退的内心矛盾做斗争，但事到如今，我却更愿意花时间与我变成的那个人握手言和，不管他是变好还是变坏了。到末了，与其孜孜以求变成"超人"（ubermensch），我更愿意好好做个"人"。我选择的是伊壁鸠鲁的花园[16]里那种安静宁和的享乐主义。这么说的话，我大概和弗兰克·巴斯比很像吧。

#09

“大自然以其惯常的善意，注定了人直到完全失去了活着的理由之时，才懂得该如何生活；直到无力再享受鲜活的快乐之时，才找到生活的乐趣所在。”

——贾科莫·莱奥帕尔迪
（1798—1837），意大利诗人、哲学家

#悲观主义者

要是发现亚里斯提卜的享乐主义才是正道，但我已经老到无福消受了，怎么办？这想法太可怕了！还是19世纪早期意大利著名诗人和哲学家贾科莫·莱奥帕尔迪很有种，直接用他那惯常的冷酷无情，戳破了这“人艰不拆”的窘境。这句话是我最近才偶然看到的——换言之就是，即使我想亡羊补牢，也为时已晚了。不过在刹那的自虐中，我还是把它抄了下来。

虽然莱奥帕尔迪出身高贵，且接受过天主教保守派牧师的私人辅导，却转变成了虚无主义和悲观主义的权威代表。在他看来，生活就是无休无止的失望。莱奥帕尔迪的哲学用一句老话概括起来就是：“没有最糟，只有更糟。”

他眼中的生活，就像某句俄罗斯古老诅咒的大结局。比如，“你会在人行道上看到一块钱，但关节炎太严重，你根本弯不下腰来捡”，或者我最喜欢的一句，“愿他们每年都能对你下一千个新的诅咒”。

这个意大利人认为，生活就是个大大的笑话：我们被赋予的生活充满希望，但收获的却是一个接一个的失望。呵呵。

哲学的悲观主义，并不单单是一种对生活的沮丧态度，而是对进步这个概念的驳斥。它责备的是西方那种热烈追求一个更完美世界的风气，是那些推动社会和政治运动的意识形态，更不用说我们尝试过的那些自我提升的策略。不管我们是否情愿，这个充满了暗门的世界都会随意将我们扔进沮丧和绝望的陷阱，所以致力于追求进步就是个玩笑，而且还是个很变态的玩笑。更甚的是，哲学悲观主义还朝那种因信仰仁慈、善意的神而产生的乐观主义胡乱开了几枪。

可是，莱奥帕尔迪这个悲观主义者身上，又有一种出人意料的乐观。只有当我们全然承认生活注定会是一场恒久的失望后，才可以好好笑它一笑，最终使我们变得无拘无束起来。这时，那种令人感到啼笑皆非、苦乐参半的乐趣才会开始出现。他的这种视界，十分类似于20世纪60年代那首存在虚无主义的流行颂歌——《一切不过如此吗？》（*Is That All There Is?*）。在这首歌中，佩吉·李唱道："如若一切不过如此，朋友们，我们就继续跳舞吧/拿出美酒来，让我们一醉方休。"

莱奥帕尔迪写道："就像那些视死如归的人一样，有勇气嘲笑的人才是世界的主人。"在他那本《实用哲学手册》（*Manual of Practical Philosophy*）中，他还涮了一把对幸福的追求："如果你找的只是快乐，那你永远也找不到。你能感受到的只是noia（意大利语'无聊'的意思，这里指存在主义的无聊），或更多的是厌恶。要想在任何行为或活动中感到快乐，你追求的就必须是快乐之外的其他目标。"

换句话说就是，追求幸福注定是死路一条，但如果你放弃这种追求的话，也许会活得更狂野自在一些。

莱奥帕尔迪那句直到老得没力气享受快乐时快乐才会出现的话，着实戳到了我这老家伙的痛处。是的，莱奥帕尔迪先生，很多"鲜活的快乐"的确随着似水年华付诸东流了。歌声从未像现在这样甜过，可是却越来越难于听清。这不是比喻，而是事实。不过，偶尔在夜深人静的时刻，我和妻子躺在起居室的沙发上，听雅克·布雷尔用我这微弱的听力刚能听到的音量，唱起他那美到让人心痛的《别离开我》（*Ne Me Quitte Pas*）时，我常常会觉得自己已经找到了某种心灵的宁静，而这种宁静胜过所有那些鲜活的快乐。

不过，我必须承认的是，其他时候我会禁不住去想：要是我在自己各种感官还很敏锐的时候，挑战了享乐主义的界限，会怎样？我这唯一的人生会变得更丰富一点儿吗？

这类想法只能让人悔之莫及。在这一点上，我完全同意伍迪·艾伦

说的："我人生唯一后悔的是，我不是别人。"

#10

“头脑里的货，至少和身体里的货同等重要。”

——伯特兰·罗素
（1872—1970），英国哲学家

#逻辑学家、人道主义者

多谢啦，伯哥，我现在正需要这个呢。人到了生命的这一头时，总是很容易忽略那些这头才独有的快乐，而其中之一当然就是沉静安宁、不慌不忙的思考。因此，我虽然最近才看到这句话，但还是立即把它放进了“金句”笔记本里。

罗素的表达方式总是让我很受用，充满了牛津剑桥式的英国腔，但又混杂着许多平头百姓的调调。比如“货”这个词，那不就是你在本地小商店里看到的东西吗？

罗素用这句话，将自己和一长串哲学家摆到了同一阵线上，相信思考能为我们提供人生最大的快乐。18世纪的社会哲学家约翰·斯图尔特·穆勒提出最大幸福的原则是功利主义的基本原则时，曾强调过纯粹的动物性快感不在此列。穆勒写道：“做个怏怏不乐的人，也比做头心满意足的猪要好；宁做一个不快活的苏格拉底，也不要做个笑嘻嘻的傻瓜。”在他看来，快乐有高级与低级之分，而思想的乐趣显然是其中的高级货。且称它为大脑享乐主义吧，我思故我爽。

但罗素又不单单是在说思考是过上满意生活的先决条件，就像苏格拉底说“未经省察的人生不值得过”这句话时的意思一样，是认为省察人生恰恰是让生活值得去过的基本乐趣之一。他相信，思考本身就是快乐，甚至比“啪啪啪”还要令人满足。不过，值得一提的是，与禁

欲的伊壁鸠鲁不同，罗素的性生活无论在婚内还是婚外，都是非常活跃的。所以当他谈到“身体里的货”时，可不是天真地纸上谈兵。有些货挺好的，而另一些货则非常非常好——那种你独自坐在安乐椅上，苦思冥想哲学问题时捡到的货。

罗素认为，哲学思考尤其能丰富人生。在他那篇美妙优雅、通俗易懂的文章《哲学的价值》（*The Value of Philosophy*）中，罗素展示了直面那些大问题到底会如何使我们自身得到延展。比如这些问题：“宇宙有统一的计划或目的，还是仅仅是一大群原子的偶然聚合？意识是宇宙的永恒部分，所以智慧有无限增长的希望，还是仅仅是一个小小星球上转瞬即逝的偶然事件，因为生命在这里终将变为不可能？善与恶对宇宙来说重要吗，还是仅仅对人类而言如此？”

当然罗素也很乐意承认，这些问题最终是无解的。他说：“那些已经有绝对答案的问题，都已经被归在科学里了，而那些迄今还没有得到明确解答的问题，被剩下来后组成了一种残留品，其名就是哲学。”正是那些无解问题的残留，让他感到了振奋和鼓舞。

罗素深谙的一点是，“很多人……倾向于怀疑哲学好不到哪里去，无非就是研究些天真但无用的鸡毛蒜皮，吹毛求疵地找找差别区分，以及争论一下哪些知识是不可能的这类问题”。

我那位科学家父亲就是这些人中的一个。半个世纪前，当我告诉他我决定读哲学专业时，他嘟囔了一句“精神自慰”之类的话。那时候，任何形式的自慰——无论精神的还是手动的——都会被认为是不健康，甚至是堕落的。一方面，那是反社会的行为；另一方面，它不会产生任何有用的东西。而我爸爸成长于大萧条时期，最看重的就是“有用”二字。他决然不会是享乐主义者，在他看来，学哲学就是在荒废时光。

罗素的信念恰恰相反。他写道：“连一丁点儿哲学都不懂的人，一生都会被囚禁在偏见当中，这些偏见衍生自常识，起源于他那个年龄或国家的习惯信仰中，植根在他头脑中形成的那些坚定信念中，但这些信念的形成，又缺乏审慎理性思考的协助或许可。对这种人而言，世界是确定、有限、明白无误的，日常事物激不起任何疑问，不熟悉的可能选择会被轻蔑地拒绝……（但是哲学）能展示出那些熟悉事物的不熟悉一面，让我们的好奇心生生不息。”

我尤其喜欢最后那两句。个中缘由是，它们蕴含着我心目中专治无聊的最强效的灵药。

几个星期前，我做了一件史上最乏味也可能是最无聊的事——为了完成例行的体检，在医生的办公室里呆坐了一个多小时。我来的时候忘了带本书，而候诊室桌子上的杂志又没有一本能吸引我。［我曾经最喜欢在候诊室阅读《人物》（*People*）杂志，可现在这本杂志里的那些“人物”我一个都没听说过。唉，我的人生都已经到了这个节骨眼喽。］

很快我就走神了，开始思考起“等”这个概念。显然，等是有目标的，也就是等待的终点——预料的事情。它也暗含了耽搁的意思：百无聊赖地闲坐着，一直要等到什么重要的事情发生，也就是那件被耽搁的事。在这个意义上，等其实暗示了某种“无效时间”。

无论是那些我们通常无意识的时间段，比如睡眠，还是从佛教的角度看，那些我们醒着却没有提醒自己要保持清醒和全然留意到自身存在的时间段，都是无效时间。

然后，我又开始好奇，是不是每种语言都有“等”这个词和这种概念。在原始社会里，每个人的个人行为都是集体活动的一部分，那么原始社会存在“等”吗？在这个社会里，我们所谓的“等”——比如说，等着轮到自己去盛一点儿粥——本身就被视作一种活动呢，还是属于集体活动状态的一部分？对于斯诺克斯来说，类似我经历的那种等在它身上存在吗？随着晚餐时间的到来，它在狗食盘子边晃悠的时候，有没有某种对“等”的原始理解？

相信我，我十分清楚自己在候诊室里的那些遐想没有一点儿深度。但是，虽然它们小如芥子，却容纳着哲学的须弥：它们从好奇开始，引起了进一步的思考。一件再稀松平常不过的事情——在候诊室里消磨时间——被我从一个新的角度进行了观察。而且，我还顺带着研究了一点儿现象学，也就是20世纪早期思考意识结构及内容的哲学思潮。对吧，我刚刚还业余研究了一下“人类等待”的现象学。

我敢肯定，在我父亲眼里，这些只是更多的精神自慰而已。不过我完全理解他的看法。我的这些遐思无疑派不上什么实际的用场，但是，它们确实让我觉得自己更加充满生气，所以我非常感谢这种被哲学阅读滋养而成的思考能力。更何况，那些候诊室里的遐想的确帮我打发了时间呢。

在那篇文章的最后，罗素说：“哲学的生活是宁静而自由的。”这句话其实是在向传统的希腊式享乐主义点头致敬，因为伊壁鸠鲁认

为，没有什么生活比这样的生活更美好了，一份波澜不惊的生活充盈着无限的乐趣。但接着，罗素更上一层楼，将哲学思辨的人生目标提到了一个新高度。他总结道：“借助哲学沉思宇宙的伟大，头脑也会变得伟大起来，而后才有能力与宇宙结合在一起，构成其中的至善。”

这么一听，似乎罗素是把哲学当成了一种宗教。或许，我也终于找到一个自己心甘情愿加入的圣会了——当然，也得要人家愿意收我入会才行。

#11

“有老朋友的幸事之一就是，你可以尽情地在他们面前犯傻。”

——拉尔夫·瓦尔多·爱默生
（1803—1882），美国哲学家

#超验主义者

我把这句话抄到本子里的时候，还在上大学，年纪远没大到敢号称有老朋友的地步。不过我大概有先见之明吧，当时刚刚认识了一个新朋友，也是学哲学的，名叫汤姆·卡斯卡特。现在六十年快过去了，他还是我交情最深的挚友。

古往今来，一批人数蔚为壮观的哲学家——从享乐主义者到超验主义者——都将友谊列为了人生最大的乐趣。不是性爱，不是极限运动，甚至不是搞出一个原创的哲学见地，仅仅就是拥有一个好友而已。伊壁鸠鲁和亚里士多德是这么认为的，蒙田、培根、桑塔亚那和詹姆斯也是这么想的。这个长长的名单着实令人叹为观止，尤其是考虑到哲学研究大概是人们可以想见的最需要独自内省的职业之一这点后，这些哲学家对友情的珍视就更令人兴趣盎然了。或许只有孤独的人，才能全然领会友情的快乐吧。

当然，有些哲学家对友情抱持的态度比较负面。法国的箴言大师弗朗索瓦·德·拉罗什富科[17]就曾写道：“人们所谓的友谊只是一种社交活动安排，一种彼此间的利益调整和互相帮助而已，归根到底是一桩交易。而在这桩交易中，利己之心总是想为自己赚点儿什么。”

是的，我们都有过这类关系吧——比如那些实际上更多是为了操纵利用而非互相陪伴的关系，那些更多把交往作为达到目的的手段而

非目的本身的关系。但是，真诚、坦率、信任的关系也还是存在的。这一点可以用我最珍视的友谊打包票，而且我还无比荣幸地娶到了一个我愿意托付终身的人。

拉罗什富科对友谊的负面评价现在披上了一件更为阴险的外衣，开始大行其道，那就是所谓的“建立分寸感”。从菲尔医生[18]到《今日心理学》（*Psychology Today*）杂志，精神健康的贴士专家们都对其深信不疑。这种观点认为，你应该有意识地设定一些界限，摆明你愿意和你爱的人或者为你爱的人做什么。这样你就不会在感情中被惹恼或激怒了。他们告诉我们，我们要有分寸感，愿意为朋友牺牲什么，可以忍受他们的哪些行为，甚至是能和他们聊什么，都要搞搞清楚。这样我们的友情才能更健康，更平和。

在《今日心理学》给出的《建立分寸感，让自己更快乐的十条贴士》里，第五条是这么说的：“了解互惠法则——获得支持、爱和满意或满足感的最好方式是奉献出你自己，主动提供帮助，奉献你的时间，向你爱的人伸出援手。”

换句话说就是，要把你的人际关系建立在“有借有还”（quid pro quo）这种商业模式之上。这听起来完全就是拉罗什富科所谓的“社交活动安排，一种彼此间的利益调整和互相帮助”啊。难道我们所说的“友谊”就是这意思吗？

最近有个朋友跟我讲，多年来，她和丈夫愈加疏远，不过她已经制订好了一个明晰可行的计划来维持自己的婚姻。她说，他们夫妻二人的价值观早已分道扬镳，事实上对任何事物的看法都有天壤之别，两人除了吵架外，根本无法交谈。但考虑到还有三个子女，她认为自己有责任将这段婚姻维系下去，因此就有了那个计划，而其中对什么可以谈，什么不可以谈，什么时候要暂时回避对方，都设定了严格的界限。在我听来，说它读着像防止互相仇视的员工大打出手的商务手册也不为过。朋友问我对她的方案怎么看，我如实地回答道，要是你心甘情愿，愿意完全放弃真正的亲密感，这方案听着还蛮不错的。

令人稀奇的是，朋友竟然对我的评论大感惊讶。她压根儿就没从这个角度考虑过自己的境况。长久以来，她的生活都缺乏真正的亲密行为，以至她似乎都忘记了自己到底有多珍视和渴望它。没有哪种“分寸”方案可以改变这一点。实际上，她的方案只是把这种缺乏亲近可能性的生活变成了白纸黑字的规定。她意识到，自己最终要决定的是愿不愿意告别肌肤之亲，就这么走完自己的后半生。

不过我们还是回到爱默生讲的故交之趣吧。他说话的出发点我深有体会。几十年来，汤姆和我一直联系密切——e-mail时代来临后，我们每天都会联络一下。每年有一两次，我们会一起出去玩几天，住在B&B[19]或酒店，然后闲待着消磨时间。我们聊天，看电影，下馆子，然后再继续聊。这是享受，也是荣幸。

这些年来，我们互相安慰、鼓励，跨过了各自生活中的许多道坎儿。当然，有好事我们也会分享。而我在那些两人兴致勃勃讨论哲学问题的高谈阔论中学到的东西，也比在任何课堂上学到的都多。不过，要是说挑选我们一起度过的最疯狂快乐的时光，那一定会是那些我们直冒傻气，把对方逗得笑成傻子的场合。我们都足够信任对方，所以可以认认真真地一起犯傻，不折不扣的呆瓜那种。而在那沸反盈天的笑声中，恍惚间我会觉得连时光都停住了脚步，想要与那永恒的当下来一场欣喜若狂的邂逅。

#12

“我们的语言精明地体悟到了独自一人所包含的两种意味。它创造了‘孤寂’这个词，来表达独自一人时的那种痛苦。它还创造了‘独处’这个词，来表达独自一人时的那种荣耀。”

——保罗·田立克
（1886—1965），神学家

虽然我很珍惜真正的伴侣之乐，但也喜欢享受独处的荣光。而且，这种快乐随着我年纪日长，也变得越来越强烈。独处经常能让我感到内心平静，对活着有了一种纯粹的感恩。夏天的时候，我独自坐在我家小屋后面，眼前是一大片的长草与繁花，连呼气和吸气都成了一种享受。

妻子去蔬菜园子路过时，有时会向我投来俏皮的一笑。几年前有一次她问我，是不是在椅子上思考什么深刻的东西呢。我非常高兴地向她坦白说：我脑子里现在空无一物，不管是深刻的，还是浅薄的。独处之所以如此让人愉悦，什么都没想可谓功不可没。

沉迷于独处固然有点儿自私，但我不认为这是自我主义——我并没有坐在那里为我是我而自鸣得意。如果说真的是在庆贺什么的话，那也只是庆贺我是活着的。能纯粹地意识到自己还活着是一种享受，因为我和其他人在一起的时候，这种享受通常是感受不到的。它会被淹没在众人当中。

不过，在独处这个问题上，我不太像亨利·戴维·梭罗那么热衷。这位美国哲学家会连续几个月独自待在瓦尔登湖畔，而且很显然还在丛林深处思考着一些深刻的问题。梭罗写道：“我还从未找到过一个比独处还友善的伴侣。”

我就做不到啦，因为我太珍惜和好友们在一起的时光了。不过，梭罗倒是让我想到了一项介于独处和与真正友善的朋友相处之间的活动，也就是在无法做到亲密交流时与人的相处。我们生活里有很多这样的情况——比如说派对，人们会在人群间来回穿梭，亲切地闲聊，虽然通常也令人愉快，却并没有什么私密可言。在这种场合，甚至连一种类似亲密感的东西都找不到。

这么一比，我还是更喜欢独处。这或许是因为我老了，感觉到时不我待，不想浪费一时一刻吧。我宁愿坐在自家屋后的椅子上，将不多的来日奉献给呼吸，也不想把时间花在一个又一个派对上。

我还注意到，日渐老去的斯诺克斯也越来越喜欢独自待着了。比起和我一起去散步，它更喜欢躺在亭亭如盖的枫树底下，抬着头嗅着过眼的云烟，偶尔摇摇尾巴，或许是嗅到了什么有趣的味道。

那么，这是否意味着年老之后的斯诺克斯和我一样变得离群索居了呢？放弃了那些曾经让我们的生活那么丰富的活动和际遇，就为了可以优雅地过渡到另一个虚无之境？我不知道。但我却知道独自坐在后院里时，我的人生充盈无比。

阿尔伯特·爱因斯坦曾用非常优美的语言表达了人生晚年时的这种现象。他写道：“年轻时，独处令我痛苦不堪；成熟后，独处却成了一种愉快的享受。”

#13

“爱情是两个不同的身体里住着同一个灵魂。”

——亚里士多德

（前384—前322），希腊哲学家

如果亚里士多德知道他这简单的十几个字断送了多少段感情，大概会重新考虑一下如何措辞吧。对比这个版本的理想爱情，我们这平凡如园中之草的情事与婚姻，看起来比单调的灰色还要再深一度。难以避免的是，单调之后，不满也如影随形：“我们看起来不像是同一个灵魂啊，亲爱的，不如就算了吧。”

我把亚里士多德这句话抄到本子里之前，就已经是个笃信灵魂伴侣的浪漫坯子了。那时候有谁不是满脑子的浪漫呢。小时候，我们听《乱世佳人》（*Gone with the Wind*）里白瑞德对挚爱信誓旦旦地表白：“斯嘉丽！看着我！我对你的爱比对任何女人的爱都深，而且为你等待的时间最长。”我们全都相信了白瑞德的豪言壮语，尤其是那句“等待的时间最长”，因为很显然，如果每个家伙只能有一个完美的灵魂伴侣的话，即便有可能，我们也要等很久才能遇到那个他或她。

当黛西·布坎南向杰伊·盖茨比嗫嚅着说出“我真希望我和你一起做过了世界上所有的事”时，我们会啧啧称羡，因为我们知道，如果没有完美伴侣的话，任何经历都只是为以后的真爱做热身。我们一遍又一遍地听弗兰克·辛纳屈哼唱那首赞美天定良缘的颂歌《非你莫属》（*It Had to be You*）。他在歌里唱道，自己何其幸运，等待着自己唯一的真爱，唯一一个可以让他“连悲伤地思念你，都觉得快乐”的人。

高中时读拜伦的诗，我们在人前说那是老生常谈的废话，私下却被诗人描写的那种深沉、不朽的爱情所俘虏：“我将长久、长久地悔

恨，这深处难以为外人道。”

所以，在大学里读到亚里士多德这条对爱的定义时，我已经没救了。当时，看到我那浪漫的幻想被这位哲学家演绎得如此精巧后，一种被认同的感觉油然而生。

在我们的时代，一个灵魂住在两个身体里这一信条，意味着每个人都有自己注定的灵魂伴侣；虽然我们还没有遇到他/她，但在内心深处都知道并爱着这个人。此外，寻找这个人的过程很可能漫漫无尽头。而且最重要的是，任何一个不是完美伴侣的人，从本质上来讲就是糟糕的候选对象。

我们很多人的结局往往是，伴侣走马灯似的换，却总是不符合我们的期待，不是我们想要的那个完美的灵魂伴侣，而且人家的个性/灵魂完全是他们自己的，跟我们的并不一样。我们从来就没意识到自己爱上的，其实是一个理想化的典范，而这个典范与血肉之躯（尤其是其中的肉）并没有什么关系。结果，好多人都备感失望，因为我们与真正的灵魂伴侣做爱时，大地并没有像海明威［在《丧钟为谁而鸣》（*For Whom the Bell Tolls*）中］保证的那样摇晃。于是，我们之中那些更善于分析的人，转而开始拥抱一个在当时比较流行的关于完美伴侣的标准——同步高潮。这个标准的优点是，它跟亚里士多德的三要素[20]一样，是可度量的。只须几次过夜的体验，就能决定对方是否与我们完美匹配，结果经常把性爱搞成了一件很不愉快的事。

亚里士多德的构想起源于一段对话。在他的老师柏拉图所著的《会饮篇》（*Symposium*）中，苏格拉底和一些密友赞颂了爱神厄洛斯。讨论会上的一个成员名叫阿里斯托芬（在书中有虚构成分），他宣称，真正的爱人会互相吸引，因为我们的祖先是雌雄同体，头两边各长着一张脸，所以通过与对方结合，恋人们实际上可以让自己再次变得完整起来。亚里士多德的影响，在几个世纪后罗马诗人奥维德的作品中仍可窥见，比如，奥维德提到爱和友谊时，经常会称其为“两个身体，一个灵魂”。

不过，直到我年纪又大了一些后，才意识到亚里士多德的的确确有些话要对当代的爱侣们讲。重读他在《尼各马可伦理学》（*Nicomachean Ethics*）中有关人际关系的段落时，我终于理解了他说的灵魂伴侣，其实是他所谓“完善的友爱”的一种表现形式，而不同于“功利性的友爱”和“只追求欲乐的友爱”。他写道：“完善的友爱是好人和在德行上相似的人之间的友爱。因为首先，他们相互间都因对方

自身之故而希望他好，而他们自身也都是好人。”简言之就是，合适的伴侣会被对方的本质性格所吸引。“他们爱朋友是因其自身，而不是由于偶性。”而且“这样的友爱自然地是持久的，因为朋友所具有的所有特性都包含在这种友爱中”。最后在谈到他的“浪漫爱”概念时，亚里士多德写道：“爱是一种感情上的过度，由于其本性，它只能为一个人所享有。”“感情上的过度”，这个短语很让人陶醉啊，巧妙地抓住了那种好感多到漫溢出来的感觉。

我想，亚里士多德在这里要教的东西，其实是我和许多朋友花了很长时间才学会欣赏的一课：长远来看，能找到一段双方自然而然就想对对方好的感情，才是最好不过的。事实上，在一段感情中想对对方好，只需要简单地做自己就行。不过，假如这样的概念只能用“住在两个身体里的同一个灵魂”这个流行语来表达的话，那我猜也是可以接受的。

#14

“当你生活时，什么事也不会发生。环境在变化，人们进进出出，如此而已。从来不会有开始，日子一天接着一天，无缘无故地。这是一种没有止境的、单调乏味的加法。”

——让-保罗·萨特

（1905—1980），法国哲学家

#存在主义者

我曾在索邦[21]神学院短暂学习过一段时间的哲学，这条内容是我坐在卢森堡公园里用一支比克圆珠笔抄下来的，当时本子已经用了一半。我还在这句话下面写了点儿感想，字里行间充满了年轻气盛的热诚，读来既让人感动，也略有尴尬：

同是天涯沦落人啊，让-保罗。我也唱过那所有蓝调里的忧郁，那太阳底下无新事的忧郁，那徒劳无功战无聊的忧郁，那老套老旧老掉牙的忧郁……我觉得这乏味的一切快要把我淹死了。我已深深地绝望，再也找不到任何崭新和有意义的东西。

脑海中，年轻时的我独自坐在公园长椅上，外套的领子直直地立着，嘴角还耷拉着一根没有过滤嘴的香烟。我眯着眼睛，将面前这一切枯燥无聊的世事庸常尽收眼底。看着一对对年轻恋人紧紧拥抱在一起，却完全不知道他们的爱情将不可避免地沦落为相互间的蔑视，或者更糟糕，变成无聊乏味的厌倦，我感到不寒而栗。

情况可不怎么乐观。但是，在生命的那些时刻里，我感受到的存在主义无聊却是真真切切的。它让我扪心自问，还有什么必要做任何事情呢，早上从床上爬起来都不用了。

要是我现在还有此行此感的话，一定早被人扭送到心理医生那里了，并且会当即被诊断为复发性抑郁症（《精神疾病诊断与统计手册》第296.32项），还要吃百忧解来医治。生活在心理学时代，很少有人会相信或重视哲学的视角。在这个时代，绝望到认为生活没有任何意义，很少会被认为是一种发自内心的世界观。不会的，那是病，得治。如果我和精神病专家说，你要是把存在主义无聊当作一种病来治，那就是无端假定了生活的正确方式，应该是乐呵呵和充满希望的，他肯定会看着我，认为我脑子里出了毛病。大多数心理医生预先认定了生活的目的是积极起来，拥有一种幸福感，抱持任何其他感受或想法都是不健康的。

但要是一个人经过哲学的沉思之后，还是发觉人生是空洞虚无的呢？不管是经过理性思考，还是源自内心的直觉，他还是找不到任何生命的意义所在怎么办？难道这就意味着该吃百忧解了吗？

“当你生活时，什么事也不会发生”，这句话出自萨特在1938年写的第一本小说《恶心》（*Nausea*）。这是一部披着文学外衣的哲学论著。故事讲述的是一个男人对他生活里那些曾充满意义和价值的东西逐渐失去了掌控，开始被没完没了的无意义感带来的恶心所折磨。小说的最后，这个人才终于明白，自己也可以创造生命的意义。虽然这种武断无常又需要个人负责的自由让人恐惧，但也十分激动人心。“痛苦是意识的先决条件”这一小说主题——“绝望的另一端，才是生活开始的地方”——让《恶心》成了存在主义运动中必不可少的经典之作。

我二十几岁的那些年，多半都是在存在主义的绝望中度过的。现在再回首那段岁月时，我才明白，当时那种感受其实与我没有找到满意工作和情感受挫的苦闷混杂搅和在一起了。不过，即便是现在，我也无法确信那些个人问题就是导致我认为生活满是绝望的全部原因。事实上，我的生活观正是我找不到富有意义的职业和恋情分崩离析的原因之一。二者是互为因果的。

但是，我到现在才意识到另一种看待这段人生的角度：在某种层面上，我认为绝望是浪漫的。我那直直的立领和耷拉着的香烟，就是确定无疑的证据。十足的法国风尚吧。令人叹服地表达出存在主义绝

望的都是法国人，显然是招致这种浪漫感觉的原因之一。而且，不单单是萨特和加缪这些法国哲学家比其他哲学家更善于表达这种绝望，法语和法国艺术里也到处流行和弥散着这种生活观。当时的新浪潮电影[22]刻画的全是那些被无意义感及这种感觉带来的迟钝困扰的反英雄人物。我永远都无法忘记1963年看到路易·马勒的电影《鬼火》（*Le Feu Follet*）时那种无法承受的空虚感。电影记录了一位失意作家生命的最后48小时：在无意义感的压迫下，他决定自杀了。我连着两天看了两次这部电影，每次都会犯恶心。

我还记得在巴黎的咖啡馆里看到过一些迷人的索邦大学学生，他们惆怅失落地耸耸肩膀，口里念着当时的一句时髦话“Je m'en fous”。大概的意思是说，我不光他妈的一点儿都不在乎，就是我在乎也于事无补。就像我说的，非常法国，非常浪漫。当时的我，还正年轻。

但即便亲口承认了这一点，也不足以将我当时的所思所想降格为某种微不足道的琐碎。虽然远远无法做到像《恶心》和《鬼火》的主人公那样充满戏剧性，但我也必须想办法解决我的存在主义绝望，重新掌控自己的生活。幸运的是，我做到了——好吧，有些时候做到了。

近来，我听到年轻人爱使用这么一个表达：“那是第一世界的问题。”上网查这个流行语时，我看到一张照片，上面是南美洲一个生活贫困的小孩，照片下还有一行字：“所以你是说你们的纯净水太多了，以至于还可以往水里拉屎？”这话的意思，当然是指我们大量抱怨和焦虑的事情只是第一世界的问题，和第三世界的问题一比，简直是小巫见大巫。

是啊，近些日子我常常会想，坐在公园的椅子上思考一切都没有意义，真是第一世界才有的奢侈。照片中的小孩很可能从来都顾不上去思考人生的意义，他首先要面对的问题是找到足够的食物和水，活下去。不过话说回来，我并没有对自己那段存在主义绝望的时期感到有何不满，或者如艾迪特·皮雅芙曾经在广播里悲情唱到的那样，“Je ne regrette rien（我不后悔）”。

关于百忧解还有一点要说：我举双手赞成服用百忧解，但前提是，这是病人自己的选择。即使一个人备受存在主义忧郁的困扰，即使他选择通过药物来改变自己的感受，那也是他的个人选择，我对此完全尊重。

我很清楚，坚定的存在主义者对此会颇有龃龉。他们会说，吃这种药不但会改变你的情绪，还会改变你对整个人生的看法，这是一种“不诚实”的行为。吃药的人“不真诚”，因为他把自己当成客体，而不是主体来对待。这种行为给人的感觉好像是，他的世界观只是另一件可以被篡改和控制的“东西”而已。

或许吧。不过，读彼得·克雷默医生的《倾听百忧解》（*Listening to Prozac*）这本书时，我还是有些吃惊：那么多服过药的人都声称在抑郁症被治好后，他们感觉比以前更像“真正的自己”了。

#15

“对宇宙而言，人的生命并不比一只牡蛎更重要。”

——大卫·休谟
（1711—1776），英国哲学家

#经验主义者

这句话是我年轻时最先抄到笔记本里的名言之一。当时它触动了我，现在也依然让我觉得意义深刻。是的，在全宇宙和永恒时间的语境之下，我这人生最终的渺小程度也随着我渐渐走到生命尽头，愈来愈难以被忽略。但是现在这些日子，我却在休谟这个评价的表层之下，找到了一种美妙的慰藉。

不过，我首先要来瞧瞧这句话里模棱两可的一个地方。休谟指的是全部生命——从牡蛎到人类——对宇宙来说，重要程度旗鼓相当，而且都非常重要吗？上帝亲手创造的宇宙里的每一样小东西都那么美好，就像圣公会的圣歌《万物有灵且美》（*All Things Bright and Beautiful*）里传递出的信息那样，“一切都很好”（It's all good）？

恐怕不见得。像休谟这种惯于怀疑的哲学家说出这句牡蛎的训令时，心情不会是这种暖乎乎、毛茸茸的感觉。我怀疑他说的更可能是这种意思：“宇宙是如此浩瀚，我们每个人却如此渺小，生命那么短暂，而时光却永恒流逝，所以或许我们每个人的生命并不如我们以为的那样重要。事实上，我们的生命与牡蛎的更为相像。”

乍一看，这绝对不是什么让人如沐春风的提醒。它的内涵是，在宇宙的衬托下，我们普通人的生活是那么微不足道，以至于完全失去了意义。而且，休谟还把我们说糊涂了：如果宇宙是在依照什么宏伟

计划运行的话，那我们仅仅是这个庞大机器里的小齿轮而已；但是，如果宇宙中的一切都随机无序的话，我们的生命也是随机的，而且跟小虾米一样无足轻重。

我和太太弗莱克从意大利去希腊本土时，曾在科孚岛上停留过数日。那是一次叫我永生难忘的经历。弗莱克一直都钟情于那些人迹罕至的历史遗迹，那次她想去看一位在9世纪时曾统治过小亚细亚的君主的墓葬。我们坐公交车到了岛内某个偏僻的地区后，司机让我们下了车。路边有一片古老的棕榈树林子，一条崎岖不平的路延绵着指向远方。我们几乎蹒跚跋涉了一小时，才最终看到它：一座矮小倾颓的石堆墓，墓边的牌子上用希腊语和英语写着墓主，一个曾经统治过当时文明世界很大一块地盘的皇帝的名字，几个希拉斯（Hillas）啤酒瓶横七竖八地躺在边上。就这么多。看来通过纪念物获得永生的结果也不过如此。这位伟大国王的一生最终变得如此渺小，让我感到既难过又略欣喜，不过更多的还是一种卑微感。

这块小牌子一下子叫我想起了雪莱那篇让人颇感酸楚的十四行诗《奥西曼达斯》（*Ozymandias*）。这首诗是他在埃及沙漠里看到那位曾不可一世的拉美西斯二世[23]的一尊塑像时写下的。诗的最后六行是：

看那石座上刻着字句：

“我是万王之王，奥西曼达斯；

功业盖物，强者折服！”

此外，荡然无物：

废墟四周，唯余黄沙莽莽，

寂寞荒凉，伸展四方。

但是，看待这个关于牡蛎的谜团还有另一种方式，那就是美国流行哲学学派之一的“美好人生”派理论家们采用的角度。（好吧，其实没有什么正规学派叫这个名字，不过这并不妨碍我这么考虑。）根据这个理论，我们渺小的人生可以造成巨大的连锁效应。就如二级天使克拉伦斯·奥德伯蒂展示的那样，来看看假若乔治·贝利没有活过的

话，贝德福德瀑布城人们的生活会有多大的不同吧。有人可能没看过这个电影，《美好人生》（*It's a Wonderful Life*）是弗兰克·卡普拉导演的一部经典作品，讲的是一个叫乔治·贝利的男人自觉辜负了家庭和社会的期望，想要自杀，但是天使克拉伦斯纠正了他的错误看法，向他展示了如果他没有活过的话，贝德福德瀑布城将会变成什么样。情景很糟糕，原因就是乔治那些点滴的善行，曾对周围的人们产生了极大的影响。这个观点的意思就是，即便我们跟牡蛎一样，所做的每一件小事也会造成广泛和深远的影响。

“美好人生”理论其实是“蝴蝶效应”在社会行为下的表现形式。“蝴蝶效应”指出，蝴蝶在地球的某个地方扇动一下翅膀，就可以导致另一个地方发生飓风。总的来说，这个由美国气象学家和混沌理论物理学家爱德华·罗伦兹提出的理论，假定认为一个微小的事件可以引发巨大的连锁变化，不管是因为乔治·贝利的点滴善意，还是你我的小小善行。当然，任何因果链都会有到底哪个算是因的问题。比如，为什么罗伦兹因果链要以蝴蝶扇动翅膀作为因呢？扇翅膀不是也得有因吗？那个因的因呢？所以一路下去都是因？——我们暂时还是不要陷入到这个毛毛虫洞里去了。

电影文化也为休谟的渺小人生典范提供了一种更加微妙细致的回应。瑞典的大师级电影《芬妮与亚历山大》（*Fanny and Alexander*）里就提出，我们可以心安理得地接受自己人生的渺若尘埃与微不足道，因为生命虽若沧海一粟，却也芥子纳须弥，自成小宇宙。在这个小世界中，我们这些参与者都各有各的意义。

英格玛·伯格曼这部让人十分动容的电影，记录了瑞典的艾柯达一家人在20世纪初某三年中经历的人生。随着剧情的推进，艾柯达家的人遭遇了不少沉重的打击——亚历山大的父亲英年早逝，母亲艾米丽改嫁给一个青年主教，结果这个主教是一个控制欲极强的丈夫和残忍至极的继父。在片尾，艾米丽和她的子女最终被解救出来，回家后，他们摆了宴席来庆祝。亚历山大的叔叔古斯塔夫发表了一段长长的祝酒词。在这段时而幽默又充满爱意的祝酒词的结尾，他用下面这段话颂赞了“小世界”：

世界充满了宵小之辈，夜晚也业已来袭。邪恶挣脱了枷锁，在这世上如疯狗一样打转，毒害着我们所有人，没人能逃离。那么，就且让我们在欢乐时尽兴吧。让我们仁慈一点儿，大方一点儿，深情一点儿，愉快一点儿。定要如此，何必羞愧于在这小小世界狂欢作乐呢。

简言之，这个小世界就是他的牡蛎，他可以随心所欲。听着不错。

#16

“首先，一切都不存在；其次，就算有东西存在，人类对它也一无所知；再次，即使对它略有所知，也无法将它传达或解释给旁人。”[24]

——莱翁蒂尼的高尔吉亚
（前485—前380），希腊演说家、哲学家

#智者学派学者、原始虚无主义者

我至今还清清楚楚地记得我在二十多岁时把这句话抄到笔记本里的原因：提醒自己那套“一切皆无意义”的哲学有时会让人感到多么荒诞不经。而老头高尔吉亚则把虚无主义学说变成了冷面幽默。

高尔吉亚上面这句话的建构还是能让我捧腹大笑，听起来就像东欧那个骂人的老笑话：“你不是我兄弟；即便你是我兄弟，我也不想和你有任何瓜葛；而且即便我和你有什么瓜葛，也不会是兄弟间的那种。”

高尔吉亚是古希腊一位以滑稽恶搞而闻名的演说家，相当于现在当红的脱口秀喜剧演员。我猜如果面带嘲讽地微笑着抖出那句“一切都不存在”的话，一定会让人大笑不止。从德尔斐到奥林匹亚，高尔吉亚的收费演出让人们笑得前仰后合，也让自己赚了个盆满钵满。不过，他的作品也给翻译者和学者带来了麻烦，因为他们根本无法确定高尔吉亚的说法到底是一本正经的表达，还是仅仅在恶搞而已。

高尔吉亚这种冷眼旁观生活的悲惨，并从中挖掘笑料的创新举动，提出了一些有关幽默的有趣问题——为什么它有时候可以帮助我们面对问题，有时候却适得其反。心理学家认为，幽默是一种创造性

的防御机制，为的是让我们与那些使人焦虑的想法和感受拉开距离。性爱会让我们焦虑，出轨的性爱更是如此。这也就是为什么在任何一种文化中，基本上都有大量与性和不忠有关的笑话。当然，意识到人终有一死——尤其是我们自己会死——会引发最终极的焦虑，所以，这方面的玩笑也比比皆是。但是，有时候这类笑话没什么“笑”果。更糟的是，它们还会让痛苦更无以复加。

“9·11”事件之后，人们普遍认为，嘲弄讽刺已死，这件骇人听闻的事情绝对不会成为什么笑话的梗。可事情才过去三个月，喜剧演员吉尔伯特·哥特弗里德就在修道士俱乐部（Friars Club）表演他的段子时，来了这么一出：“我要坐一班飞往加州的飞机，结果却不是直航——他们说，得先到帝国大厦那儿停留一下。”

哥特弗里德被人们大声嘘了下去，他的好几个同行也当即气愤退场。“玩笑开得太早，”他们怒斥道，“太不合时宜了。”

我觉得他们是对的：我们还需要更多的时间隔阂，才能在有关“9·11”的笑话中找到一点儿哪怕是冷冰冰的安慰。哥特弗里德的戏谑段子只能让我们感到被玷污，让我们变得更冷酷无情。

几年前，汤姆和我写了一本书，探讨死亡的哲学。在书中，我们用了一些有关死亡的笑话，来展示不同哲学家的观点。一位记者问我们是否认为开死亡的玩笑真的有用，我们是否觉得这样就能减轻面对死亡的恐惧。问得好。我只能回答说：“只有当它有用的时候才可以吧。”

我觉得，这话也同样适用于评价高尔吉亚那些有关人生无意义的俏皮话。

无论如何，高尔吉亚这种一切都不存在——从物质世界本身到所谓的社会价值（当然，前提是社会要存在）——的论辩直接源自他那颗怀疑的心。在西方哲学中，他是有据可查的最早的虚无主义者之一，开启了后世一系列哲学家诋毁一切（尤其是那种认为人生有意义的荒诞想法）的传统。比如首要问题是，如果一切真的都不存在的话，还有什么有意义的东西存在吗？

虽然高尔吉亚一生过得非常舒坦，但他是断然不会接受享乐主义哲学思想的——至少在他那些记载下来的教义里没有体现出来。我猜想，即便一个人是虚无主义者，也仍然可以过享乐主义的生活吧。纵

情享乐的人生并不一定要背负什么哲学意义，去享受就够了。

我会克制一下，不从个人偏见的角度来批评这位古希腊的哲“谑”[25]家，因为他的一生的确过得漫长又幸运，从一个城市跋涉到另一个城市，得到了观众喝彩的同时，也赚到了一袋袋的十德拉克马银币。不过，我要嘲笑一下他最后的那句俏皮话：在104岁高龄时，他跟朋友阿特纳奥斯说，他之所以长寿，要归功于“我做事从来都不仅仅为了快乐”。

吧——嗒，锵！[26]

#17

“爱斯特拉冈：咱们老是想出办法来证明自己还存在，是不是，狄狄？

“弗拉季米尔：是的，是的，咱们是魔术师。

——塞缪尔·贝克特
（1906—1989），爱尔兰小说家、剧作家

#荒诞主义者

啊，苦乐混杂的宇宙级玩笑每次都能戳中我的笑点。高尔吉亚确实用他那虚无主义的连珠妙语开了一条先河，但要说谁能把这种喜忧参半的幽默发挥得更加辛辣和睿智，却非塞缪尔·贝克特莫属。这一点在他的经典戏剧《等待戈多》（*Waiting for Godot*）中尤为显见。这部杂糅了真诚与反讽、希望与绝望的剧作，是一出虚无主义的杂耍，也是荒诞派戏剧的代表作。听着爱斯特拉冈和弗拉季米尔令人捧腹地唠叨个没完，我们笑得前仰后合——直到我们的心猛地一沉，意识到正在这些角色身上上演的这种无法逃避的无意义感，最终也会轮到我们头上。然后我们又开始笑了，不过这次却不再那么开怀。

把“金句”笔记本扔到一边很久以后，我才第一次看了《等待戈多》。但是这部戏剧让我极为震撼，所以立即就买了剧本来读，后来又把上头那几句抄到了重见天日的笔记本里。这部剧除了对全人类的状态进行了尖锐却又幽默的透视外，还以一种很私人的方式影响了我，唤起了一段既甜蜜又有点儿好笑的陈年旧事。

我和我的朋友汤姆还是大学同窗时，经常会在深夜坐在宿舍前面的石阶上，不由自主地进行别出心裁的即兴表演。我不太记得这个游

戏是如何玩起来的了，但能肯定的是，我们都没喝多，只是很累，充满了年轻人心血来潮的悸动。大概我们的表演段子可以算作某种即兴疗法吧：那些日子里，我和汤姆都对我们一旦进入成人世界会混成什么样子感到焦虑万分，所以这个游戏就成了嘲弄这种焦虑的方式。当时，汤姆计划去读神学院，却又不确定自己是不是做牧师的料；我则完全没有什么计划。

那时候正是大三的冬季考试周，我们坐在石阶上，突然开始想象将来要在圣诞节时写给对方的信，然后大声念了出来。

“亲爱的丹尼，”汤姆开始了，“我们在新家都安顿好了，也和我新教区的所有教徒见了面。这下我终于有了那种一切都将步入正轨的感觉……对了，你真的开始做玩具生意了？听小道消息说，你发明了一个什么游戏，在睡梦中都可以玩。”

“亲爱的汤米，我不但做起了玩具生意，而且现在还和新泽西一家波板球工厂做起了邻居。当然，我父亲非常为我感到自豪。我一直跟自己讲，现在只是骑驴找马，将来还有更刺激的，可又是什么呢？沙滩球？不说这个了，多谢你在去年的信里捎带寄来的那篇讲希望的布道词，给了我很大的启迪。不过，我一直在想，只有有了目标，希望才成其为希望吧——比如说，想买辆跑车，希望去趟夏威夷，期待上帝能亲自来访什么的。单单只有希望（却没有目标）？我不敢说自己知道这是啥东西。”

一封接着一封，我们就这么一直编着圣诞节的信，穿越到未来的流金岁月——结婚、生子，新工作、新家庭。随着我们追求刺激的心逐渐黯淡下来，我们的假想人生也变得越来越庸常。然后，汤姆开始念我们这个小小即兴表演中的最后一封信：“亲爱的丹尼，自从我们的汤姆过世之后，家里一下子安静了许多。”

这时候，我们都哭了起来。我想，叫我们潸然泪下的，并不仅仅是汤姆在遥远的未来死掉了这件事，甚至也不是因为考试期间的心力交瘁，虽然这些肯定算一部分原因。我们哭的是，对于未来生活的那种无意义感，我们一同深切地感受到：“一切就不过如此吗？”但是我们这个小游戏，还有一点滑稽之处——某种荒诞的东西。坐在那些石阶上，我们讽刺着自己与那些窘境。1959年寒冬里的某一刻，我们成了自己的爱斯特拉冈与弗拉季米尔。

小说与戏剧在表现荒诞主义时的那种有力与生动，任何哲学论文

都难望其项背。只有通过真实的个人之口，作者才能有效地传递出直面生命的无意义感后，意识到根本无法与其达成妥协，只能在绝望中呻吟怨怒的经历体验。荒诞主义并非仅仅是有关事物存在方式的一种观点，而是这种观点直击我们人生的方式。塞缪尔·贝克特将这一点传递得妙不可言。

我不想大不敬，不过我们可以考虑一下19世纪时的荒诞主义教父索伦·克尔凯郭尔对这一现象的看法：“什么是荒诞？显而易见，就是我这个理性的人，必须按照理性、思考能力告诉我的方式去做事：你可以和做那件事一样做这件事。也就是说，是我的理性和思考在讲话：你可以不行动，但这里又是你必须行动的地方。”

我能理解他在说什么，但对此毫无感觉。当然，这位丹麦哲学家是在做铺垫，让自己可以从荒诞主义一跃，跳到对上帝的信仰之中，而不是跃向对一切无意义感发出绝望的冷笑。不过尽管如此，克尔凯郭尔还是让我十分渴望爱斯特拉冈和弗拉季米尔。

阿尔贝·加缪是指出我们与荒诞主义的对抗是哲学核心问题的第一位当代哲学家。在他的重要作品《西西弗神话》（*The Myth of Sisyphus*）中，加缪写道，荒诞主义源自人类寻找人生意义的本能欲望与以任何理性方式都无法找到这个意义二者之间的不可协调性。其荒诞之处并不在于逻辑的矛盾，而是一种存在主义的矛盾，是人类存在的首要谜团。我们渴望意义，可就是找不到它。

加缪说，对抗这种荒诞有三种基本反应：一、自杀（人生没有意义，百无一用，那还留它做何用？）；二、像克尔凯郭尔一样，迈出信仰上帝那一步（既然跟别的一样都缺乏理性，那何不干脆追求点儿更“大”的试试？）；三、接受一切的荒诞之处，但仍然继续生活。

加缪选择的是最后一种。它给了人去创造自身意义的彻底自由，可以从零开始创造自己的人生。这听起来确实有股存在主义的兴奋劲儿，可尽管西西弗一直重复且毫无意义的工作中有一种悲喜交加的讽刺意味，我却实在连一丁点儿存在主义的讪笑都挤不出来。

在法语和英语中，“荒诞”这个词指的都是事物不协调一致到荒唐可笑（ludicrously incongruent）的状态。对于荒诞主义哲学而言，这个说法的确再贴切不过了：我们渴望意义，却不可能找到它，还有

什么比这个更不协调一致的吗？不过，“荒唐可笑”该如何理解？在加缪的作品中，似乎无迹可寻。那有请塞缪尔·贝克特好了，在《等待戈多》中，这个宇宙级大笑话可是台上的主角。

大多数幽默理论家都会将不协调性看作优秀段子的核心内容。小丑穿着尺码太大的鞋子有什么可笑之处？就是他的鞋子和一般的鞋子不一样，它们是不协调的。鸭嘴兽走进酒吧也是如此，因为它们不会泡吧。我有时就想，学习哲学给我带来的最实际的好处是，培养了我给喜剧演员写段子的能力——哲学里这种前后矛盾的悖论数不胜数。有些我最喜欢的老笑话就荒诞到了极点，比如这个说萨沙在圣彼得堡火车站的段子：

萨沙走到另一个人面前说：“我是不是认识你？”

那个人说：“不，我们从来没见过。”

“等一下，”萨沙说，“你去过明斯克吗？”

“没有。”那个人回答。

“我也没去过，”萨沙说，“肯定是其他两人去了。”

但荒诞主义的终极笑料，还是人要寻找人生意义却无意义可寻的那个。贝克特从里面找到了笑点：

爱斯特拉冈：咱们老是想出办法来证明自己还存在，是不是，狄狄？

弗拉季米尔：是的，是的，咱们是魔术师。

哈！

啊哈！

啊！

哈！

#18

“为这个世界找不到任何意义的哲学家，并非只关心纯粹的形而上学问题，他还想证明，在自己为什么不能随心所欲做事的问题上，并没有什么正当的理由……对我而言……无意义这一哲学，本质上是自由解放、性和政治的工具。”

——阿道司·赫胥黎
（1894—1963），英国小说家、哲学家

#社会批评家、人文主义者、唯灵论者

这个对虚无主义的解读也很好笑，虽然我觉得幽默并不是赫胥黎的本意。他说，一切尘埃落定后，无意义是一扇大门，通向充满色欲的卧室。没有空虚，没有厌倦，甚至都不屑于对这一切荒诞无情一笑，就是飘飘欲仙、释放自由的嘿咻而已。我不得不说，无意义感要是从床单之间看过去，真的是很不错呢。事实上，我发现自己是在三十出头的时候记下这句话的，毫无疑问是为了证明我当时所过的生活有点儿不光彩。很显然，我需要有个观点来支撑一下在为什么我不能随心所欲做事的问题上没有什么正当理由的说法。

存在主义者会辩称，赫胥黎的无意义观点没有那么宏观，反倒有些狭隘。他说的是社会政治、宗教体制的无意义，而不是一切都毫无意义的这种大局观。他们是对的，赫胥黎含蓄地证实了毫无拘束地交欢一场的确有了不起的价值，所以并非一切都是无意义的。

哲学虚无主义中的无意义涵盖范围很广，有形而上学的虚无主义否定一切存在，也有道德和政治的虚无主义否定社会价值和法律，认为我们所谓的世界的确存在，但还可以变得更好。在后一种理解中很容易看到，为什么从社会、政府和宗教传承的真理中剥离出来，会让

生活变成某种传统的享乐主义，更令人感到愉悦。

阿道司·赫胥黎拥有一种不可思议的天赋，能隔得老远就发现即将来临的时代精神。1932年，他写出了经典小说《美丽新世界》，预言人类可以通过医学技术进行繁殖，半个世纪后，这一预言成为现实。更重要的是，他还预言了后来那种可以被用来控制整整一个国家的人，并使其丧失人性的洗脑手段。20世纪50年代早期，赫胥黎第一次使用了从乌羽玉仙人掌中提取的麦斯卡林致幻剂后，在《知觉之门》（*The Doors of Perception*）里写下了自己的超凡体验。这让他成了一位先行者，因为真正的致幻剂狂热十年后才姗姗到来。在避孕药和迷幻剂带来的激进视角来临之际，赫胥黎不仅预言了20世纪60年代的意识解放运动，还是它的主要发起者之一。而正是这一意识孕育诞生了性革命。刚刚被解放的人们宣布，教堂和国家的约束已经无效，性爱不会引来罪孽和自责。情欲这么爽，试试又何妨？

于是，那个年代的我们真就放开了胆子去试，直到有些人开始意识到，把性纯粹看作一种欲乐行为，其实会引来不少弊端。心被捏碎了，互信变得复杂起来，“开放式婚姻”戛然而止。一种孤立和孤独感从天而降，爱的概念也越来越难以捉摸。让我们失望的是，性解放原来会有如此高的代价，这连伟大的先知赫胥黎都没有预言到。

但在赫胥黎的例子里，性自由却给那些吹毛求疵的写作者带来了一个略微怪异的问题：性爱会浪费他太多时间。在赫胥黎的一部传记里，作者提到赫胥黎的原配妻子玛利亚曾鼓励丈夫有外遇：“玛利亚觉得他很享受这种消遣，需要换换脑子，暂时不用去想工作的事。”不过，玛利亚需要最终决定他的外遇对象，安排好后勤工作，因为“阿道司不愿意在求欢的细节上浪费功夫”。如此看来，这些幽会对赫胥黎来说，差不多就是一些无足轻重的消遣，不然他也不会那么急切地想回到工作桌旁。听起来不太像是什么革命性解放啊，不过我猜，重要的或许是他有过这种想法吧。

#19

“如果你有哪怕一点儿想象力，做决定都是一个艰巨的任务。有那么多可欲的选择时，与其他选项的可欲性之集一比，似乎没有哪个选择会在长期内令人满意。虽然和其他单独的某个一比，这个选择并没差多少。”

——约翰·巴思
（1930—），美国小说家

#存在主义者

令人欣慰的是，一些才华横溢的美国小说家重新拾起了法国存在主义者丢掉的荒诞主义的风趣才思。20世纪60年代初，我读到了约翰·巴思的《大路尽头》（*The End of the Road*），从头傻笑到尾。这本书对大陆哲学的看法，从里到外都很美国。与萨特的《恶心》中的核心角色一样，巴思小说里的第一主角杰克·霍纳也饱受一切皆无意义的忧郁之困，不过霍纳还要更胜一筹，他很神经质，滑稽透顶地神经质。他在如何做那些普通决定时面无表情的思考可谓是一出高雅的戏剧，更像是伍迪·艾伦的困惑不已，而不是塞缪尔·贝克特的那种荒诞。

是的，巴思说道，我们拥有创造自己人生意义的权利，但它也令人生畏。对于那些不经世事的人来说，我们到底该如何处理那些组成我们平日生活的各种小决定呢？

单是想起《大路尽头》的第一幕就让我笑了起来。霍纳来到巴尔的摩火车站的售票窗口前，问三十块钱可以买到去哪里的票。当被告知可以去的地方有俄亥俄州的辛辛那提、科斯特莱、代顿和莱马时，他退到候车室的长椅上坐了下来。他意识到自己去哪里，甚至包括回

到自己的住所，都没有什么特别充分的理由，所以干脆就待在了火车站。霍纳说：“我已经没什么动力了，就像车耗完了油。没有理由再做任何事。我的目光聚在了终极性之上，那么在这种情况下，更没有理由去做什么了，甚至都不用再变换双眼的焦点。”

第二天，霍纳仍然瘫在火车站的长椅上，这时一位医生走了过来。“宇宙级选择困难症”（cosmopsis）——巴思自创的新词，指的是从所有可以想到的选择中都无力进行选择。于是，霍纳来到了医生的诊所“再动员大农场”接受治疗，而治疗手段则包括阅读萨特的著作和《世界年鉴》。在霍纳能重新把控自己的人生之前，医生给他规定了一个每天都要做一些选择的方法：“不要让自己困在选择之间，不然你就输了。你还没有强大起来。如果这些选项肩并肩站成了一排，就选左边那个；如果它们是按时间顺序连续站队，就选前面的那个。如果这两个都行不通，那就选首字母在字母表中靠前的选项。这就是靠左、靠前、字母序优先的原则。还有其他方法，比较武断，不过很有用。”

医生进一步克服选择无力时使用的是“神话疗法”（mythotherapy）：戴上“面具”，通过展示出我们的象征性角色，进而消灭自我。这真是存在主义也疯狂。

除了其喜剧内容外，《大路尽头》对我而言意义如此重大的主要原因是，它将存在主义直接放到了日常生活里，放到了它本该属于的地方。没有什么“存在与虚无”这类深奥难懂的抽象概念，这是一本喧嚣嘈杂的手册，教我们如何在一切选择似乎都毫无价值时仍能度过每一天。令人捧腹的是，它解决无意义这个问题时，采用的是美国人那种屡试不爽的窍门。

在我抄下来的那句《大路尽头》的引语中，巴思/霍纳提出了做选择的人必然要面对的一个问题，而这个问题也让我的老朋友哈比卜陷入选择困境时面临的风险陡然升高。霍纳的困境是，所有可行的选择似乎都比任何单个选择要好。这是因为他犯了一个愚蠢的错误，在拿所有选择的重量和其中一个比。为什么要提到这么愚蠢的误算呢？

因为即便是最聪明的人，做选择时也会经历这个过程。这个愚蠢的错误与生俱来，存在于我们之中。不管蠢还是不蠢，我们想拥有所有的可能性，所以只能选其——或者至少每次只能选一个——当然叫人郁闷。这已足够让人染上存在主义忧郁了。

20世纪60年代，还有一本美国存在主义小说，让选择和自我创造以一种欧洲哲学家从未做到的方式，在我面前变得鲜活起来。这就是沃克尔·珀西的惊人之作《观影人》（*The Moviegoer*）。这部小说讲的是名字悦耳好听的宾克斯·博林的故事。他的人生太过空虚，以至于他要么在做白日梦，要么完全沉浸在电影、广播节目和书本中那些人物的生活里。但有一天，他突然有了一个意识上的突破，踏上了一段寻找意义的征途。宾克斯说："你问寻找的实质是什么？说起来真的很简单，至少对我这种人来说如此，而且简单到了反而容易被忽略的程度。如果没被生活的日常性湮没，每个人都应该进行这样的寻找。"

"日常性"（everydayness）是存在主义的核心概念，描述的是我们太沉湎于日常生活的常规事务和角色扮演，而无法全然有意识地体会我们是谁，又能做哪些选择。德国存在主义者马丁·海德格尔曾就此话题在他的鸿篇巨著《存在与时间》（*Being and Time*）中有过详细的论述。我曾经试着读过这部大作中关于日常性的章节，文中提出了常人（das Man）的概念，"这个常人超越了所有存在空间，而在这个空间里个性荡然无存"。我并没觉得这个表述能让人茅塞顿开，或许是翻译的问题吧。

存在主义心理学家维克托·弗兰克讲得更清晰一点，他自创了一个词——"周末神经恐惧症"（Sunday neurosis），指的是"一种抑郁症，罹患此症的人在忙碌的一周结束后，内心的空洞开始显现出来，会意识到自己的人生缺乏任何实质性的内容"。

宾克斯·博林帮我从心底明白了"日常性"。而巴思和珀西则让我再一次意识到哲学观点——尤其是那些有关如何活得最好的内容——可以通过虚构作品意义丰富地传达出来。

#20

“在拿撒勒的耶稣的黄金律中，我们读到了功利主义伦理学的全部精髓。‘你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人’和‘要爱邻舍如同自己’，构成了功利主义道德的完美典范。”

——约翰·斯图尔特·穆勒
（1806—1873），英国哲学家

#功利主义者

我发现自己经常会想起《芬妮和亚历山大》片尾的动人一幕：“世界充满了宵小之辈，夜晚也业已来袭。邪恶挣脱了枷锁，在这世上如疯狗一样打转，毒害着我们所有人，没人能逃离。那么，就且让我们在欢乐时尽兴吧。让我们仁慈一点儿，大方一点儿，深情一点儿，愉快一点儿。定要如此，何必羞愧于在这小小世界狂欢作乐呢。”

但“何必羞愧”这句话，却越来越叫我感到困惑。和我认识的很多人一样，我有时候也会觉得生活在幸运的泡泡里是一种罪过，因为我经常会忽视，在泡泡外面的那个大千世界里，邪恶正在像疯狗一样肆意横行。做一个有良心的享乐主义者叫人泄气，因为我发现自己感觉良好这种事常常要以剥夺别人为代价，然后还得考虑哪个对我而言更重要一些：感觉良好还是品行良好？从学生时代读到上面这句话开始，在这个进退两难的问题上，穆勒就一直在启迪我。

我一直都很喜欢黄金律，部分是因为它实在言简意赅、直切重点，让你根据具体情况去具体把握。多干净利落。难怪几乎每种文化

里都有这样的格言，内容如出一辙。

但是《圣经》里的黄金律，却叫我把它作为一种信仰来接受，是一种行善的基本准则，会让上帝对我感到满意。那么，如果我对神圣的信仰只有粗浅理解的话，就会想：为什么？为什么要对别人好？或者更冷酷无情点儿说，对我有什么好处？

穆勒的答案是：黄金律是功利主义概念。恪守奉行黄金律对我有利，因为遵从它的话，我是在增进最多数人的最大幸福，而大多数时候，这对我是有好处的。所以我们可以推出，德性行为是一种更明智的自利。

可这样的话，还会有一个问题摆在我面前：我奉行黄金律，但如何保证周围的人也会遵守它？我猜这是一笔需要我们和社会里的其他人做的交易：如果你遵守黄金律，那我也会，这样我们就可以和平共处了。

不过，你先来吧，可以吗？

就是这个叫作“你先来”的东西，会把事情搞复杂，因为它扯出了道德哲学家所谓的“搭便车问题”：只要几个人利用别人的好心，不按常理出牌，就能把一个遵守黄金律的社会搅浑。

我曾对朋友乔安娜动过几次怒，其中一次就是因为“搭便车”这事儿。乔安娜是人智学（Anthroposophy）的忠实追随者，这是鲁道夫·斯坦纳[27]在20世纪初创立的精神科学学说，提出了一整套行为准则。乔安娜认为给孩子接种百日咳疫苗没有好处，因为斯坦纳曾宣称：“这类疫苗接种会对人的身体造成影响，使身体拒绝为灵魂的精神信仰提供安居之处。”所以，乔安娜没有给孩子们接种。

但是，只有将某种致命的疾病从全部人口中消灭掉，疫苗的最终使命才算完成。比如，小儿麻痹症的沙克——沙宾疫苗[28]将这种病从西方世界连根拔掉后，效果十分明显，以至于那些没接种过的孩子也基本上没有得病的风险。通过疫苗，百日咳也基本被消灭了，但是也有漏网之鱼——在有些地方，这种病毒还未消失，可以从一个孩子传到另一个孩子身上。因此，乔安娜的孩子们虽然没有接种，得百日咳的风险也很小，但却搭了其他接种过疫苗的孩子的便车。而且，即便她的孩子们不太可能染上这种病，但得病的概率还是较高的，这样就把其他孩子置于危险之中，比如那些年纪太小还不适合接种的小娃娃。这不公平，我对乔安娜说。

为什么她的孩子就该占别的接种过疫苗的孩子的便宜，搭别人的顺风车？如果她认为这对她的孩子的好处能给他们的精神信仰提供一个安居之处，那这是否意味着她认为自己的孩子比别的孩子更配拥有某种精神生活？反正我不认为她应该忽视给孩子接种百日咳疫苗，那样的话，孩子们得病的概率就又恢复到这种疫苗被广泛引入全社会前的水平了。在那之前，百日咳曾导致了大量婴儿的夭折。

最终，如果足够多的人都来搭黄金律的顺风车，社会秩序便会崩溃。那样的话，百日咳东山再起，所有人都会遭殃。不行，搭便车不公平，它违反了我们的那笔黄金律交易。

#21

“我认为，对世界的状态唉声叹气没什么意义，除非你能想到什么方式来改进它。否则，别劳神写书了，去找个热带海岛，躺着晒太阳吧。”

——彼得·辛格

（1946—），澳大利亚/美国哲学家

#道德哲学家

我是前几年才听说辛格的，当时他因为发表了一些呼吁善待动物的声明，登上了媒体头条。读过之后，我发现他在善待人类——我最喜欢的物种之一——方面，也有很多话要讲。这位哲学家令我一见倾心的地方是，他把道德哲学从一般性和抽象性理论中剥离出来，将它变成实打实的道德困境后，甩到了我们面前。

我不喜欢彼得·辛格的地方在于，读完他的东西之后，我老是觉得罪孽深重。罪过罪过。

不过，这两者却又是休戚相关的：我之所以有负罪感，是因为通常情况下，他那些具体的道德情境说服了我，让我感到自己应该去做某些事，但实际上我又没能做到。

举个例子，来看看辛格是怎么戳中我们痛处的吧。他回顾了一下巴西电影《中央车站》（*Central Station*）的情节。电影中，穷困潦倒的女人朵拉突然有了一个大发横财的机会，能赚到几千美元。而她需要做的，只是说服一个街头流浪儿跟她到一户人家去，因为她被告知，这户人家是外国土豪，想要收养那个孩子。朵拉照办之后，拿着到手的钱买了一台彩电。但随后有人告诉她，这个孩子并非真的会被

领养，因为他的重要脏器会通过手术被摘除，然后拿到黑市上卖掉，而这个没了脏器的男孩会死去。

到这里，所有听闻此事的人都惊骇不已。我们毫不犹豫地认为，从道德上讲，虽然朵拉在不知情的情况下造成了这一切，但她有责任去纠正这个可怕的错误。凡是有正常道德之心的人都不会说，嘿，不就是一个街头流浪儿嘛，朵拉肯定很喜欢她的新电视机，所以管他呢。这么说太没良心了。（在电影中，朵拉做了正确的选择。）

这时候，轮到辛格过来给我们致命一击了：他告诉我们，生活在第一世界的人把收入的三分之一都花在了彩电这类非必需品上，但我们原本可以把这些钱捐给牛津饥荒救济委员会（Oxfam），来救助巴西里约的那些街头流浪儿——为他们提供食物，保护他们不受伤害。辛格认为，说到底，朵拉的选择和我们的选择无甚区别，两个事例中涉及的道德准则是一模一样的。所以，如果我们同意一件事在道德上是正确的，就都应该去做。

要反驳辛格的论点有点儿难，不过这并没有妨碍很多人去尝试。而这类反驳的论点，大多是从实际而非道德角度出发：我们怎么能肯定牛津饥荒救济委员会会公平合理地做事呢？慈善难道不会滋生依赖和懒惰吗？我对这类理由实在是难以苟同。

更细致入微一点儿的哲学性反驳则指出，辛格这是在类比——朵拉对那个男孩有所行动还是无动于衷，类似于我们在捐助牛津饥荒救济委员会这个问题上的做法，但他的类比有缺陷。比如，如果决定不给牛津饥荒救济委员会捐钱，我们并没有主动地造成任何人死亡，而朵拉把那个男孩带到外国人那里，即便不知情，也是她的主动行为导致了孩子死去。

这不假。事实上，严格说来，没有哪个类比是完美的。如果是的话，那就不叫类比了，而是同一件事。不管怎样，这个“主动VS非主动”的争论也说服不了我。一旦我们知道了自身行为可能造成的后果，那么在我看来，区别就微乎其微了。所以基本上，我是赞同辛格的类比和论证的。

不过话说回来，尽管我自己家里也有一些非必需品，但我承认，我并没有给牛津饥荒救济委员会捐过一毛钱。这大概意味着，我本质上也是个没有道德的人吧。我不敢说自己对这一点感觉有多好，事实上，我有时候一想起来就很难受。看来我得多想想这事儿了。或者，我只是需要做点儿实事，比如赶紧给牛津饥荒救济委员会捐些钱去。

然而，我的道德不作为并没有妨碍我全心全意赞同辛格的观点，虽然他抨击说，很多人只会抱怨世界上的各种不公正，却从来不会离开他们那舒舒服服的椅子，去真的做点儿什么，来改变那些不公。你就当我是伪君子好了，事实上，说我是那种最邪恶的伪君子吧——认为某种行为很虚伪，结果轮到自己时，表现更虚伪。但是，我实在受不了那些只会呻吟、抱怨的人，觉得只要热诚、响亮地表达出他们的道德评判，就能给世界带来一点点不同。这种人让我很想提一桶第三世界的水，冲他们那第一世界的脑袋泼过去。

#22

“一个在诸行中都力求做到善的人必定会遭到毁灭，因为有太多人并非善类。”

——尼可罗·马基雅维利
（1469—1527），意大利哲学家、外交家

#政治哲学家

每当因为没有做个好人而备感糟糕时——比如读过彼得·辛格某个道德困境的寓言后，我深吸一口“不道德的伦理学家”马基雅维利的东西，就又感到活力四射了。

在他的名作《君主论》（*The Prince*）中，马基雅维利提出了一个如何在世界中抢占先机的详尽计划。这位来自佛罗伦萨的哲学家，很可能是写出亚马逊网站现在那种所谓的“人生励志和自助书”的史上第一人。天地可鉴，我在20世纪60年代把这句话抄到笔记本里的时候，太需要一切能找到的激励和帮助了。

《君主论》的根本原则是“强权即公理”。我们需要做的是把事情办妥，所以我们应该做的就是想尽办法把事情办妥，即便这可能牵涉到欺骗和诡计。不要再把“为善”当成我们首要的“应该”了，这只会把事情搅浑。还有战争要去赢，国家等着被吞并呢，人也要被征服，这样他们才不会无法无天。

“为善”不但浪费时间和资源，而且效果适得其反：它会让我们的竞争者抢到良机，对我们先下手。因为我们心知肚明的是，他们在伸手去拔匕首的时候，才不会在“怎么做才对”这个问题上犹疑不定。

基督教教会当然不同意马基雅维利的论点。自其诞生伊始，基督教教会便一直在宣扬“为善本身就是回报”这套伦理原则。人不是为了私利，而是为了做一个好人才去做正确的事。好吧，还为了取悦上帝。但归根结底，这两个目的其实殊途同归。而且，如果为善需要做出自我牺牲，那这还会让人登上善的更高境界。

早在教会对善的层次做出权衡判断前，希伯来人就已经在《塔木德》（*Talmud*）这部古老的犹太法典中详细阐述过这一等级制度了。在解读《塔木德》时，中世纪学者迈蒙尼德就展示了Tzedakah（慈善）的不同层次，从最低到最高依次是：

1. 很不情愿地提供施舍。

2. 心甘情愿提供施舍，但不倾己所有。

3. 别人求助时才提供施舍。

4. 别人求助前便提供施舍。

5. 施舍时不知道受惠人是谁，但对方却知道你的身份。

6. 施舍时知道受惠人是谁，但对方却不知道你的身份。

7. 施舍时，双方互不知晓对方的身份。

8. 帮助受惠者做到自力更生。

这些层次之间的微妙差别真是叫人佩服。而且最后一条总叫我惊诧不已，在现代文明中，国家扶持的福利制度背后的道德逻辑依据不就是这个吗？

在回答为什么要参与慈善活动这个根本性问题时，迈蒙尼德拆解了一下Tzedakah这个词，指出其词根的意思是正义、公正、公平，所以慈善并不是一种大度的行为，因为为穷人提供帮助是在体现责任，是在给穷人应得的东西。不过，我们为什么要尽自己的责任呢？好吧，又绕回到自利的范畴里去了：在塔木德的传统中，做正确的事，通常是为了乞求上帝宽恕某一罪责，甚至是答应某种特殊的请求。比如，“我给了那个穷困潦倒的农民一头驴，伊扎克[29]，那现在您能给

我那大女儿找个婆家了吗？”

很多哲学家都进一步阐释过“为善本身就是回报”这一观点。公开宣称反天主教的20世纪比利时哲学家和剧作家莫里斯·梅特林克就曾对此表达过自己的看法：“为善本身就是一种幸福的行为。事后得到的任何奖赏，都无法和行善时感受到的那种美妙回报相媲美。”

这跟认为“为善本身就是回报”好像并不是一回事。梅特林克给这个回报又增加了一种特质：它会让行善者感到幸福。在某种意义上，这是道德享乐主义——为了体验做正确的事时感受到的那种快乐而去做正确的事。所以说到底，在我看来，梅特林克的这个原则并不比马基雅维利的原则更“道德”到哪里去——二者都是基于自利。

或许，两位哲学家都只是在实话实说吧：人很少会做好事，除非那对自己有利。我们只是需要面对这一点而已。早在公元纪年刚刚开始那会儿，罗马诗人奥维德就对“为善/回报”那套错综复杂的演算持怀疑批判态度，他曾言简意赅地总结说：“人们不会珍视善行，除非它能带来回报。”

把马基雅维利主义当作一种道德哲学来严肃对待确实很有难度，因为它根本就没有什么道德内涵可言。不过可能这就是它想表达的吧：说到底，或许道德哲学以及它那套对对与错原则的抽象论述，和我们的人生并无实际的关联。20世纪德国剧作家贝托尔特·布莱希特在被问及对伦理学的看法时，曾回答道：“先填饱肚子，再谈伦理学。”他其实是在暗示，伦理决策可能是一种奢侈品，是专为我们这些吃饱了撑得没事儿干的人预备的。

#23

“我们的道德心弦……就是被用来拉扯的，但不是远远地拉。不过，这并不是因为它在道德上对我们有益，而是因为关心自己和周围一小群人，可以帮助我们生存下去。实际上，关心其他人群——竞争对象——对我们的生存帮不上什么忙。如果真要怎样，我们对他们的态度也该是负面的才对，因为我们是在和他们争夺资源。”

——约书亚·格林
（1976—），美国心理学家、哲学家

#行为心理学家、道德哲学家

格林教授是一位甚至可以得到贝托尔特·布莱希特青睐的道德哲学家，因为在给我们应该如何行动开出建议前，他先去研究了一下我们到底是如何行动的，这在伦理学家中太罕见了。他希望让道德哲学变得更相关、更实用一些。真是个不错的想法。

不久以前，心理学还被认为是哲学的一个分支，因为二者关心的问题都是搞清人类头脑的工作方式，所以这样的归类合情合理。但到了19世纪末期，心理学开始自立门户，将自己与科学、科学方法联系到了一起。专家们认为，像科学研究的其他对象一样，人类的心智和行为也是可以计量与分类的。于是，个性理论应运而生，潜意识终被“发现”，连非理性行为都得到了解释。

很多哲学家，尤其是科学哲学家，对此都持怀疑态度。比如，潜意识这种东西看不见、摸不着，到底是什么？而哲学家卡尔·波普则坚称，俄狄浦斯情结无法通过可证伪性来检验。也就是说，并没有可信证据来证明俄狄浦斯理论的错误性，因此它一文不值。很多哲学家指责心理学犯了科学至上主义[30]的毛病——采用科学方法来研究那些

本质上无法通过科学来研究的现象。

与这里的讨论更相关的是，道德哲学家非常反对某些心理学家把人的实际行为方式和人应有的行为方式混淆的做法。这些哲学家将问题指向了“诉诸自然”——即自然的东西本质上都是好的——的谬误。而且，不光是心理学家犯了这个错误。比如，有些人声称同性恋是不自然的，因为它无法推动繁殖后代，而大自然给性的任务正是这个，因此同性恋就是不好的。这个逻辑跳跃会产生很多问题，其中之一是，自然界中本身就有大量同性性行为存在，无论是仓鸮，还是北美野牛或者倭黑猩猩，概莫能外。而且，我也从没遇到过哪个同性恋人士觉得这有什么不自然，在他们看来，自己的行为再自然不过。

格林并没有落到这个谬论的窠臼当中。不过，他也同意，要想提出有关人应该如何行为的实用性观点和原则，最好先搞清楚人到底是如何做出道德决定的。过程是什么？又受到了什么影响？道德决策究竟是怎么来的？

心理学家和大脑生理学家现在常问的一个问题是：人的大脑能不能做出正确的道德抉择，是否早被基因决定好了？比如，利他主义是否早被嵌入了我们的基因当中？这些思考者认为，和身体特征一样，心理特征也会根据“适者生存”的原则不断进化，或许利他主义就进化成了我们这个物种——至少是其中的每一单独群体——的生存特征。

拥有哲学和心理学双重背景的约书亚·格林教授，便是这类思想者之一。在我抄到本子上的这句话里，格林将问题指向了人类基因中的一个根本性脱节。那就是，出于很充分的生存原因，我们逐步进化出照应自己人——自己的部族——的行为，但是也发展出了畏惧竞争部族、与他们争斗的行为。利他主义在邻里之间相当管用，邻里互助的伦理原则对于部族里每个成员的生存都有好处，但是部族之外就枉然了。事实上，在部族内部，利他主义也有层次的渐变。正如科学家霍尔丹所讲的那句语带嘲讽的话：“我愿意为两个亲兄弟……或者八个表兄弟，献出我自己的生命。”

根本问题在于，在当今世界里，不同族群的成员时时刻刻都会撞上对方，国家族群、政治族群、宗教族群、封闭的社区族群，等等，不一而足。这年头，出门没有碰见别的族群的人是不可能的。说到这个，就连坐飞机出游或者就看看报纸，我们也到处都能碰到其他族群的成员。格林得出的结论是，道德哲学的主要问题在于，要弄清楚怎样才能消除我们的族群本能与我们生活的这个多族群世界之间的隔阂。

对于如何做到这一点，格林有个想法。在很多层面上，他这个想法基本上就是重新调整了一下约翰·斯图尔特·穆勒与杰里米·边沁的功利主义，将新近那些有关人类如何做出道德决策的发现也考虑了进来。

首先，我们需要明白的是，人在做道德决策时有两种方式，而它们又有根本性的不同：其一是快速的直觉判断，其二是缓慢的审慎判断。前者通常比较情绪化，而后者则更为理性。显然，通过两种方式得出的道德结论经常针锋相对。但它们也有一个共通之处，那就是我们进化出来的那种毫不利己、专门利人、有点儿黄金律感觉和功利主义倾向的内心直觉。在快速的直觉判断模式下，我们会自动将与生俱来的利他主义用在家人和族群之上，比如我们会本能地克制自己不偷拿孩子存钱罐里的钱（好吧，至少大多数人不会偷）。这种情形完全不需要什么深刻的理由。在缓慢的审慎判断模式下，我们理性上认定黄金律是合乎情理、讲得通的，但在这种模式下，我们要把这一决定应用到每个人身上，而不只是我们自己的部族成员——即最大多数人的最大幸福。我们决定，即便存钱罐的主人来自别的部族，偷他的存钱罐也是错误的。但大多数时候，这两种决策模式之间是一种剑拔弩张的状态，对应着我们进化出的部族本能与我们生活的多族群世界之间的隔阂。

不过，格林并不是想由此延展开来，主张为了让世界更美好，压制快速的直觉道德模式，适应缓慢的审慎模式。他曾诙谐机智地说过："我们可不想用'神经联想出来的内疚感'来盲目谴责自己的道德直觉。"不管怎样，他说，我们是无法将自己的"自动设定"弃之不理的。不过他倒是认为，我们仍有机会去超越这些直觉。

办法之一就是，我们要想办法让这两种模式互相谈谈。然后，或许我们与生俱来的利他主义，可以为我们思虑周全的功利主义提供一点儿具体的情绪基础，而我们那思虑周全的功利主义，也能推一把我们的直觉，让它们变得更包容些。我们那种审慎模式下的理性原则，可能永远都不会与我们的直觉融洽相处，但我们得到的，却是"人人都感受到了不偏不倚作为一种道德理想的吸引力"。格林认为，这种内部对话虽然步调不大，却能将我们引向更大的善。

格林这种伦理学的实用途径以及由此带来的朴素、清醒的目标，着实让我钦佩不已。太多时候，道德哲学家对人们实际的思考和行动方式是那么陌生，以至于他们的见解听起来全都像纸上谈兵。

我也非常感谢格林，在我未能通过彼得·辛格的道德寓言测试时，正是他疏解了我的负罪感。格林写道："为了达到更大的善，就叫普通人把他们热爱的一切都抛到一边，是不合情理的。拿我自己来说，我花在自己孩子身上的钱，用到远方那些食不果腹的孩子身上会更有意义，可我并不打算这么做。毕竟，我只是个凡人。我更愿意做这样一个人：知道自己是伪君子，可也一直在努力少一点儿伪善，而不是那种将人这一物种典型的道德局限性错当作理想价值观的人。"

我对此毫无异议。

#24

“人们因陈年旧事受到的惩罚，应该比他们因为近期所做之事受的惩罚更少一些，甚或完全不用惩罚。”

——德里克·帕菲特
（1942—2017），英国哲学家

#分析道德哲学家

我有个见多识广的年轻学生，当初就是他把技术享乐主义者戴维·皮尔斯的作品推荐给了我，而德里克·帕菲特也是我从他那儿听说的。帕菲特和皮尔斯都是牛津出身，都长着娃娃脸，顶着一头豪放不羁的秀发，而且都拥有超常的想象力。

为了展示自己的观点，帕菲特经常会用到思维实验，也就是假设情境，有点儿疯狂思维过山车的感觉。坐着帕菲特的思维过山车，在轨道上经过三四次让人汗毛直立的俯冲之后，基本上任何观点我都能来者不“惧”了。顺便说一句，我认为在当代哲学家使哲学变得更吸引我们、更通俗易懂的尝试中，思维实验是最具潜力的方式。

所以，系好你的安全带，过山车马上要开动了。在下面的思维实验中，帕菲特的目标是要证明即使在最好的情况下，人格同一性也是个不太好处理的话题，所以道德责任的问题要比我们通常以为的复杂得多。实验开始：

“假设你进入一个小隔间按下一个按钮后，扫描仪记录了你大脑和身体中所有细胞的状态，并随即将二者全部销毁。记录下的信息被以光速传送到某个别的星球，在那里，一个复制器会制造出一个你的有机体副本。由于这个复制品的大脑和你的完全一样，似乎记得你在

按下按钮前经历的所有人生，因此它的性格也和你的一模一样，在其他方面也是你心理的延续。”

那么，问题来了：这个新的“你”还是你吗？这个火星上的东西认为它就是你，但它和之前地球上的你有何不同？

哲学家们在质的差异和数的差异间，会做一个明确的区分。两辆车型和颜色完全一样的车，在数值上有差异，但却是同质的。另一方面，超人和克拉克·肯特在质上不同，却并没有数的差异——都是同一个人，但特质却完全不同。比如，超人那种一跃就能跳过高楼的能力，是克拉克不具备的。

帕菲特说，在他的思维实验中，那两个你显然有数的差异。曾经在地球上的你可以被称作1号地球你，现在在火星上的那个就是2号火星你。数一下：一，二。这两个你就像同车型、同颜色的车，对那些车而言，这个数值上的不同并不会影响到质的差异。如果2号你不仅和1号你外表相同，拥有相同的DNA，而且还认为他就是1号你，因为他拥有1号你所有的记忆、个性和品质，那他和1号你就是完全相同的，你们是同一个人。这是因为个人记忆、性格和品质加起来的总值，就是人格同一性。你可以试试，除了数的差异外，在别的方面找找这两个你的不同之处。我试过了，办不到。

人格同一性的定义，给谁该为什么负责任带来了一些棘手的伦理问题。而其中首先要问的就是，谁是谁？不过，虽然这些问题非常有趣，但在进一步讨论它们前，我还想再玩几局帕菲特这种“星际迷航式”[31]的思维游戏，因为它们真的太有趣了，简直难以抗拒。

下面这个我最喜欢的思维实验之一，是由帕菲特的同事乔治·维西写的。

“有两个男人，一个叫布朗先生，一个叫罗宾森先生，他们俩都在做脑瘤手术，大脑也都被取了出来。但是在手术快完的时候，医生的助手不小心把布朗的大脑放到了罗宾森的脑袋里，把罗宾森的大脑放到了布朗的脑袋里。这两个人中有一个当时就死了，但是另一个，也就是拥有布朗的大脑和罗宾森的身体的人，最终重新恢复了知觉。我们就叫后面这个人‘布朗森’好了。在恢复知觉后，布朗森先生看到自己的身体后极为震惊。而看到布朗的尸体后，他难以置信地惊叫道：‘躺在那里的人是我啊。’接着，布朗森指着自己说：‘这不是我的身体，那边那个才是。’当被问及姓名时，他不假思索地说出了‘布朗’，而且他还认得布朗的妻子和家人（罗宾森从未见过），能讲出布朗生活中的很多细节，就像在讲述他自己的人生经历一样。但对罗宾

森以前的人生，他一无所知。经过一段时间的观察，他展现出的个性特征、言谈举止、兴趣爱好和个人好恶等，都是之前布朗所具有的，而他行事讲话的方式则与以前的罗宾森格格不入。”

那么，到底是谁在手术后大难不死，谁又不幸离开了呢？

在这个例子中，帕菲特同样认为，随着时间的变化，人格同一性不过就是他所谓的“心理连贯性”（psychological continuity），无论他恰好存在于哪个身体里，是那些连续的记忆、个性、举止、兴趣，等等，才让布朗成为布朗。就这么简单。人格同一性不是别的什么东西，比如某个特定的物质实体，或者走到这个范围的另一端——灵魂这种形而上的存在。

我最喜欢的一个有关锡克教徒的笑话，就完美地诠释了帕菲特在“作为物体的自我”和“作为心理连贯性的自我”之间所做的区分（在印度的幽默中，锡克教徒的形象一般都陈腐拘泥到了荒唐可笑的地步）。

一个坐火车去孟买的锡克教徒想要打个盹儿，但是害怕坐过站，于是就请求同车厢的乘客在快到孟买前叫醒他。他跟对方说，会付给他100卢比作为酬谢。

这位乘客是个理发师，他觉得就是叫醒对方而已，100卢比有点儿多了，所以决定帮人帮到底，让这个打盹儿的锡克教徒的钱物有所值，于是便趁他睡觉的时候，给他修修胡子、刮刮脸，把他的胡子全给剃掉了。

快到孟买的时候，理发师叫醒了那个锡克教徒，获得了酬劳。锡克教徒下了车，回到他的住所后，去卫生间洗了把脸。照镜子时，他突然怒不可遏地叫道：“那个浑蛋！我给了他100卢比，结果他却叫醒了别人！”

有时候，帕菲特的思维实验让我感觉，他可以把创作奇幻电影剧本当成自己的后备职业选择。说到好莱坞，下面这个是我心目中最经典的帕菲特思维实验情境。

“想象一下，德里克·帕菲特正在一个分子接一个分子地变成葛丽泰·嘉宝。在整个过程开始之初，德里克·帕菲特还存在；当过程结束

时，他显然已经不存在了。德里克·帕菲特没有了，现在只有葛丽泰·嘉宝。那么现在的关键问题就是：在这个转变过程中，改变是何时发生的？德里克什么时候不再存在，而变成了葛丽泰？如果你稍微花点儿时间思考一下这个问题的话，就会明白，某个单独的转变点显然不可能存在——甚至都不能说在某一秒的时候，德里克消失了，变成了葛丽泰。你看到的是某种渐变的过程，在这个过程中，随着那个人变得和我们认识的德里克越来越不同，再说那个人是德里克就越来越不对了，而说他已经没有了，变成了一个完全不同的人，却越来越正确了。”

在这个嘉宝幻想中，帕菲特要表明的是，人格同一性是一个度的问题，也就是“不再是帕菲特，而是越来越嘉宝了”。类比一下，在非思维实验的真实生活里，我们记忆中的经历，包括过去的思想和情感记忆，也是一种度的变化，而且刻度是从弱到强。这样的话，似乎可以合理地认为，我们的人格同一性更多是由那些较强的记忆构成的，而非那些较弱的记忆。同理，我们的信念和品位也是这样。

简言之就是，人格同一性并非如我们通常以为的那样，是某种静止、绝对的现象。那是一种错觉，因为同一性说到底是个度的问题，都是相对而言。如果我的妻子对我说，“你已经不是我当初嫁给的那个男人了”，帕菲特肯定会说她的话言之有理。事实上，在某个时候，如果我变得越来越嘉宝，不再像丹尼了，那我妻子是完全有正当理由离开我的——好吧，其实离开的已经不是我了。

现在，回到我最近抄到的“金句”笔记本里帕菲特的这句话：“人们因陈年旧事受到的惩罚，应该比他们因为近期所做之事受的惩罚更少一些，甚或完全不用惩罚。”

这个观点的意思是，很多年前的某个人，就叫他拉尔菲好了，和现在的他已不可同日而语。比如，今天的拉尔菲大概已经完全忘了他在支票上伪造了哥哥的签名后，一直逍遥法外的事。在中间这些年中，拉尔菲很可能——也可能没有——变成了一个正直的公民。但这无关紧要，帕菲特不是想提出某种既往不咎的道德。他只是说，随着时间的变化，他的记忆和信念此消彼长，拉尔菲也从根本上成了一个不同的人。那么，因为“旧”的拉尔菲在多年前做的事情而惩罚这个“新”的拉尔菲，还有什么意义吗？是的，这两个拉尔菲之间显然有某种联系，但是随着时间流逝，这种联系已经越来越弱，到最后，因为其中一个的罪恶惩罚另一个已经讲不通了。

这个结论当然叫人难以接受。事实上，帕菲特的推理有些违背常理，所以听起来很容易让人觉得琐碎和可笑，就像某个大麻抽多了的

人半夜想出来的理论。我的第一印象就是这样。但当我随后试着找到一种比心理连贯性更为严谨、理性的人格同一性概念时，却发现事情并没有那么简单。“我”这个存在，不是那么容易搞定的。

但很显然，帕菲特自己在人格同一性的本质问题上也有些举棋不定。在写完《理与人》（*Reasons and Persons*）多年之后，又写了一篇标题极为耸人听闻的文章：《我们不是人》（*We Are Not Human Beings*）。他在文章中提到，其实数的差异（火星转移情境中的1号你和2号你）也是有其重要性的。那么现在的问题就是，写《我们不是人》的人和写《理与人》的人，是一个人吗？

帕菲特的终极目标——也就是他献出毕生精力的那个——是给伦理学找到一个理性的基础，找到一套和逻辑与科学原则一样真实可信、有理有据的道德原则。毋庸置疑的是，这把他推到了孤军奋战的位置上。在过去的百年中，伯特兰·罗素和艾尔弗雷德·朱尔斯·艾耶尔等逻辑实证主义者就曾争论过伦理学的理性基础这一观点。在他们看来，这和为上帝的存在——甚至是牙仙的存在——找到理性基础一样，是不可能的任务，所以帕菲特的毕生追求基本上没有被摆到哲学的台面上讨论过。

但帕菲特还是孤胆英雄般坚持着。2011年，在独自思考多年之后，他出版了两卷讨论道德哲学的作品，名为《论什么是重要的》（*On What Matters*）。在书中，他提出了所谓的“伦理学三重理论”，也就是将传统哲学中那些主要的伦理学理论综合在一起，为道德找出理性、客观的基本原则。帕菲特声称，这些理论并没有互相抵触，而是最终交汇到了一起，就像“从不同的方向攀登同一座山”。

不用说，他这三重理论超出了我的理解能力，而且在我这微不足道的余生中，大概也会一直如此。不过很多哲学家——尤其是那些年轻学者——认为帕菲特的理论思路是对的，很可能会彻底改变伦理学。我真心祝福他们。

可正当帕菲特匆匆忙忙为即将在美国做的一场演讲收集资料，证明“什么才重要”的时候，他病倒了。医生诊断他得了短暂性全脑遗忘症。从此之后，帕菲特时常会精神崩溃，痛哭不止。或许，一想到临死之前自己很可能无法再提出某种难以驳斥的道德理论，72岁高龄的他便已经被这种无力感压得不知所措了吧。

不过，他害怕的并不是死亡本身。最近他写道：“考虑一下这个事实：再过几年，我就死了。这的确叫人沮丧，但事实就是如此。在一段时间之后，所有发生的思想和经历都不会再和我这个大脑产生直接的因果联系，或者可以和当下的经历以某些方式联系起来。这就是这个事实包含的全部内容。在这个描述中，我的死就消失了。”

我很好奇，是不是帕菲特在内心深处的某个地方并没有全然接受他的人格同一性概念，以及由此产生的那种对他自己的必死性酷炫又客观的看法？或许这就是他痛哭不止的原因。不过尽管如此，他那精彩绝伦的思维实验和继而引出的问题，会永远惊艳世人。

#25

“上帝不存在，而他的生母是玛利亚。”

——乔治·桑塔亚那
（1863—1952），美国/西班牙哲学家

#美国实用主义者（算是吧）

维特根斯坦曾经说过：“一部严肃、优秀的哲学作品，可以完全由笑话写成。”我觉得这主意不错，不过“严肃”“优秀”这几个限定词，听起来让人有点儿望而生畏。

上面这个段子，来自乔治·桑塔亚那这位备受尊敬的已故哈佛大学哲学家，也是我最喜欢的经典“哲谑”之一。与大多数绝妙的哲学笑话一样，它也包含了一个悖论：某个东西同时存在但又不存在——上帝不存在。不过，嘿，这个不存在的上帝还有个母亲呢。这让我想起了尤吉·贝拉[32]评价圣路易斯一家餐馆的那句妙语：“现在已经没人再去那儿了，因为它太挤了。”

在悖论中，我们可以鱼与熊掌兼得，可以同时是信徒和非信徒。当然，我们也可以两者都不是，因为悖论的两个方面会互相抵消。不是所有悖论都会被认为是笑话，但即便如此，它们也容易让人觉得很好笑，不合理、不协调的东西通常如此吧。哲学家们最喜欢的段子之一是罗素悖论衍生出来的那个“理发师悖论”：“某个镇子唯一一位男理发师只给镇上所有不给自己刮脸的男性镇民刮脸，那他该给自己刮脸吗？”这戳中了我的笑点。

桑塔亚那是威廉·詹姆斯的学生，出了名的机智过人。而且众所周知的一点是，他的人生影响了他的哲学，而他的哲学也反过来影响了他的人生。桑塔亚那曾说过，自己在哲学中所处的位置“正是他在平日生活里所处的位置”。日常生活中，他会试着平衡在人文精神和无神论中的信仰。作为一个不去教堂的天主教徒，他说：“我对天主教制度的喜爱，有着自然主义的正当理由，因为在我看来，天主教真正象征着自然中的精神所具有的那些真正关联。”

这话有点儿隐晦。对我而言，还是他那个玛利亚的悖论段子更切中肯綮一些。

#26

“智慧人的心，在遭丧之家。愚昧人的心，在快乐之家。”

——《传道书》
（《旧约》，公元前3世纪），作者不详

那些固执地想要搞清楚如何生存这个问题的哲思之人，经常会翻开《圣经》求助，希望从中能获得一两点启示。我们偶尔还会钻到《古兰经》《奥义书》《薄伽梵歌》《妙法莲华经》里，或者是在某个悠闲的夜晚和三五好友聚在一起，读读《易经》。天知道，这些神圣的经典曾为很多人回答了那些大问题，所以忽略它们实在有些愚鲁莽撞。此外，很多大哲学家的思想原则也建立在这些经典的基础之上，所以要想了解他们那些观点的幕后故事，不稍微涉猎一下这些经文是不行的。

只是话虽如此，翻到《圣经》的《圣文集》部分，读读《传道书》中传道者（the Teacher）那些诗句般的大声训诫时，我还是连启迪的线索都找不到，更别说什么安慰了。尤其是传道者说的这句话：

虚空的虚空，虚空的虚空，凡事都是虚空！

哎呀！

一个人做的事，没有一件具有持久或超凡的价值，传道者继续讲。人生就是捕风——虚空——然后，上帝啊（就是指上帝，不是感叹），一切都结束了。这大概可以算作现在T恤上印的那句“生活真操

蛋，然后你就死了”的最早版本了吧。

学者们仍然不太确定这个对一切都感到幻灭的传道者到底是谁。有证据说是所罗门，但是这种荒凉阴郁的口吻似乎和所罗门的教诲不太搭调，虽然他的一些教诲有时显得十分离经叛道。在古希伯来语的原文中，《传道书》的讲述者被称为Qoheleth，在不同的情况下被译成“演讲者”“布道者”或“哲人”。但不管名字是什么，此人都不可小觑。

传道者认为人唯一值得称颂的品质就是智慧，但是在虚空的人生中要智慧到底有何用，却讲得并不很清楚。或许是为了接受人生是虚空的这个观念吧；又或许，这就是我们在遭丧之家更有可能获得智慧的原因。

不过，在我一生的某些时期中，这种“智慧在遭丧之家”的讲法的确曾和我产生过深刻的共鸣，这也是为什么传道者的信息被我记到笔记本里的原因。那些时期都是我遭受了失去亲人的巨大痛苦而感到悲痛欲绝的时候。在那期间，我时常在内心深处感到醍醐灌顶，觉得自己终于面对了人生的根本事实，那就是一切皆如白驹过隙，死亡本也无法避免，自古以来便是如此。大多数时候，我都在刻意忽略这个恒久不变的事实，所以当我最终接受它时，竟然有种拥抱真理的甜蜜感。接受这个真相虽然痛苦，但可以让我感到自己是在更真实地活着。生命中的那些亡故固然令人难过，但我还是可以接受它们，继续前行。

但其他时候——或许就是那些活得比较肤浅的时期——我的感觉却恰恰相反。我去读传道者的训诫，是为了让自己难受，因为我觉得垂头丧气对自己也有好处。不过我承认，传道者的格言让我苦恼的原因之一其实很琐碎：小时候，每当我问母亲吃完晚饭后可不可以出去玩，她总会回答：“不行，你今天已经玩够了！”母亲的意思是，玩过了度对我不好，会让我变得一无是处。颤抖吧，你们这些一生只想追求吃喝玩乐的人！

而且，如果传道者的意思是除了遭丧之家，别处毫无智慧可言的话，那我对他就有点儿不满了。说享乐会让我一文不值是一回事，但说享乐会让我变蠢，就太令人沮丧了。

不过，接着读下去的时候，传道者倒是承认活着要比死好一些，算是某种安慰吧。传道者甚至进一步暗示说，让我们在如此短暂、虚空的时光中物尽其用，是值得努力一试的。

《圣经》的这部分章节里没什么叫人振奋的东西。虽然在这一生中的很多时期，我都被这种一切无意义的感觉搞得压力山大，但从来没有觉得有必要像传道者这样，到处大肆宣扬。而且，我也没有特别想把这种教训传给我的女儿或孙女的冲动。

而且我最近还认识到，即便在人生最黑暗的时刻，我也无法想象我女儿或者孙女的人生是毫无意义的。不管什么时候想起她们，光是她们的存在就已经让我觉得很有意义了。这样充满生气和美好的造物怎么可能无足轻重？是的，这些都是我这个老家伙多愁善感的看法，不过你要好好记下来，传道者。

#27

“宗教是唯一一种我/他们的思维能达到超验意义的活动。如果你真的相信使用正确的名称称呼上帝，便意味着永恒的幸福和永恒的受苦之间的天壤之别，那么恶劣地对待异教徒和非信徒也就变得理所当然了。我们的宗教分歧所蕴含的风险，要远远高于部落主义、种族主义或者政治产生的风险。”

——萨姆·哈里斯
（1967— ），美国哲学家

#无神论者

世贸中心双子塔被恐怖袭击摧毁前几周，我恰巧在读萨姆·哈里斯里程碑式的著作《信仰的终结：宗教、恐怖和理性的未来》（*The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*），但直到惨剧发生后，我才把上面这句话抄到了笔记本里。因为我深信不疑地认为，哈里斯说对了：有组织的宗教是我们这个时代的主要祸端。

萨姆·哈里斯、已故的克里斯托弗·希钦斯[33]以及当代英国哲学家理查德·道金斯[34]被人们戏称为“新无神论的圣三一”。哈里斯和道金斯仍笔耕不辍地著书发文，发表演讲，参与公共辩论，抨击宗教信仰的非理性，并警告人们宗教才是多数社会问题的根源。他们认为，宗教基本上染指了当代所有最具毁灭性的战争。

哈里斯用他那句嘲讽的话一针见血地指出了问题所在，“如果你真的相信使用正确的名称称呼上帝，便意味着永恒的幸福和永恒的受苦之间的天壤之别”，如果你的信仰体系和我的不一样，那你就是我的敌人，因为我们不可能都是对的。而两者不可能同时正确的原因是，我们在处理信仰及其目的时，使用的是理性的基本法则、无矛盾

律（某事不能同时在同一意义上既真又不真）。这就使任何别的信仰体系对自己的信仰体系构成了威胁，而由于它威胁到了人生的至高奖赏、永恒幸福，所以它必须被铲除。

很不幸，这些都言之有理。但最近我开始觉得，哈里斯在说“宗教是唯一一种我们/他们的思维能达到超验意义的活动”时，思想也有一些褊狭。挑唆仇恨的信仰体系并不限于宗教，狂热的民族主义也在世界各地引发过大屠杀，且一直如此。而就民族主义也是一种绝对信仰体系的产物这一点而言，它也可以被看成拥有“超验意义”。相互对抗的政治经济意识形态同样会煽动仇恨和流血，而事实上，部落主义与种族主义也一样。我认为，两害相权或者声称某场大屠杀的结果要比另一场更致命，既明智不到哪里去，也没有什么效果。

这些煽动仇恨的体系具有的共同之处在于，它们的忠实信徒不会心甘情愿地说：“你的信仰体系适合你，我的信仰体系适合我，所以我们就各走各的阳关道好了。”他们无法接受信仰体系的相对性，因为对他们而言，信仰体系必须绝对正确才可以，否则就不具有绝对价值。世界上只可以有一个神，他的名字叫耶和华（或安拉、毗湿奴，或者别的什么），而其他“神”全是假的。世界上只有一种经济制度是合理的，那就是共产主义（或者市场资本主义、空想社会主义，或者别的什么）。

随着新无神论者的拥趸越来越多，我还注意到一种新形式的宗教不宽容在日渐升温：非信徒抨击宗教本身，有时甚至面对面地抨击信教者个人。最近，我的一位好友参加了某个亲戚举行的犹太教正统派婚礼。在正统派的仪式和庆祝中有一个传统，那就是男性和女性无论祈祷还是跳舞，都要分开进行。我的朋友认为这是对女权主义的攻击，于是在婚礼上表示抗议。他不认同他们的风俗习惯，所以觉得有必要让他们知道这一点。这虽然不是开枪乱扫，甚至连扔石头都算不上，但仍然是一种不宽容，仍然是“我的信仰体系要比你的信仰体系更优越”。

我这一生中经常会听人们说，宗教是头脑简单之人的避难所，是“大众的精神鸦片”。而每当我身处那些头脑聪明、受过良好教育、认为自己没有偏见、思想开放的人中间时，也会注意到他们不但经常把信教人士说成是为了弥补心理需求而欺骗自己的愚钝之人，还认为在座的人也会点头称是。简言之，他们理所当然地将无神论看成了“唯一正确的宗教”。这和听某些自以为是的福音派狂热分子滔滔不绝地谈论他那唯一正确的宗教一样叫我反感。是的，我们这些不可知论者就是这么古怪。

幸运的是，哈里斯在宗教和神秘主义之间做了一个关键的区分。尽管宗教不可避免地会导致绝对主义和我们/他们的分化，但神秘主义可以以一种私人信仰的方式存在，并不需要和志同道合的人分享，和其他信仰体系做比较，或者以任何方式公之于众，而且它并不一定会引发仇恨和战争。

那么，到底什么是神秘主义？善于去繁就简的路德维希·维特根斯坦将其概括得极为精妙："真正的神秘，不是世界如何存在，而是世界竟然存在。"

#28

“一点点的哲学会让人的思维倾向于无神论，但是对哲学的深究又会使人心转回到宗教上去。”

——弗朗西斯·培根
（1561—1626），英国哲学家、科学家

我大概没什么资格来深入阐释这个话题，因为我从未到哲学最深层次的领域探究过。我很容易卡在“外延逻辑”和“知识脉络论”（请不要问我这些都是什么意思！）中间动弹不得，更别说我还有幽闭恐惧呢。不过，这并不妨碍我每次想到培根的这句话时，都被撩拨得兴趣盎然。而且时不时地，我还真能嗅到他这句话所蕴含的强烈意味。

亚里士多德有句名言是：“你知道得越多，就越知道你不知道。”培根就是从这里继承了衣钵。承认自己所知甚少，甚至更直白地说，承认可知的东西本就少之又少，的确是让人大开眼界的事。世界上有太多太多东西是不可知的，但不知为什么，这并没有阻碍我们想去了解它们，或者至少一直对它们保持着好奇心。而且，对未知的好奇确实会让思维转向宗教。

当我思考哲学分支之一的认识论时，从培根的话里嗅出的大量味道就会涌过来。知识论要解决的问题是：什么是可知的？比如，18世纪英国的经验主义者乔治·贝克莱提出，我们对世界的全部认知都来自感官，所以最终我们拥有的只是脑袋里的那些感官数据。我们不能声称说有把椅子在那里，只能说我们的大脑里有些椅子的感官数据。所以顶多只能是，我们把脑子里的一堆感官体验组合在一起后，给它取了个名字叫“椅子”，但要说椅子是别的什么东西是不太可能的。贝克莱用“存在即被感知”这句话，将他的观点言简意赅又惹人注目地表达了出来。

我还记得第一次在大学讲座上听到这句话时的惊讶之感。我当时想：又来了，更多毫无意义的哲学把戏！或许我父亲说得对，我应该去学点儿实用的东西，比如机械工程什么的，至少那样我还能自己做一把椅子。

但是，那天晚上我在回顾讲座笔记的时候，突然有了一个顿悟。贝克莱并没有玩什么把戏，他只是实话实说：一个物件的存在就是一种感知，仅此而已。我们不能从感官后面偷偷绕出来，用什么其他方式了解到有个东西“在那里”。所以真的，当我们说某个东西存在时，意思只能是我们脑子里有些感官数据而已。不知道大脑是否真会迷糊，反正我是迷糊了。

不过接下来，贝克莱就让我失望了。他需要讲清楚这个感官数据从何而来，但因为他是基督教的大主教，所以他论辩说，它们一定来自上帝——他高高在上地坐在某种神圣的超级电脑前，把感官数据传递给了人类。就是在这里，贝克莱把我搞糊涂了，而且他这个天上的家伙的解释，也没有把我的思维带向宗教。

但是，他倒是给了我一种异想天开的想法：如果我拥有的只是感官数据，那么或许我认为存在的东西，都被身上配备的那些感官器官严重地限制住了（别忘了，我这里是在想入非非）。所以，如果我真的拥有第六感的话，对我而言，可能会有更多的东西存在。或许是某种神一样的存在，比如上帝。又或许，一种全新的维度会向我敞开大门。忽然间，我的脑子开始把我带到了至少可以算作宗教边缘问题的领域里。一些通过瑜伽或者致幻药获得过宗教体验的人曾声称：在他们体内，一种新的感官苏醒了过来，这种感觉让他们感知到了新的实体存在，而且有些似乎看起来还是神圣的实体存在。

我问了问汤姆对培根这句话的看法。虽然在神学院研修多年，但汤姆坚持说，培根的这个论断远远超过了自己的能力所及。不过，他还是一如既往地提供了一些有趣的观点。

首先他说，如果你是个抱着怀疑批判态度的哲学家，爱用理性去严格检验任何东西，那上帝只是众多不达标准的事物之一罢了。一个走极端怀疑路线的哲学家面前的桌子上，最终只会剩下感官数据和逻辑规则，或者不如说是感官数据的排列表格。但是就这样了，大伙儿，上帝连同所有的道德原则都没了。而且，既然最后根本没有什么合理的方式去证明任何行为的好坏，那么道德也可以从桌子上消失了。说到底，我们不加怀疑地信仰善恶，与人们对上帝的信仰本质上是差不多的。那么问题来了：我们愿意把对道德的信仰连同对上帝的信仰一起扔掉吗？毕竟，两者的非理性程度不相上下。如果不行——

如果我们愿意在道德原则的问题上给不放弃信仰开绿灯，那为什么不能也在上帝是否存在的问题上破个例呢？

或者，汤姆说道，大概培根的意思是，哲学最终会将我们引向一个结论，那就是人生本就荒谬无意义。毕竟，如果我们无法证明任何东西的价值，那么也不太可能有理由认为生命本身存在任何价值。正是因为这一点，一些哲学家——如索伦·克尔凯郭尔——才声称说，他们实在没办法过一种毫无意义的人生，所以去他的严格理性吧。克尔凯郭尔决定给自己的人生赋予意义，首先就从对上帝的非理性信仰开始。他大胆地进行了一次非理性信仰的飞跃。

我仍在试着以开放的心态来看待这个问题，不过我不会越活越年轻。而且，就像有个朋友曾经讲的：“可别忘了，不可知论者死后，会渡往‘伟大的未知’[35]。”

#29

“我看到了神圣存在。恐怕我得把自己所有的著作和观点都修订一遍了。”

——阿尔弗雷德·朱尔斯·艾耶尔
（1910—1989），英国哲学家

#逻辑实证主义者

1988年，当我在一份新闻剪报上读到艾耶尔教授这句话时，简直不敢相信自己的眼睛——这对一个经验主义者来说，可是个相当严重的问题。众所周知，在哲学历史上，艾耶尔是抱持着最坚定怀疑态度的认识论者之一。看在上帝的分儿上，这到底是怎么一回事啊？

20岁那年，我读完了艾耶尔那本影响深远的著作《语言、真理与逻辑》（*Language, Truth, and Logic*），结果被搅得心烦意乱，只能像个胎儿一样蜷缩在床上。艾耶尔不但条理分明地把我自以为知道的一切都撕了个粉碎，更重要的是，把我认为自己本可以知道的东西也批得七零八落。反正也没他妈多少，他说。

在清晰流畅的行文中，艾耶尔一一列出了逻辑实证主义的基本原理，为我们可以有意义地讨论些什么划定了范围。而这个什么，就是那些在真伪上显而易见的东西，他说。逻辑和数学命题可以通过分析被证实或证伪，所以这些入选了。“二加二等于四？”“对，这是成立的。”有关真实世界中各种物体的存在、属性和运行的经验命题，可以通过观察来证实或者证伪，所以它们也是有意义的。“那边那个是苹果树吗？”“是的，经过仔细查验，是一棵结了苹果的树。”

但是，可确证知识的范围，到此便为止了。

在善与恶、美与丑、有价值和无价值这些问题上，就别想着能提出什么有意义的命题啦，因为根本就无法证实它们是真命题还是伪命题，所以它们也没什么价值可言——至少在理性讨论的范围内是如此。艾耶尔写道，说某个东西是“不好的”——比如，“暴打某人的头是不好的”——其意义并不比别人砸你脑袋时喊一声“哎哟”大多少。可验证的命题也是同理，只是讲话者感受的表达而已。再比如，说《蒙娜丽莎》是件伟大的艺术珍品，也是一样的道理。“生活是有意义的”这个命题，就更不用说了，根本就没有意义，因为我们没有办法去证明或否定它。

刹那间，哲学可以有意义地去讨论的主题，像保龄球一样被击得东倒西歪。哎哟，伦理学和美学倒了；天哪，宗教和神学还有形而上学这些哲学家们吵了几千年的问题，也被打翻在地了。各地各处的哲学家和哲学系学生，全都头顶膝盖，蜷缩成胎儿的姿势，还一边哀叹：“一切真就不过如此了吗？”但是，他们已经提不出什么理性的反证来驳斥逻辑实证主义了。他们剩下的，只是些凌乱不堪、难以名状的感受，可单靠这些感受，又产生不了严格缜密的哲学。

可就是这么个消极悲观的家伙，在生活里（朋友们都叫他弗莱迪）却十分和蔼可亲，人缘也很好。而且，虽然外表是一副呆子学者的模样，艾耶尔却似乎很受女士们的欢迎，除了先后和三位举止优雅的英国淑女有过四次婚姻外（跟其中一个结了两次），还忙里偷闲和风光耀眼的好莱坞八卦专栏作家希拉·格雷厄姆搞出过一段风流韵事，并且生了个女儿。而且巧的是，艾耶尔自己在77岁的时候，还因为和拳击手迈克·泰森在曼哈顿的一个鸡尾酒会上发生冲撞，登上过八卦专栏。据说，当时弗莱迪正跟几位时尚设计师和模特聊天，突然听到一位嘉宾大喊，说有人正在卧室里侵犯她的朋友。艾耶尔一跃而起，大步流星冲进卧室，结果看到泰森正要强行与当时还默默无闻的年轻模特娜奥米·坎贝尔发生关系。艾耶尔叫这位拳击手住手。赶紧的！

泰森回：“你知道我××是谁吗？我是世界重量级拳王！”

艾耶尔答：“我以前还是牛津大学逻辑学的威克姆讲座教授呢。我们在各自的领域里都是显赫人物，我建议我们应该像正常人那样谈谈。”

目击者说，随后艾耶尔和泰森讨论了一些相关的伦理问题。不过在他们讨论出结论前，坎贝尔小姐早就明智地拔腿跑掉了。

弗莱迪对于做一个公众人物乐此不疲，频繁现身于BBC的节目中，滔滔不绝地反驳那些所谓的聪明人抱持的荒唐信仰，比如，相信

上帝和来生。在大不列颠，艾耶尔被视为“首席无神论者”，不过他更愿意说自己是“蔑神论者”[36]，坚称“上帝”这个概念本身就缺乏意涵。在广播和电视里，他同当地最有声望的主教和神学家进行了无数场唇枪舌剑的辩论，在最著名的一次中，甚至把博学的耶稣会牧师弗雷德里克·科普斯登也教训了个狗血喷头，好好给他上了一堂思想课（记住这个名字——弗雷德里克·科普斯登）。

读过《语言、真理与逻辑》25年之后，虽然再想到艾耶尔那毫不留情的批判时，我已经不会垂头丧气地缩成一团，但还是有些心有余悸。无论如何，大约就在泰森事件发生的时候，我在伦敦的《观察家报》（*The Observer*）上看到了一则艾耶尔的访问。他在其中说道：“我穷尽了毕生精力，想要让生活变得更理性一些，但看起来我这些努力似乎全是徒劳。”

啥？艾耶尔教授，你能再说一遍吗？

他的同事对此颇有些困惑不解，不过坚持认为艾耶尔并不是在贬低自己毕生的成就，只是想说明除了哲学家们讨论的那些话题外，生命中还有很多其他东西。比如说感受这种东西，比如说，当你碰到一个男的企图强奸一个女的时，那种义愤填膺的感觉。

《观察家报》的采访后不到一年，艾耶尔经历了一次濒死体验，而发生的原因，据他后来写道，是他“心不在焉地扔到”嘴里的一块金枪鱼堵住了食道。

艾耶尔巨细无遗地描述了“我死后看到了什么”（这是他就那次经历所写文章的标题），活脱脱就像一部超自然惊悚片的剧本。下面是其中的一些亮点：“真是太不可思议，我的思想幻化成了人形。”而且，“我面前出现了一道红光……明白这道光负责着宇宙的统治。在其部长官员中，有两位负责主管空间……而这个空间有点儿像拼得很糟糕的拼图游戏，有稍许错位……结果导致自然法则无法再像它们本来那样正常运行”。

艾耶尔还写道，他随即意识到，自己有责任对“时空连续统”中的“时间”进行一些调整，来纠正这些错误。总之就是，你得在现场亲历过，才能明白他到底在说什么。不过艾耶尔显然是到过现场的。

不出所料，艾耶尔的言论在哲学界掀起轩然大波。这位老逻辑学家脑子痴呆了吗？还是和其他凡人一样，可能被即将来临的死亡蒙蔽了思维？事实上，艾耶尔自己是有些出尔反尔，说这些超脱现实世界的经历“虽然没有削弱我‘死后无来生’的信念，但的确动摇了我对这个

信念的坚定态度”——这是“我想给自己留条后路”的哲学说法。

不过，在艾耶尔的故事中，有一点让我有些好奇——灵性的好奇。和艾耶尔很熟的BBC记者彼得·弗吉斯采访了一位名叫乔治的医生，就是这个人在艾耶尔发生濒死经历后对他实施了救治。弗吉斯报道说：“乔治医生告诉我，艾耶尔清清楚楚说的是‘神圣存在’。‘他当时正向我吐露心声，但是似乎略觉尴尬，毕竟作为一位无神论者，这有点儿让他内心不安。他说话的时候一副神神秘秘的样子。我认为，他觉得自己亲眼见到了上帝，或者说造物主，反正是人们称之为上帝的那种存在。’”

在公开场合，艾耶尔一直刻意对他这场超然邂逅轻描淡写。但弗吉斯写道，在私下，这个首席无神论者显然发生了改变：“‘他死过之后，人变得更和善了。’迪·威尔斯（艾耶尔的前妻）讽刺地说道，‘他不再像以前那么自吹自擂，开始关心起别人来。’……她还注意到，随着生命一点点地消逝，艾耶尔和弗雷德里克·科普斯登神父——他之前在BBC辩论时的对手——待在一起的时间越来越多。在这以前，艾耶尔只是勉强对科普斯登矫捷的思维有些敬佩，但他们两个并没有走得很近……尽管如此，在生命的最后几年，艾耶尔却和科普斯登一聊就是好几个钟头，不知道在争论什么。在伦敦加里克绅士俱乐部[37]黑漆漆的角落里，这俩人坐在一起时，一定看起来有些不太搭调。这位天主教神父甚至还参加了艾耶尔刻意不带任何宗教色彩的火化仪式。‘到最后，他成了弗莱迪的知交。’迪·威尔斯说，‘真是太不可思议了。’”

说不定弗朗西斯·培根搞错了——至少在艾耶尔的情形中是如此。艾耶尔在宗教中找到了意义，并不是深究哲学的结果；他找到了那个意义，是因为在几个神圣的时刻里，他完全没有像哲学家那样思考。

作为一个不可知论者，我也期待着有一天自己能以某种方式，一睹神圣存在的真容，而那位才华横溢、消极悲观的哲学家自己看到过神圣存在的说法，让我禁不住感到一丝安慰。我早就准备好要动摇一下我那迄今“坚定不移的怀疑”了。

#30

“不光是说我不信仰上帝，同时自然希望我的信念是正确的，而是说我希望世界上根本没有上帝！我不愿意有上帝存在，我不想宇宙是那个样子的。”

——托马斯·内格尔
（1937—），美国哲学家

#伦理学家、社会哲学家

不得不承认，内格尔身上有种让人感到焕然一新的东西，因为他不仅欣然接受了无神论，而且若能证实无神论是真的，他还会大大地松一口气。他和我们这些不可知论者完全相反，我们倒期待着能有什么东西出来证明上帝确实存在，好让我们能松口气。这是大多数不可知论者的最高期望，是我们不可告人的小秘密。更重要的是，我们一直骑在墙上，屁股都累麻了。而期冀出现无神论的证据听起来省事好多，所以我就把内格尔的这句话抄了下来：无休无止地思考信仰却从来没有体验过，着实害人不浅。我想考虑考虑内格尔对信仰的态度，说不定可以提供另一种选择。

内格尔先从他所谓的我们“对宗教的恐惧”开始论证，并声称他对这种恐惧有切身的感受。不过，内格尔在这里所指的，并非新无神论者谈论的恐惧——也就是通过观察发现，宗教会损害社会，让人鄙视与自己信仰不同的人，最终导致互相残杀，而后生发出的恐惧。或许这所言不虚，但内格尔指涉的是某种对人类境况至关重要的东西。他说，根本而言，我们恐惧担心的是，宗教有可能是真的。

这是什么意思啊？就算宗教是真的，又有什么好怕的？

内格尔说："对宗教的恐惧，可能延伸至更广，超越了人格神的存在，将任一宇宙秩序都包括了进来，而心灵则是那个宇宙秩序中不可化约和非随机的一部分。"他这里所说的"不可化约与非随机"，指的是心灵无法被简化成如随机运动的原子，但其本身却又是某个宇宙秩序中独特且自给自足的部分。我们害怕这种情形，是因为我们最终无法理解这一宇宙秩序，更别说我们在其中扮演的不可化约和非随机的角色到底是什么。而我们之所以无法理解这个无限宇宙秩序，是因为我们是其中的有限部分。内格尔说："似乎我们面前留下来的，是一个无法想象出答案的问题：像我们这样有限的生命，怎么可能拥有无限的思维？"

内格尔认为，即便我们确信世界上有某种宇宙秩序存在——某种指导原则或计划——但我们同时也知道，自己的心灵根本不可能理解那是什么，到时候，我们会因为灰心沮丧而不堪忍受的。

到这儿的时候，我开始无法理解内格尔了。是的，我确实会诚心诚意地花时间考虑，是否自己也可以来一个克尔凯郭尔式的信仰飞跃。是的，我也明白有限的心灵无法理解无限的宇宙秩序。但是，这种抽象的焦虑并不会击中我的要害，因为它们真的太疏离、太轻率了，甚至无法靠近我的要害部分。我怀疑只有那些深深沉浸在深奥思考中的哲学家——比如内格尔这样的——才会不堪忍受事物的这种态势。我们大多数人每天都要与各种困惑与谜团共同生活，比如为什么保罗英年早逝，可坏习惯那么多的弗兰克都八十了还老当益壮呢？这类想法会令人苦恼和不解，但是，它们不会让我对着自身理解力的内在局限性大声号叫。这样的困惑和谜团，只会让我哀叹生活的不公。

以更切合内格尔的观点来说就是，我已经接受了自己无法知道是否有什么有意义的宇宙秩序存在这个事实，而这确实也给我带来了一种持续不断的挫败感。但是我不明白，为什么知道了伟大计划的存在但是无法理解它，会更让人沮丧。无论是哪种情况，我都是蒙在宇宙这张鼓里的。

又及：在这段"我希望世界上根本没有上帝"前面还有段开场白。内格尔写道："在我认识的一些睿智聪慧、博学多才的人里，很多都信仰宗教，这让我有些略感不安。"

我自己也认识很多聪明、有学识的人信仰宗教。有时候我会想，是不是那些批评怀疑的人本末倒置了——或许是因为我不够聪明，才无法成为一个信教者吧。

#31

“在这山上，万军之耶和华必为万民用肥甘设摆筵席，用陈酒和满髓的肥甘，并澄清的陈酒，设摆筵席。他又必在这山上除灭遮盖万民之物和遮蔽万国蒙脸的帕子。他已经吞灭死亡直到永远。主耶和华必擦去各人脸上的眼泪，又除掉普天下他百姓的羞辱，因为这是耶和华说的。”

——《以赛亚书》，25：6—8（《旧约》）

我一生中认识的最睿智、博学的宗教信仰者之一，是我已故的岳父扬·瓦斯特，一位新教牧师和《旧约》学者。我第一次在荷兰与他见面后，他有些失望地发现，自己这位犹太女婿并不像他一样，可以用希伯来语读《旧约》。为了不让他更失望，我决定不告诉他，我其实连英文版的《旧约》也不怎么读。

不过尽管如此，《旧约》里的这部分对我而言，却仍有着一种特殊的共鸣，而这种共鸣与我十分爱戴尊敬的岳父有关。

最近在荷兰的一场追思礼拜上，一位牧师追忆了我岳父就上面那段内容做的一次布道：“学生时代的很多布道我都不记得了。”牧师说，“不过扬·瓦斯特关于以赛亚这段的布道以及随后的讨论，我却记得很清楚。一位教徒问：‘牧师，我们只能期待这点儿东西吗？跟大家坐在山顶上吃吃喝喝？’哎呀，不好了，我心想，这叫他怎么回答啊？结果扬·瓦斯特说：‘是的，就是这些。为所有人准备的一场盛宴，气氛和平，物质富足，而且还有上帝做东道主——大家还能奢求什么呢？’”

这个回答除了勾起我对岳父的回忆外，也的确让我受教良多。

近来我开始逐渐明白，很多见多识广的基督徒喜欢引用《圣经》，是因为他们认为那是他们表达精神理念和现象的最好、最方便的选择。虽然他们会先承认《圣经》里的话并非万能，只能大概接近他们想要理解和交流的东西。和内格尔一样，他们很清楚有限的心灵不可能理解和表达无限的事物，但不同于内格尔的地方是，他们会尽其所能，利用好手中掌握的资源。这个资源就是《圣经》。所以，他们引用一段文字，比如以赛亚这个，实际上是把它当成一种独特的比喻来使用的。

很多当代哲学家会说，他们这条路行不通，你不能用一个内在、有限世界的比喻，去解释超验、无限的世界。当然，前提是这个超验、无限的世界是存在的。有限与无限之间，有一条难以逾越的鸿沟，所以你说的任何东西，无论是不是在比喻，都不会有任何意义。

明白了。不过话虽这么说，但我偶尔还是会试着想要搞清楚，这些《圣经》里的比喻到底是什么意思。

以赛亚是《旧约》中的重要先知之一，由于他宣扬救世主即将来临，所以在基督教神学中地位显赫。很多基督教思想家认为，虽然基督在里面出现过，但真正的救世主时代还未来临。首要的原因就是，如果那个时代已经到来的话，世界就不会还是这么一团乱了。还有些基督教思想家相信，救世主时代根本就不是这个世界的，不是我们所谓的未来里会发生的事情，不是说下个星期二或者某个即将到来的电脑统治地球的时刻。不是的，救世主时代是某种更为抽象的东西，超越了我们所理解的时间和空间。我岳父就是这些思想者中的一个。

当他回答说，坐在山顶上与上帝同吃同饮已经好到不能再好，我们能奢求的就是这些时，我认为他是在说：“你知道吧，这只是一个用来表达无法表达之事的比喻，不过这个比喻还是很不错的啊。想想生活中我们和相爱之人围坐在桌前的那些珍贵时刻，想想这些时刻我们内心充盈着的平静与感情，好像某种神圣存在就坐在我们身边一样。

三年前的一个深夜，我的腹部突然剧痛难忍，之后我便住进了当地医院的急诊室。扫描检查发现，我得了阑尾炎，于是我又被送到附近城市条件更好的医院，准备接受手术。我妻子开车送的。到了医院，医务人员把我推进检查室后，我已经晕了过去。

突然间，我站在了室外，天气特别好，一小群人站在我身旁。大

家都没有说话，我心中也无比平和宁静。

然后好像电影中演的那样，我听到了人们在喊我的名字，看到一束刺眼的光在眼前闪动。我不情愿地睁开眼，发现原来是医生和我妻子在边上围着。那一刻，我特别想回到刚才那个宁静安详的室外情境中。

我不敢说这算是什么濒死体验。它显然没有艾耶尔的金枪鱼事件那么复杂精细，叫人大开眼界。没有什么神出现。但是，我感受到的那种纯粹的宁静却仍然历历在目。而且有那么一会儿，我脸上的泪珠也全被擦干了。

#32

“每当我想到人生的短暂，想到它被以前与以后的永恒吞噬，想到我占据的甚至是能看到的逼仄空间会被无限浩瀚的空间吞没，而我却对它一无所知，也从未被它知道，我便惊恐不已，同时又惊异于我是在此处而非彼处。因为并没有什么理由解释为什么是在此处而不是彼处，为什么是此时而不是彼时。谁把我放到了此处？又是谁下的命令和指示，将这个此时与此地分配给了我？”

——布莱兹·帕斯卡
（1623—1662），法国数学家、哲学家

#理性主义者、基督徒

真没想到啊！我的生命之前还有个永恒，不只是之后的那个。我怎么就没想到呢？前面那一大段永恒似乎在大多数人对虚无的恐惧中没有什么位置。我用尽心力想要让自己的生命延续得更久，却从未因为错过出生前的永恒而辗转反侧。难道仅仅是因为缺乏想象力，我才在面对这个“之前”的永恒时没有恐惧，没有战栗吗？

就是这个问题促使我留存下了上面那段话。

但是，在从他的《思想录》（*Pensées*）摘出来的这段话中，帕斯卡这位在当时备受追捧的天才（他17世纪中期发明了第一台机械计算器），其实是进行了一场想象力的飞跃，远远超出了这个前后永恒现象的范畴。他是在用时间与空间进行一场精彩绝伦的思想实验：为什么他活在现在而不是别的什么时间？为什么他在这个地方而不是别的什么地方？

是啊，究竟为什么？难道他在此时此地的存在，是被自然事件预先决定的吗？还是神的设计？或者，这一切完全就是随机的，所以很可能并没有什么目的？

在他那著名的“赌注”中，帕斯卡站到了信仰上帝的这一边，认为这是人类最好的选择：如果人的信仰最终被证实正确的话，那么他满盘皆赢；如果被证明是错的，那他除了浪费一点儿祈祷和虔诚的时间，也并没有失去什么。我不知道作为一个不可知论者，我是不是没资格对此下什么判断。但是在我听来，帕斯卡的赌注并不是一条通往圣域的潜心修行之路。

在《思想录》里的另一个地方，帕斯卡写道：“如果我看不到神明存在的任何征兆，我会让自己拒绝接受事实；如果我到处都能看到造物主留下的痕迹，就会在信仰的怀抱里心安理得。然而我看到的，大多是在否定（上帝），没有多少能叫我信服，于是我陷入了一种可悲的状态，而我曾千百次地希望，如果真的有一个上帝在维系着大自然，那么大自然会毫不含混地让他现身。”

作为一个同样在信仰问题上有所挣扎并希望尽量往好处想的人，我对此感同身受。但是，这本《思想录》听起来还是更像一个人纠结于不可知论，而不是为宗教做辩护。

不过说到底，帕斯卡不但信仰上帝，而且还相信《圣经》中的《启示录》。而这一信仰的基础，在我看来就是他惊异于自己竟然随机地活在某个特定时间和特定地点。或许最终，这种随意性并不意味着生命是无目的的，可能它暗示的正是人的生命是某种奇迹吧。

帕斯卡说，“被无限浩瀚的空间吞没，而我却对它一无所知”，既让他害怕又让他惊讶。但正是其中“惊讶”的部分击中了我。我碰巧在这个特定的历史时刻存在于这个特定的地方同样让我感到惊讶，而原因恰恰就在于它的随意性。在一个随意的宇宙中，我多半可以存在于另一个时间和/或另一个地点——事实上，生活在无限数量的平行时间和地点中。或者甚至根本就不会存在于任何时间和地点。但是，恰巧就发生了——我个人的时间和地点。事实上，有时候我这种此时此地的存在的确像是某种奇迹。毫无疑问，帕斯卡肯定会同意这一点，毕竟我活在何时何地的概率不由我说了算。

我相信，大多数人都有过那种突然间对自己活在世上这个事实感到惊叹不已的时刻：太神奇了，我就活在此时此地啊！

这样的时刻转瞬即逝、弥足珍贵，但却常常叫我们难忘。古怪的爵士乐天才戴夫·弗里什伯格就曾在他那首抒情曲《请听我说》（*Listen Here*）中，凄美惆怅地演绎过这种感受：

当你平静时，是否听到一个

水晶般清澈的声音在窃窃低语

“请听我说，朋友，请听我说”？

是的，那个声音是你自己的，也只会对你讲。

它说：“我不会让你失望。”

“所以请听我说。”

这就是你，这是真的

这就是你真正的感受……

谢谢你的歌，弗里什伯格先生。

#33

“你是由和地球一样古老的物质组成的，其中的三分之一年龄甚至和宇宙相当。不过，这是这些原子第一次以这种方式聚集在一起，并且认为它们就是你。”

——弗兰克·克罗斯
（1945—），英国粒子物理学家

#一元论者/唯物主义者

最近，我在弗兰克·克罗斯的《粒子物理学极简入门》（*Particle Physics: A Very Short Introduction*）中读到上面这句话后，感觉好像脑袋被某种类似超越世俗的奇迹轻轻地敲了一下。

这有点儿自相矛盾，因为很显然，克罗斯的表述已经唯物到不能再唯物。在他看来，在多数物理学家看来，世界上除了物质（本质上就是原子及其内部构造），再没有别的东西了。在这种世界观中，没有什么非物质领域的存在，没有神、灵魂或者不会被简化为原子活动的独立心灵。至于自由意志就更别提了——我们所做的一切已经被来回冲撞弹跳的原子决定好了。

那么，轻敲了我脑袋一下的那种超越世俗的东西到底是什么呢？

是宇宙中的永恒一切。所有的基本物质从宇宙大爆炸开始便存在了，而且只要时间还存在，它们也会一直存在下去。我们所认为的宇宙演化过程，或者再往小里说一些，这个星球上人类的历史与进化，只是同样的物质在不同时间以不同的排列方式进行无穷无尽的组装与再组装而已。这让我对自己原本错以为是心灵的东西，产生了无限的遐想。

能成为这种永恒的一部分，让我感到一种妙不可言的慰藉。我内心中某种原始的东西也因为和永恒有了这层联系，而欣喜荡漾起来。当然，我很清楚的一点是，当我体内原子的特定组合分解后（有人称之为“死亡”），这些被拆开的原子永远不会意识到它们曾经是我。然而，这些曾经组合在一起成为“我”的原子即便天各一方，却仍会永远存在下去的这一事实，还是让我有些许安慰。成为原子界声誉良好的成员之一，或许是这位唯物主义者参悟东方那种“万物与我为一”[38]的精神境界的方式吧。

嗯，我的确承认，原子无休无止不停组合再组合的想法也给了我一个幼稚的期待：或许有一天，这些雄心勃勃的原子会再次组合成我——就当图个乐儿吧。毕竟，永恒之中有的是时间让这些特定的原子组合，来一次返场表演。事实上，可能这些原子早就在别的什么时间、别的什么星系里，组合成一次我了。不过，我不太想被这个场景牵着走，因为想太多的话，似乎更像是在脑子里玩的一个电子游戏，而不是精神体验了。

不过既然我是在空想，那就斗胆再异想天开地猜测一下。弗兰克·克罗斯和其他理论物理学家谈到了除我们所知的三个空间维度和一个时间维度外，还可能存在别的维度。而他们之所以会考虑这种可能性，是因为新发现的一些现象，除此之外别无其他解释。近来，费米实验室的物理学家检测到了一种名为中微子的亚原子粒子，而这种粒子的特征令科学家们感到非常困惑——它们不但不带电，质量也趋近于零。在特定的情况下，大量的中微子可以转化为带电的电子中微子。截至目前，没有人可以为这种所谓的“低能过量”找出合理的解释。所以，现在科学家们怀疑，一种新的中微子——用他们的话来讲——“可能正在从另外的维度弹出来跳进去”。

说实话，我根本不懂这些物理学家在费米实验室里做的是什么，更别说是什么让他们感到困惑了，而且我也绝对无法想象“另外的维度”会是什么。但是，我仍然惊叹于他们认为这样的维度有存在的可能。而且他们这么想，是因为除此以外，找不到别的理由来解释那些新发现的粒子。

是啊，谁知道那个另外的维度到底有什么机关？或许——我又要异想天开了——在另外的维度里，他们有可能遇到一个神圣存在呢。嘿，他们甚至还有可能碰到艾耶尔正在和神圣存在讲知心话。我说了，我是在异想天开。

该和费米实验室的这些科学家告辞了，不过这倒让我想起了自己小时候也曾苦思冥想过别的维度。当时，我那位出生于波兰、讲意第

绪语的奶奶来看望我们一家，她老提起的一件事就是“针的维度”。我记得自己曾绞尽脑汁想象这个维度会是什么样。一个球形的针垫？结果后来我哥跟我说，是奶奶口音太重了，她说的其实是——“更不用提”。[39]

好了，最好再异想天开一下吧。这个和弗兰克·克罗斯的那句话完全无关，不过还是让我忍不住想讲：这些新发现的中微子有一个惊人的特性，那就是它们的移动速度比光速还快。这个现象刚在物理期刊上宣布，一个新笑话就开始在不靠谱的网站上流传开来了：

第一句：“我们这里不允许有比光速还快的中微子。”酒保说道。

第二句：一个中微子走进了酒吧。

这个笑话的笑点化用了阿尔伯特·爱因斯坦的设想，也就是如果某个物体的运行速度超过了光速，就可以逆时间而行，回到过去。

原谅我讲了个无关的笑话。不过，这全是那些弹来蹦去的原子叫我讲的。

#34

“死不是生活里的一件事情：人是没有经历过死的。如果我们不把永恒性理解为时间的无限延续，而是理解为无时间性，那么此刻活着的人，也就永恒地活着。人生之为无穷，正如视域之为无限。”

——路德维希·维特根斯坦
（1889—1951），奥地利/英国哲学家

#分析哲学家

我怀疑自己是不是有什么问题。比起向拉比、牧师和神学家求教，我显然更愿意从超级理性的思想者那里寻找精神启迪。可沿着这条路走，我只能到达精神世界的半山腰。

路德维希·维特根斯坦一般被公认为20世纪最伟大的哲学家，所以不需要什么别的维度就可以让我折服。他拿着现成的时间维度进行了解构，威胁着要重新给我搭一下脑子里的弦儿——当然，前提是我可以完全理解他在说什么。

让人略感心安的一点是，维特根斯坦的很多见解都让人头大，我并不是一个人在战斗。剑桥大学有个传说是这么讲的：维特根斯坦进行博士论文答辩时，答辩委员会里有两位杰出的哲学家，分别是乔治·爱德华·摩尔和伯特兰·罗素。答辩完后，维特根斯坦径直走到答辩委员会的面前说了一句：“别担心。我知道你们根本听不懂。”顺便说一句，他的论文就是语言逻辑方面的开创性著作《逻辑哲学论》（*Tractatus Logico-Philosophicus*）。

不管能不能理解维特根斯坦在说什么，凡是稍微沾过一点儿他作品的人都会被震住。维特根斯坦能用看似简单的表述，让那些既成观

念在我们面前玩出三个空翻来。

他这个永恒论点的前半部分不难理解。大多数人都会同意，我们无法体验死是什么感觉，因为死都死了，还体验什么。伊壁鸠鲁也说过类似的话："死亡对我们而言，什么都不是，因为我们活着的时候，死亡还没有到来，当死亡到来的时候，我们已经不在了。"

两位哲学家似乎都从这个事实中得到了一丝慰藉。不过，也有很多人指出，令他们自己胆战心惊的一点，正是现在便知道自己将来会死去。

不过，他的下一句话"如果我们不把永恒性理解为时间的无限延续，而是理解为无时间性"，就有些不太好处理了。我们大多数人都能理解"时间的无限延续"，就是时间不断流逝永无止境，有无数分钟，无数个星期二，无数个十年。

但这个地方有可能会把人搞晕，因为无数分钟其实和无数个星期二、无数个十年是一样长的。它们算出来都一样，长度都是无限的。

好吧，这么说不太对，因为无限的时间段不能用我们通常衡量分钟、星期二或者十年的那种方法来计算。也就是说，我们没法在一个有限的框架内计算它们，不能像我们数星期二时那样，可以数到第五万亿个。虽然这个星期二的数量已经很庞大了，但仍然可以数出来。由于我们无法以同样的方式计算出无数个星期二到底有多少，所以似乎可以肯定地认为，它们是无法计量的。这样，我们就可以大概理解维特根斯坦为什么认为"时间的无限延续"意味着"无时间性"了：既然它无法衡量，那就不再是我们认为的那个时间，所以我们可视之为无时间。

不过，接下来我们就到了维特根斯坦这个命题的结论部分："那么此刻活着的人，也就永恒地活着。"啥？这个脑洞开得有点儿大吧，几乎可以说是……无法计量地大。难道这位颇具传奇色彩的语言分析学家是在玩文字游戏吗？我们可以理解"永恒"意味着"无时间性"，但是"无时间性"怎么一下子就跑到"此刻活着就是永恒地活着"上了呢？

一些哲学家认为，归根结底，过去只存在于我们所谓的记忆这一精神建构之中，似乎有些道理。未来同样也仅仅是一种精神建构，是我们根据经验想象或者投射出来的东西。理由就是，事物在过去曾一直永续向前，一件接一件，所以它们在未来也会这样继续下去。在两种情形当中，这些精神活动都发生在现在。所以，我们最终可以拥有

的，便只有当下，也就是此时此地。

但是，我们到底是怎么从此时此地转换到永恒的呢？按照维特根斯坦的思维方式，这是因为我们拥有的只有现在，而且一直都是现在。比如说，这个时刻。当下。因此，我们拥有的只是永恒的现在。这一点，我是可以理解的——大多数时候可以。

不过在这里，我碰到了一个不同的问题。维特根斯坦说“此刻活着的人，也就永恒地活着”，意思是这种永恒的人生只有某些人才能得到，别人不行。活在当下并不是所有人类境况的本质，我们必须实实在在地做点儿什么，才能活在当下。只有这样，永恒的现在才能属于我们。而这就意味着，我们要全然彻底地活在此时此地。

在我听来，这不太像逻辑推理，倒像是存在主义的指引，有点儿像巴巴拉姆·达斯[40]的禅宗佛教的说法：“活在当下。”甚至听起来都有点儿基督教的意味了：只有我们愿意彻底地接受永生，才能真正获得永生。

维特根斯坦的命题似乎暗示了，彻底活在当下是某种近乎神圣的事情，只有在真正做到的那些时刻，我们才能完美地融入永恒。正是这部分让我想到了宗教。很多宗教思想家都竭力劝诫我们，要在平凡的经历中寻找神圣，但维特根斯坦的主张更进一步，认为任何经历——不管平凡的还是非凡的——只要我们全然感受到它，意识到它，便可以崇高起来。然后，我们才会有超凡的机会去参与到永恒的现在当中。

备受尊敬的逻辑学家鲁道夫·卡尔纳普曾声称，维特根斯坦是他最伟大的灵感源泉。他这样写道：“维特根斯坦的观点和他对人与问题（甚至是理论性问题）的态度，更近似于创意艺术家而不是科学家的态度。甚至可以说，更接近于宗教先知或先见者……最终，经过一段冗长、艰辛的努力之后，他的答案来了，而这些观点如一件件新出炉的艺术作品或一段段神秘的天启一样，站在我们面前……他给我们的印象是，似乎他的洞见都来自神的启迪，所以我们情不自禁地认为，对它们进行任何清醒、理性的评论，都会是一种亵渎。”

阿门。

#35

“要活得好像你是在活第二次一样，好像你第一次活的时候做错了什么。”

——维克多·弗兰克
（1905—1997），奥地利神经病学家、精神病学家、哲学家

#存在主义心理学家

这条精练的格言，本身就是一个哲学思维实验。不过，在我们踏上实验之旅前，有必要先了解作者的一些基本信息。

维克多·弗兰克的存在主义哲学源于一段独一无二、噩梦般恐怖的经历：他在纳粹集中营中被关押了四年，其间被迫做过奴隶苦工，还在犹太人大屠杀中失去了妻子和父母。

1945年被美国军队救出来之后，弗兰克回到了维也纳，继续从事神经病学和精神分析的工作。同年，他写了一本书，记录了自己在集中营的经历如何塑造了他的哲学，以及他在心理治疗方面的全新途径。该书的德文书名直译过来是，《即便如此，也要对生活说“是”：一位心理学家在集中营的经历》。十年之后，这本书以《活出生命的意义》（*Man's Search for Meaning*）这个书名在美国出版，此后便成了存在主义的经典作品。

标题中的“即便如此”指的是他在集中营里每天都要经历的恐怖生活。不过，虽然历经万难，弗兰克仍然坚信人拥有选择自己生命意义的自由——活着的理由；而寻找这个理由，满足了人最基本的内心欲望。

西格蒙德·弗洛伊德认为性冲动是最根本的欲望，阿尔弗雷德·阿德勒认为权力意志才是主要动机。但弗兰克不同，他认为对逻各斯——在希腊语中，逻各斯指的是“意义”或“理性原则”——的渴求要优先于其他一切欲望。当一个人被剥夺了一切——健康、安全、尊严、被拯救的希望——之后，他仍然还有满足自己渴望人生意义的能力。事实上，他仍然可以肯定自己的人生，对它说“是”。

弗兰克写道：“每天，每个小时，都给了我们做决定的机会，决定是否要屈服于那些威胁毁灭你的自我和内心自由的强权，决定是否要变成环境的玩物，放弃自由和尊严，被塑造成典型的囚犯模样。”

弗兰克由此创造的存在主义治疗模式——“意义疗法”，被称为维也纳第三精神治疗学派。这个疗法的基本原则是，即便我们认为自己失去了对生活的所有掌控，比如在被囚禁的极端情况下，我们也还可以控制对生活的态度，也能在我们赤条条的存在中找到意义。这种自由，是任何人都无法剥夺的。弗兰克的哲学和创新性疗法，将他的批评者置于一个两难的境地。谁敢公开找碴儿，批评这种从弗兰克自己的悲惨遭遇中创造出来的东西？直到这本书出版多年后，一些批评人士才终于敢说，他们认为弗兰克有些太过简单，更像是一个让人感觉良好的大众心灵导师，而不是一个严肃的理论家。弗兰克甚至还被拿来和诺曼·文森特·皮尔[41]牧师做对比（皮尔曾在20世纪50年代向大众推销过“积极思考的力量”）。举个例子，一些人坚信弗兰克有些走火入魔，理由之一便是，他曾一本正经地说：“我建议给东海岸的自由女神像配个对，在西海岸建一座责任女神像。”

我必须承认，这听起来确实更像是一个童子军头头，而不是维也纳第三精神治疗学派创始人会说的话。但话说回来，我倒真觉得积极思考是有其价值所在的，特别是在今天这种不间断的讽刺和玩世不恭的氛围之下。我不是指只知道傻笑的盲目乐观主义[42]，而是说如果可以选择的话，比起犬儒主义，简简单单的“即便如此，也要说‘是’”似乎会是更好的选择——我认为自己有这个选择权。

简单的想法不一定简陋。不能因为奶奶的谚语听起来老套不堪，就认为它们没有价值。奥普拉偶尔也会讲出一些值得我们认真思考的说教。在桑顿·怀尔德的那部经典剧目《我们的小镇》（*Our Town*）中，有一段平实、简单的文字，至今仍然萦绕在我心头，启迪着我。它深刻地表达了充分欣赏生命的庄严之感与这样做的难度。在剧中，已经故去的艾米丽以无形之身重返小镇，看到她所爱的人对他们的生命缺乏意识后，十分难过：

艾米丽：有没有人在他们活着的时候，在每一分钟，认识到生命是什么？

舞台经理（一个剧中角色）回答：没有。圣徒和诗人或许会……他们会意识到一点儿吧。

当弗兰克说寻找生命的意义自然意味着要找到一些让你感到积极的东西时，他指出了某种基本、简单的东西。实际上，这是双向的：找出一些让人感到积极的事物，能给予生命以意义。

《活出生命的意义》在20世纪60年代初出版后没多久，我便读了这本书。而弗兰克提出的这种练习——深入地想象选择某种特定的生命意义会带来的结果——也让我很感兴趣。它会有什么效果吗？会让我有什么感受呢？如果我面对的是能想到的最糟糕的障碍，这个意义对我还管用吗？于是，它被我抄进了“金句”笔记本里。

这种沉浸在假想结果中的观点，毫无疑问呼应了伊壁鸠鲁的说法，因为他是“结果”的最初倡导者，只不过这位希腊哲学家已经指出了生命的意义——去享受它。这就又回到弗兰克这个叫人兴趣盎然的存在主义练习了：“要活得好像你在活第二次一样，好像你第一次活的时候做错了什么。”

第一部分的“活第二次”，还在我们可以想象的范围内，至少大概可以理解。我们可以回到年轻时，重新来过：父母还是那双父母，家乡还是那个家乡，但后续的一切，就是人人都有份，谁先抢到算谁的。甚至这回可以做出不同选择的想法也很容易理解。谁没有幻想过“如果她嫁给了哈利而不是菲尔，生活会变成什么样”这种问题？但是，“好像你第一次活的时候做错了什么”那部分，就让我有些困惑了，因为它预先假定了我已经知道错误的生活方式是什么样的。但是，我根本不知道。如果我不知道正确的活法——正因如此，我当初才想试试这个练习——那我又怎么能知道错误的方式是什么？

但练到第二轮之后，我明白弗兰克想要干什么了。他是把这个练习当成找到正确生活方式的策略来使用的，把对人生目标的质疑从一种抽象的思考，变成了一个具体的思维实验。这不算是坏主意，尤其是考虑到任何对这个问题的回答，似乎更有可能在想象力的领域里找到，而不是在纯粹的智力领域中。人类思维——至少我的思维——更

倾向于从具体到抽象，从个人经验到根据这些经验总结出来的原则。我敢说，如果我在某座远山的山顶上一连数日莲花打坐，试图想出生命的意义，我的心很快就会转向某种具体的东西了，比如咕咕叫的肚子。然后，我大概会宣布，生活就是巧克力圣代。但有了弗兰克的思维实验，我坐下来时，便有了一个具体的故事——出于实验目的暂时被假定为出了“错误”的那个人生。弗兰克给了我一个激发自己想象力的工具，让我可以梦想出一种更好的生活方式。

#36

“未经省察的人生当然值得过，但没有真正活过的人生值得省察吗？”

——亚当·菲利普斯
（1954—），英国精神分析学家、哲学家

#弗洛伊德学派存在主义者

哎，或许维克多·弗兰克的思维实验终归不是什么好主意。事实上，也许整个想象别样人生的事情，只会带来一辈子的绝望。

我发现自己又一次被一个脑筋好到不按常理出牌的当代英国哲学家给搞蒙了。但同时，看到当代哲学——尤其是和心理学联起手来——想要解决如何生活的问题时，我又再一次备受鼓舞起来。

在《错失：赞美未曾经历的人生》（*Missing Out:In Praise of the Unlived Life*）中，当代精神分析学作家和哲学家亚当·菲利普斯提出，现代人太过专注于他未曾经历的人生，以至于错过了好好享受他事实上拥有的人生。又是一个我们不可思议地倾向于避免活在当下的例子。除了幻想着“接下来怎么办”，慢慢与生活疏远外，我们又神游到了“本可以怎么样”之中。

根据他诊治病人的经验，菲利普斯总结道：“我们认为，比起那些实际上有过的经历，我们更了解自己未曾拥有的经历。”我们假想的“未曾经历的人生”变得比正在过的生活还要清晰生动，更具意义。“不可能之事变成了我们的人生故事……面对无法过上的人生，我们的生活也变成了对它旷日持久的哀悼和没完没了的痛苦”。

恐怕我太清楚菲利普斯在说什么了。我的脑子里就经常冒出这种“如果……会怎么样”的情形：如果我当时搬到蒂莫西·利里在纽约州米尔布鲁克的集体庄园[43]，而不是焦躁不安地走过大门，想看看自己有没有胆量进去，现在会怎么样？还有，如果我留在希腊的伊兹拉岛，没有回纽约接受那份跟电视有关的工作，又会怎么样？

玩这个“如果”游戏并不是什么令人满意的生活方式，也绝不会在其中找到一种积极的态度，来面对现在正在过和曾经经历过的人生。它与仅仅活着就已经知足、感恩的人生，是背道而驰的。

我很好奇，这些深邃的思想家——从伊壁鸠鲁到弗兰克——催促着我们权衡各种假想行动的结果时，是否不小心把我们送上了一条自我毁灭之路。

“要活得好像你在活第二次一样”？喂，活得好像你是第一次也是最后一次活行不行啊？从菲利普斯的观点来看，后者才是让人生丰盈起来的活法。

说到这里，我们就又回到菲利普斯对苏格拉底那句著名的“未经省察的人生（不值得过）”所做的轻巧颠覆上来了。菲利普斯是在对传统心理疗法和整个“自我实现”运动的根本方法提出质疑。他是这样说的：“我不想说自我认知毫无意义。但是我们需要知道的是，自我认知什么时候真的有用，什么时候没用。在有些情况下，费尽周折‘认识’一次经历，会分散对经历本身的关注。”

和我那一代的许多人一样，我在二三十岁的时候，也时不时会参与心理治疗。当然，我的部分动机是想对自己和生活各方面感觉更好一些，但是还有一个诱因在当时也非常盛行：深入地了解我是谁。这似乎是省察人生、忠于自我这些观念的自然延伸。心理治疗在一个勤奋学生的教育中，是顺理成章的下一步。

在此过程中，我们很多人都“发现”，是父母造成了我们一堆神经质的习惯和强迫症似的行为。于是，我们又翻出了那些自认为在童年时遭受轻视和情感创伤的场景，结果当然就是，我们开始恨起了自己的父母。20世纪英国诗人菲利普·拉金在他那首备受欢迎的诗歌《这就是诗句》（*This Be The Verse*）中，就给我们的窘境提供了一首朗朗上口的主题曲：

他们把你祸害惨了，你妈和你爸。

他们或许无心，但就这么做了。

他们把自己的缺点传给了你，

还额外给你专门制造了几个。

憎恶我们的教育成长环境经常产生的效果是，愤怒替代了不满。但总体而言，这可不算什么提升，我们还是深陷于痛苦的情绪当中。从亚当·菲利普斯的观点来看，我们仍在用自我认知过滤我们的经历。

心理治疗师会说，找出我们那些不良习惯和情绪的源头这桩事，只是在心理上摆脱它们的这个过程中要走的一步。在最后一个疗程里，成功被医治的病人离开心理医生的办公室时，已经变得明智、独立起来，终于抛开了愤怒，准备好继续前行。心理治疗要能都这么干净利落地结束就好了。

无论如何，菲利普斯都把我看穿了。我仍然在继续扛着一大包自我认知走来走去，而其中很多都无关紧要，大部分的真实性也值得怀疑。

我禁不住想，假如从未读过《错失》的话，我现在对自己的感觉会更差吗？

#37

“如果你相信感到难过或者忧虑得足够久，便能改变过去或未来的某件事，那你一定生活在另一个星球上的另一种现实体系当中。”

——威廉·詹姆斯
（1842—1910），美国哲学家

#古典实用主义者

我一直认为詹姆斯教授的建议很讨人喜欢。首先，它们通常都很睿智，比如那句“生活在另一个星球上”；其次，它们还很质朴、明智，有时就是普普通通的常识而已。（詹姆斯曾写道：“常识和幽默感其实是一回事，只不过行进速度不一样。幽默感就是常识在跳舞而已。”）

基本上，他是在劝我们别再焦虑不安了，因为这根本不会有什么好结果。事实上，除了浪费时间外，根本就不会有结果。奥普拉·温弗瑞也爱说这类话，所以不管是和詹姆斯还是温弗瑞争论这个观点，我都会无力招架。

不过，自从我20岁时把这句话抄到本子里后，就一直对它颇有龃龉。我绝对不认为感到惭愧或忧虑太久，会对灵魂有什么好处——要这么说的话，对消化也不好。但是，不管我相不相信，让我自己不再愧疚、不再惴惴不安，完全是另一种窘境。

难过这种情绪有着自己的生命力，与我们对其价值的看法完全无关。这就是为什么人们发明了波旁酒和百忧解。威廉·詹姆斯应该比别人都清楚这一点，他自己就饱受抑郁痼疾的周期性折磨。而且，这位哲学家还说过，酩酊大醉是对宇宙说“是”的一种方式，而头脑清醒会

抛出一个掷地有声的“不”。所以归根结底，大概就像他说的那句警句所要表达的：“不管你做什么，包括喝几杯波旁酒，只要不再觉得难过就行。”

可话说回来，最近我却不得不承认一个事实，那就是我实际上对自己的情绪和担忧的直接控制，要比我自认为的多很多，而且还不仅仅是通过化学药物的辅助。长久以来，我一直禁锢在精神分析的那个观点当中，认为我们都是自身情绪的奴隶，只有长久、深入地彻底分析挖掘我们的心灵，才能重新控制它们。虽然大多数人都没有深入研究过弗洛伊德的理论，但是他那些有关心灵及其发展的基本概念，却早已渗透到了我们的文化里。我们不加批判地接受了他有关潜意识动机和不可控神经症的观点，深信不疑地认为大多数的感受和情绪远非自己的意识所能控制。

不过最近，这种思维方式却让我觉得有点儿避重就轻。我们只是不想为自己的感受负责罢了。这完全就是那个老借口——是魔鬼指使我干的——的现代版本：“是我的潜意识指使我这么感受的。”

而我开始反思自己的态度，还要拜我娶的那位荷兰的加尔文派教徒所赐。每当我强迫症似的担心什么时，弗莱克就会吼一句“不要担心了！”之类的话，再配上她那荷兰口音，你想不听都不行。在情绪和纷扰这类问题上，相对于“分析你的内在欲望”这种观点，弗莱克秉持的更多的是那种“自己摔倒自己爬起来”的思想。所以这么多年来，虽然有些不情愿，但不得不承认的一点是，我太太这种要有意识地对自己的感受负直接责任的想法，的确有它的道理。我就是觉得，要没那么难做到就好了。

对于詹姆斯的建议，我还有最后一点想法，借用16世纪法国哲学家蒙田的那句妙语来说就是：“我的一生充满了各种可怕的不幸，而且多数从未发生过。”

在我难过的事情里，差不多有一半就是这样。

#38

“要把每件事都当成生命中的最后一件事去做。”

——马可·奥勒留
（121—180），罗马帝国皇帝、哲学家

#斯多葛派学者

这句话绝对值得珍藏。要说有哪句告诫是我到死都会一直铭记的，那就是这句了。

马可·奥勒留的宣言之所以听起来有些耳熟，是因为从古至今，哲学家和宗教思想家们就一直多多少少在表达同样的看法。

此时此地。

时刻留心。

活在当下。

当代哲学家对这种感触最为清晰有力的表述之一，出自亨利·戴维·梭罗：“你必须活在当下，让自己奋力冲上每个浪头，在每一刻中寻找你的永恒。傻瓜们站在他们的机会之岛上，想要寻找另一片陆地。但世界上没有别的陆地。而除了这一生，也再没有别的人生。”

但很显然，我们人类很难做到时刻都留意让自己活在当下，不然那么多哲学家也不会觉得有必要一而再再而三地老调重弹了。

从表面上看，全然让自己浸润于此时此地好像没什么难度。此地就在我们面前，此时就是现在。到底还有什么问题？

有些人渐渐游离于现实之外，希望得到某种比存在于此时此地的那些更好的东西。其他人，比如我，会不知不觉陷入到“接下来怎么办”的思考中。而另一种更加彻底地想要避免沉浸在当下的方式，则将人生的种种视为各个准备阶段，从准备晚餐到准备来生，中间还要准备期末考试。但在另一个极端上，我们中的一些人又固执地沉迷于过去，要么怀旧，要么悔恨，或二者兼而有之。

与这种对现实的疏远相伴而行的，是人类的想象和延展记忆的能力。我们总是可以想象出与现实不同的生活，总是可以看到别的选择。很显然，这种诱惑是我们大多数人难以拒绝的。同样，我们会记得旧日生活的模样，而回味往昔似乎也令人无法抗拒。

当然，对未来没有期待的人生会有严重的弊端。举个例子，如果没有提前做准备，把食物采购回来，那我们到了晚饭点上，食品柜里就会没有吃的。斯诺克斯一辈子没规划过自己的“狗生”，要是把一切都交给它来处理，那它每天都会非常非常饿（作为我们交易的一部分，我会计划和准备它的三餐）。

不过，斯诺克斯虽然可能既没有计划也没有悔恨的能力，但却拥有活在当下的天赋。而且从现成的线索来看——目光炯炯有神，尾巴摇来晃去——它几乎在每个当下的时刻都能“快意狗生”。

人类意识的很大一部分都被做规划占了去，尤其是我们还习惯在脑子里像单曲循环一样，不停地评估那些计划。我认识的不少人都喜欢把每天想要完成的事情列成详细的待办清单。有些人告诉我，每完成一个待办事项后打一个钩，能给他们带来极大的享受。这听起来给人的感觉是，有时候似乎打钩的快感比做事情本身还要强烈。

我怀疑，尽情活在当下，会让我们感到某种深深的恐惧。这种恐惧或许与弗洛伊德所谓的根本驱动力“力比多”地位相当，是生而为人的基本状态。确实，这两种情况似乎是互补的：我们能牢牢沉浸在此时此地的靠谱情形少之又少，而性便是其中之一。

但是，我们恐惧活在当下的根源又是什么呢？一个原因可能是，我们永远都生活在惶恐之中，惴惴不安地害怕生活甚至是人生会叫我们大失所望。我们本能地知道，此时此地的人生，就是人生的终极顶点——人生不可能比当时当下更真实。但是，万一我们发现此时此地的人生贫瘠不堪，该如何是好？要是它让我们如梦方醒，意识到“一切不过如此”，又该怎么办？假如我们察觉到这种终极的现实其实很

叫人泄气，甚至更糟糕，举步维艰、有失公允和痛苦不已呢？为了应付对这种存在主义失望感的恐惧，不用活在当下，我们决定先下手为强，条件反射似的去幻想不同的东西，将我们的意识调拨到未来或者过去，甚至是一种假想的另类人生。

另一个我们竭力避免活在当下的原因可能是，它时时处处都在暗示我们，人固有一死。我们全然沉浸在此时此地的时候，才会痛彻心扉地感受到时间与变化那逝者如斯的滚滚洪流。我们大多数人都体会过那些喜出望外的时刻，而且都是一些不起眼的小事——一群鸽子突然从头顶飞过；一段音乐被演绎得荡气回肠；一个擦肩而过的陌生人投来迷人的一笑。这些时刻如电光石火，一闪即逝便是它们的精妙之处。但就是这些弹指间的时刻，让我们亦喜亦忧地惊觉到，一切终会结束，而紧随其后的则是那个无法回避的事实——人生苦短，终有一别。我们清清楚楚地知道，这些此时此地的所有时刻终将会用完，而那时的我们也将不复存在。

回到之前的话题上。性和我们完全活在当下时体验到的那种对死的高度警觉，是有一定联系的。法语中有个说法叫“小死亡”（la petite mort），用来描述很多人在性高潮之后的感受。这个词指的是，在生命最强大力量之一的如火激情结束后，有时人会产生一种深深的惆怅感。高潮之后，一切皆空。这个“小死亡”中，包含着一种对“大死亡”的隐约预示。

当然，这种现象也会反其道而行。尽管人们很害怕活在此时此地，但却又深切地渴望自己是在真正地活，而追求这种自己在好好活的刺激感的方式之一，便是挑战死亡。我们会从悬崖上跳下来，玩悬挂滑翔；我们会以危险的速度大肆飙车；有些不怕死的人甚至还沉湎于火山冲浪这种极限游戏，踩着冲浪板在火山边缘恣意滑行。这些充满了致命危险的行为，将我们牢牢钉在了此时此地。因为面对死亡时，我们才感到自己正在无与伦比地活着。很多存在主义思想家认为，直面我们的必死性，是彻彻底底活在当下的唯一途径。不过我敢肯定的是，戴着厚眼镜、身体又孱弱的萨特，肯定没有考虑过玩火山冲浪这事儿。

#39

“每次我刚找到生命的意义，他们就把意思改了。”

——雷茵霍尔德·尼布尔
（1892—1971），美国社会哲学家、神学家

#基督教现实主义者

你怎么现在才说！

正是上面这一条，促使我在三十多岁时搁下笔、合上本子，不再抄录“金句”。这个曾经看起来雄心勃勃的事业，现在却让我备感幼稚与徒劳。真是够了。

但是四十多年后“故地重游”时，我又再次被这些哲学家们有关如何生活的观点折服了。只是现在重新思考尼布尔的这句话，我却感到比以往更加茫然困惑——或许这正是尼布尔教授的本意吧。

和他的神学家导师保罗·田立克一样，尼布尔也是从存在主义者的角度来分析人的困境的。两人提出了一个基本的问题：如果人有彻底的自由去创造自己及自己的价值观，为什么还无法摆脱自己的罪恶呢？

尼布尔说，答案就是，即便人可以苦心孤诣地思考神圣，他也无法摆脱有限的大脑思维，永远不可能全面地领悟超然的价值观念。根本而言，完全地理解罪孽，并不在我们能力所及的范围之内。我们无法从存在主义的二元性中爬出来；我们有能力去沉思人的必死性、善与恶、“生命的意义”，却永远没办法看清“大局”。我们根本没有做到这一点的禀赋。

至于在他看来什么是人的困境，尼布尔通常会表现出一点儿幽默感。他在一次布道时这样结尾道：“真是矛盾——人是万物的主宰，却也是地球上的虫子。”算不上让人拍案叫绝，但也不是很差劲的布道。

尼布尔还十分关注人在内在世界，也就是文化、社会和政治信条的世界中的位置。纳粹主义崛起之后，他开始集中研究尼采曾恨之入骨的“羊群心理”。尼布尔深入地思考了人在面对从众行为时的弱点。同尼采一样，他也认为只要我们还是文化的产物，就不可能不受其价值观念的影响。

我认为，这就是尼布尔说出“每次我刚找到生命的意义，他们就把意思改了”这句妙语时的心中所想吧。与政治信条和广告标语一样，人生哲学也会在文化中崛起和衰亡。当我回顾“金句”笔记本里那些早期的条目时，才意识到19世纪六七十年代流行的哲学对我的影响有多深刻，我几乎不加批判地接受了阿道司·赫胥黎和蒂莫西·利里的社会虚无主义与自我中心论，以及阿尔贝·加缪和让-保罗·萨特的厌倦无聊和郁郁寡欢。结果，我也毫不意外地沉湎到了某种程度的“羊群效应”中去。不过，这些思想家倒是帮助我明白了，哲学这条途径能全面周到地影响我的生活。

现在，我能听到亚当·菲利普斯训诫说，不要再对你的过去和随之而来的那些“假设情景”执迷不悟了。所以一言以蔽之，尼布尔的论点我已烂熟于心：现在他们随时都会改变生命的意义——再一次地改变。

买者自慎！[44]

后记

搞清楚人生的意义？我是在开玩笑吧？我以为自己是谁啊？

其实，在读过德里克·帕菲特有关人格同一性等级的说法后，“我以为自己是谁”是个非常引人深思的问题。如果人生取决于某个任意时刻我所是的那个我，那么它的意义会有所不同吗？

概括起来，我提出的这个疑问就是我的问题所在。哲学家们提出的那些问题，以及对应给出的答案，总是让我欲罢不能，让我着迷。但同时，我又对那些自认为知晓任何绝对答案的哲学家深感怀疑。我想，这些东西——问题、答案、对答案的质疑……下一个问题——就是专业哲学家的全部工作吧。这就好比想开着赛车来一次惊心动魄的狂飙，却发现行车道原来是一条莫比乌斯环。但我有啥好说的呢？我似乎从来不会厌倦这段旅程。

这就是为什么我记下来的伯特兰·罗素的那段引言，能与我产生共鸣的原因。我很享受于玩味一些哲学问题，也就是罗素第一个承认没有确切答案的那类问题。（实际上，罗素说的是，正因如此，它们才成为哲学问题而非科学问题。）我猜，就是这个特质让我变成了一个理智的享乐主义者。不过，有人会说它把我变成的是一个发疯的受虐狂吧。我想如果选择的人生道路有所不同的话，我也应该会在用假蝇钓鱼或者演奏班卓琴中寻找到无上的快乐。当然，我丝毫不认为自己的享乐主义类型就比别的类型好。前提是，这个别的类型的享乐主义不会伤害到无辜的旁观者。

在翻看自己这本格言警句集的过程中，我才突然意识到，毫无保留地活在当下这一至高无上的价值观出现的频率到底有多高，以及不同的哲学家最终同归到这个观点前所走过的殊途。伊壁鸠鲁把这一点变成了他哲学的核心部分，劝诫我们不要总是试图去追逐更多，或想拥有与现在不一样的东西。马可·奥勒留谈到这个概念时更鞭辟入里，建议我们要把每次行动都当成是此生的最后一次。千年之后，亨利·戴

维·梭罗则用朴素和热情的明确表达，告诫我们要“让自己奋力冲上每个浪头”。而维特根斯坦用一句动人心魄的宣言——“此刻活着的人，也就永恒地活着”——便将这个观点弹升进了超验论的王国。

当然，“此时此地”这句宣言不停地在这本集子里出现的主要原因还在于，这本集子的编纂者是我，而我又向来倾心于这个观点。但直到重新审视过这些各式各样的表述后，我才更加通透地思考明白，为什么人很难做到——至少于我而言是这样——彻底活在当下。

这样，我就又绕回到了各种类型的享乐主义那里。没有什么比全心投入一项令人无限愉悦的活动，更能让人彻底地融入此时此地了。事实上，这是两全其美的好事——一来活动本身会引发快乐，二来快乐又会因活动将我们置于此时此地这个愉快的空间里而加倍。对一些人来说，打一场酣畅淋漓的网球就是快乐；对另一些人来说，做一个蛋奶酥也很开心。性爱能给大多数人带来欢愉，而对某些人而言，跟哲学问题嬉戏玩闹一下，就能心满意足地达到目的了。

成为哪一种享乐主义者，是我们自己的选择。但做出这个选择，却通常需要我们挑战文化、部族、宗教和家庭中的那些规矩教条和风俗传统。这种“老辈传下来的理儿”，往往会横亘在我们与自己最渴望的欲乐中间，但我们实在不必为了反抗它，就去选择亚里斯提卜那种狂野放荡的享乐主义。单单是完成花费不菲的大学教育后，决定我们最大的快乐是在一个有机农场工作，也可以是个令人望而生畏的挑战。在尼采看来，无论挑战是什么，要想成为一个完整的人，就必须勇敢地面对它。

我现在越来越深信不疑的一点是，每个人都有能力去有意识地选择自己为什么而生活，无论这意味着成为一个虔诚的圣公会教徒，还是自由斗士，或者海滨狂人[45]——或者三者皆是。我还相信，比起仅仅随波逐流地生活，深思熟虑去选择并勇敢地担当起自己想要的人生意义，会让我们的生活更加丰盈——或如萨特所言，更加“真实”。我猜这么说的话，我也算是一个货真价实的存在主义者了。

不过，即便是提这么点儿有关如何生活的建议，我也略觉有些愚蠢。在沃克尔·珀西的《观影人》一书中，我最喜欢的是宾克斯·博林给那些爱提人生信条的家伙们盖棺定论的一段话：

每晚10点，我都会收听一个名为《这我相信》（*This I Believe*）的节目……我们美国几百位头脑最为敏捷的人，有思想、有智慧的人，成熟且有洞见的人，会在节目中讲述自己的个人信条。到目前为止，我已经听过了两三百个人，而他们无一例外都很令人钦佩……如果要总结一个他们共有的特质，我一定会说是善意。他们的人生就是善意的伟大胜利。他们会用最温暖和慷慨的情感去喜爱每个人。而至于他们自己，即使是一个阴郁的人，也很难吝啬对他们的喜欢。

今晚的主角是一位在自己的剧作中传递这种善意的剧作家。他说道：

“我对人们信心十足。我相信人与人之间要有宽容与理解。我还笃信每个人都是独特和有尊严的——”

《这我相信》中的每一个人都相信人的独特与高贵性。但我又注意到，这些信奉者自己却并没有多么独特。事实上，他们就如同一个豆荚里的豌豆。

被你说中了，宾克斯。不过我必须得说一句，豆荚里还蛮舒服的呢。

术语表

下述解释的术语，相信不少读者都很熟悉，不过我还是把它们列在了这里，因为大学之后，这些术语很可能一不留神就被那些更迫切需要解释的词——比如“话题标签（hashtag）”和“自拍（selfie）”——给淹没掉了。

悖论（Paradox）：指在逻辑学中，某个论断或者命题看起来既真又假，或某个论断自相矛盾。伯特兰·罗素的典型悖论就问道：“由所有不包含自身的清单组成的清单会包含它自己吗？”如果你说包含，那它就不该包含，反之亦然。在人类的思考中，悖论一般会导致认知失调，并以一个讪笑告终。

不可化约性和可化约性（Irreducibility and reducibility）：在有关意识是否和大脑活动是两种不同现象的哲学讨论中，这两个词汇经常出现。意识可以被有意义地简化为大脑活动吗，还是意识本身不可能被简化成我们脑瓜子里一堆横冲直撞的原子？

不可知论（Agnosticism）：这种哲学立场是指神的存在或不存在是不可知的，与之对照的是有神论（theism）和无神论（atheism）。通常而言，不可知论者在一生的大多数时间里都是骑墙派，而且他们还发现自己骑得很不舒服。

存在主义（Existentialism）：这一哲学流派认为，活生生、有意识的人，是一切值得思考的事物的核心。与其截然相反的“大局”哲学（big picture philosophy），则主要关注宇宙的本质，而人类在这个宏观大局中只是微乎其微的部分。有些存在主义者秉承的观点是，人生的意义只能由个人来创造，所以他有义务和责任去有意识地做出这个意义的选择。

功利主义（Utilitarianism）：一种道德和政治哲学，提出了“最大多数人的最大福祉/幸福”这一原则。根据功利主义总设计师之一的杰里米·边沁所言，其基本观点是在个人的幸福和社会的幸福之间找到平衡点，“每个个体都要被无差别地考虑到”。功利主义以幸福为最终

目的，是享乐主义的一种。

荒诞主义（Absurdism）：这个概念是说，一方面，我们渴望找到人生的意义，但另一方面，它又无法理性地达成，而这二者之间是不可协调的。当然，到底如何荒诞地生活，哲学家们也是众说纷纭。一些欣然接受了这种荒诞主义观点的人发现，它有一种苦乐参半的滑稽感。

经验主义（Empiricism）：这一哲学流派坚持认为，对外部世界的认识（相对于分析逻辑及合理运用分析逻辑的知识）只能来自感官经验。17～18世纪时，为了回应理性主义，英国经验主义开始崛起。经验主义是一种认识论的立场，有时候可以用这么一句话来概括——所见即所得（what you see is all you get）。

可证伪性（Falsifiability）：在当代的科学哲学中，有个权威宣言是，只有能被可信的证据反证时，某个理论才是正确的。心理学方面的理论一般都过不了可证伪性这一关的测试。比如，无论摆在弗洛伊德前面的证据是什么——某个病人信誓旦旦地宣称爱上了自己的母亲，或痛恨自己的母亲，或对母亲漠不关心——这位精神分析学之父都坚称俄狄浦斯情结（the Oedipus complex，即恋母情结）是成立的，这些病人各自表现出来的仅仅是恋母情结不同的临床表现。换句话说就是，没有什么证据可以证明他的理论是错误的，所以根据可证伪性原则，他的理论也无法被证明是正确的。这里的“可证伪”并不是指“错误”，而是说，如果某个论断是错误的，那么其错误性就可以被证明。很棘手吧？

理性主义（Rationalism）：认识论中的理论，指的是真实性开始和结束于头脑，而非感觉中。这是一种终极的理智主义（intellectualism），声称一切都可以通过推理来搞清楚。而要实现这一点，现实就必须拥有本质上合乎逻辑的设计。接下来我们要做的，就是努力去思考某个东西，然后它的本质就会在我们的脑袋里自行展现出来。

逻辑实证主义（Logical Positivism）：这是20世纪早期的一个哲学流派，它将哲学范围限定在了科学方法（经验证实）和逻辑学之内。其他那些哲学曾思考过的问题，例如，形而上学、伦理学、神学，由于都无法被证实，所以也就无意义，该被一起抛到窗外。

人类中心主义（Anthropocentrism）：这种世界观是指，人类是宇宙中最重要的元素，尤其在和动物或上帝做对比时更是如此。在你的宠物或者上帝面前宣扬这种观点，常会被认为是失礼的行为。

人身攻击（Ad hominem）：这是“人身攻击谬误”（argumentum ad hominem）的简称，意思是反对某人的观点或立场时，驳斥的论据却建立在他的个人品格上。有时一个人宣扬某种人生哲学，但自己不一定能做到，那么抨击他的哲学时，就可以用这个词，例如，“他说一套，做一套，所以我才不会听他的建议呢”。与之截然相对的，是诉诸权威，也就是接受某个观点是因为，发出该观点的是某个被认为很可信的人，例如，“从个人角度讲，我对气象学知之甚少，但我相信全球变暖的威胁所言不虚，因为在全球所有广受尊敬的气象学家中，有95%的人是这么说的”。

人文主义（Humanism）：这个哲学立场认为，人类的福祉是头等大事。在当代，人文主义指的是追求这种福祉与神无关，为其他人带来福祉本身就是一种价值，而不是为了履行对神的责任。

认识论（Epistemology）：研究知识的学问。基本上，认识论就是在问，如何理性地判断可知性？我们如何确定什么是真实的？我们如何分清哪个命题是真，哪个是伪？必然性的基本原则是什么？认识论要做的，就是试图在知识和单纯的信仰之间画出一条界线。认识论和逻辑学、伦理学以及形而上学构成了哲学的主要问题。

唯物主义（Materialism）：这一哲学立场认为，宇宙中只有一样事物，那就是物质。物质之外的东西，要么可以被化繁为简、归为物质，比如思想就被简化为大脑中的物质在工作；要么就不存在，比如牙仙。

无矛盾律（Law of Non-contradiction）：逻辑学的基本定律之一，指的是两个对立的命题不可能在同样意义上同时为真。逻辑上，你不可能说“X是足球”和“X不是足球”，然后宣称它们在同样意义上同时为真。没有无矛盾律，任何理性讨论都是天方夜谭。

现象学（Phenomenology）：这一哲学学科研究的是主观意识及其构架。阅读的现象学、手写的现象学、地点记忆的现象学，都有整部的论文专著来论述。如果这些听起来很像那些自我意识很强的人大多数时候干的事，你就理解对了。

享乐主义（Hedonism）：这个理论指的是，快感是人生价值的唯一所在，所以去追逐吧。同样地，痛苦会减少生活的快感，所以要想尽办法避免痛苦。简言之就是，感觉好就是真的好。享乐主义有很多哲学变种，而且思考哪一种都是一件乐事。

形而上学（Metaphysics）：哲学的主要议题之一，基本上囊括了除逻辑学、认识论和伦理学之外的一切。形而上学关注的是宏观的大方面：什么是“存在”？宇宙是什么？它是由什么组成的？捎带还有，生活的意义是什么？

虚无主义（Nihilism）：一种以消极态度对待哲学和生活的思想。虚无主义有好几种类型，有的否定一切的存在，有的否定认识一切的可能性，有的则总体上只否定社会和政治习俗和道德规范。这不是什么令人感到宽慰的哲学，它总让我想起李尔王的一句话：“无中不会生有。”

一元论（Monism）：这种形而上学的立场认为，从根本上讲，宇宙及其中的一切都是一个本原，受一套统一的自然法则指引。认为整个宇宙仅由原子构成，而原子则受普遍的物理定律支配，就是一种一元论的论断。唯物主义是一元论的一种形式。

哲谑（Philogag）：这个新词指的是能解释或者阐明某个哲学概念的笑话，还可以用来描述那些本身就很好笑的哲学概念，如很多悖论。

致谢

几年前，我决定见好就收，不再写书，希望把剩下的时间奉献给老年人干的那些事儿——基本上就是颐养天年、思考人生，顺便多陪陪朋友和家人。但正是这种思考，把我吸引到了那本老旧的“金句”笔记本上，从几十年前中断的地方将它重新捡拾起来。当我把自己最近在做的事情跟我的朋友兼经纪人茱莉亚·洛德说了之后，她要求我拿给她看看，而看过之后，她又建议我把笔记集结成书。这一切都说明，我不是个值得信任的人，连我都不信任自己。但是谢谢你，茱莉亚，我非常感激你对我的帮助。

我还很感谢另外两位朋友，他们在哲学上的见识要比我渊博太多：我的老朋友汤姆·卡斯卡特和我的新朋友沃威克·福克斯，一位已经退休的英国哲学教授。他们二人大方地过目了我的手稿，帮我勘正了不少差错。尤其是论据方面的谬误，他们不但找出了好多处，还主动献计献策，提供观点和例子，帮我改正。拥有比自己博学的朋友，实乃人生幸事。

我还要谢谢我的女儿萨马拉，她是我们家好几代人中第一位研究犹太文物的学生。虽然她认为“我对《塔木德》的了解大约只有九件事”，但还是建议我引用其中的两件。我还要感谢萨马拉的伴侣丹尼尔，一个“燃烧自己的人”，是他提醒我留意到了蒂莫西·利里的文章。

一如既往地，我太太弗莱克·瓦斯特检查了手稿中的语言和文法错误，找到并帮我改正了很多处。虽然这让我有点儿无地自容，尤其考虑到英文还是她的第二语言，但我还是很感激她。

我要谢谢彼得·切奈夫，他不但阅读了手稿，还提出了宝贵的意见。

我很幸运，能与企鹅图书几位如此体贴关照、一丝不苟、催人奋进的编辑合作，他们是：帕特里克·诺兰、艾米丽·贝克尔、麦克斯·里德。感谢各位。

最后，我要以一件十分伤感的事情来结尾。在我修改这份手稿的最后几个星期里，我的狗斯诺克斯因为癌症去世了。它不仅是我的亲密朋友和伙伴，在许多方面还是“活得幸福”这门艺术里我最有说服力的老师。陪伴了我这么多年，在此我要向它致以最衷心的感谢。

译名对照表

人名

阿道司·赫胥黎　Aldous Huxley

阿尔贝·加缪　Albert Camus

阿尔伯特·爱因斯坦　Albert Einstein

阿尔伯特·沙宾　Albert Sabin

阿尔弗雷德·阿德勒　Alfred Adler

阿尔弗雷德·密尔　Alfred Mele

阿里斯托芬　Aristophanes

阿特纳奥斯　Athenaeus

艾迪特·皮雅芙　Édith Piaf

艾尔弗雷德·朱尔斯·艾耶尔　A. J. Ayer

艾柯达　Ekdahl

艾米丽　Emilie

艾米丽·贝克尔　Emily Baker

爱德华·罗伦兹　Edward Lorenz

爱斯特拉冈　Estragon

奥普拉·温弗瑞　Oprah Winfrey

奥斯卡·王尔德　Oscar Wilde

奥维德　Ovid

白瑞德　Rhett Butler

柏拉图　Plato

拜伦　George Gordon Byron

保罗·田立克　Paul Tillich

贝托尔特·布莱希特　Bertolt Brecht

彼得·弗吉斯　Peter Foges

彼得·克雷默　Peter Kramer

彼得·辛格　Peter Singer

宾克斯·博林　Binx Bolling

伯特兰·罗素　Bertrand Russell

布莱兹·帕斯卡　Blaise Pascal

布朗　Brown

布朗森　Brownson

大卫·休谟　David Hume

戴夫·弗里什伯格　Dave Frishberg

戴维·皮尔斯　David Pearce

黛西·布坎南　Daisy Buchanan

丹尼尔·吉尔伯特　Daniel Gilbert

丹尼尔·克莱恩　Daniel Klein

德里克·帕菲特　Derek Parfit

迪·威尔斯　Dee Wells

蒂莫西·利里　Timothy Leary

朵拉　Dora

菲尔　Phil

弗拉季米尔　Vladimir

弗莱克·瓦斯特　Freke Vuijst

弗兰克·巴斯比　Frank Busby

弗兰克·卡普拉　Frank Capra

弗兰克·克罗斯　Frank Close

弗兰克·辛纳屈　Frank Sinatra

弗朗索瓦·德·拉罗什富科　François de La Rochefoucauld

弗朗西斯·培根　Francis Bacon

弗里德里希·尼采　Friedrich Nietzsche

高尔吉亚　Gorgias

格雷厄姆·格林　Graham Greene

葛丽泰·嘉宝　Greta Garbo

古斯塔夫　Gustav

哈比卜　Habib

哈利　Harry

海明威　Ernest Hemingway

亨利·戴维·梭罗　Henry David Thoreau

霍尔丹　J. B. S. Haldane

吉尔伯特·哥特弗里德　Gilbert Gottfried

贾科莫·莱奥帕尔迪　Giacomo Leopardi

杰克·霍纳　Jake Horner

杰里米·边沁　Jeremy Bentham

杰伊·盖茨比　Jay Gatsby

卡尔·波普尔　Karl Popper

卡特里娜　Katrina

克拉克·肯特　Clark Kent

克拉伦斯·奥德伯蒂　Clarence Odbody

克里斯托弗·希钦斯　Christopher Hitchens

拉尔菲　Ralphy

拉尔夫·瓦尔多·爱默生　Ralph Waldo Emerson

拉美西斯二世　Rameses II

拉姆·达斯　Ram Dass

莱斯　Lais

雷茵霍尔德·尼布尔　Reinhold Niebuhr

雷德里克·科普斯登　Frederick Copleston

理查德·道金斯　Richard Dawkins

鲁道夫·卡纳尔普　Rudolf Carnap

鲁道夫·斯坦纳　Rudolf Steiner

路德维希·维特根斯坦　Ludwig Wittgenstein

路易·马勒　Louis Malle

罗宾森　Robinson

罗伯特·诺齐克　Robert Nozick

马丁·海德格尔　Martin Heidegger

马可·奥勒留　Marcus Aurelius

马克斯兄弟　Marx Brothers

迈蒙尼德　Maimonides

麦克斯·里德　Max Reid

蒙田　Michel de Montaigne

莫里斯·梅特林克　Maurice Maeterlinck

拿撒勒的耶稣　Jesus of Nazareth

娜奥米·坎贝尔　Naomi Campbell

尼可罗·马基雅维利　Niccolò Machiavelli

诺曼·文森特·皮尔　Norman Vincent Peale

帕特里克·诺兰　Patrick Nolan

佩吉·李　Peggy Lee

珀西·比希·雪莱　Percy Bysshe Shelley

乔安娜　Johanna

乔治·爱德华·摩尔　G. E. Moore

乔治·贝克莱　George Berkeley

乔治·贝利　Geroge Bailey

乔治·桑德斯　George Saunders

乔治·桑塔亚那　George Santayana

乔治·维西　George Vesey

让-保罗·萨特　Jean-Paul Sartre

瑞克·沃伦　Rick Warren

萨德侯爵　Marquis de Sade

萨姆·哈里斯　Sam Harris

塞缪尔·贝克特　Samuel Beckett

赛克斯都·恩披里克　Sextus Empiricus

桑顿·怀尔德　Thornton Wilder

斯嘉丽　Scarlett O'hara

苏格拉底　Socrates

索伦·克尔凯郭尔　Søren Kierkegaard

托马斯·卡斯卡特　Thomas Cathcart

托马斯·内格尔　Thomas Nagel

威廉·詹姆斯　William James

维克多·弗兰克　Viktor Frankl

沃克尔·珀西　Walker Percy

沃威克·福克斯　Warwick Fox

伍迪·艾伦　Woody Allen

西格蒙德·弗洛伊德　Sigmund Freud

西蒙娜·德·波伏娃　Simone de Beauvoir

希拉·格雷厄姆　Sheilah Graham

雅克·布雷尔　Jacques Brel

亚伯拉罕·马斯洛　Abraham Maslow

亚当·菲利普斯　Adam Phillips

亚里士多德　Aristotle

亚里斯提卜　Aristippus

亚历山大　Alexander

亚瑟·叔本华　Arthur Schopenhauer

扬·瓦斯特　Jan Vuijst

伊壁鸠鲁　Epicurus

伊扎克　Itzak

英格玛·伯格曼　Ingmar Bergman

尤吉·贝拉　Yogi Berra

约翰·巴思　John Barth

约翰·邓普顿　John Templeton

约翰·列侬　John Lennon

约翰·斯图尔特·穆勒　John Stuart Mill

约纳斯·沙克　Jonas Salk

约书亚·格林　Joshua Greene

茱莉亚·洛德　Julia Lord

地名

伯克翰斯德　Berkhamsted

代顿　Dayton

德尔斐　Delphi

科孚岛　Corfu

科斯特莱　Crestline

莱马　Lima

米尔布鲁克　Millbrook

莱翁蒂尼　Leontini

卢森堡公园　Jardin du Luxembourg

罗德岛　Rhodes

昔兰尼　Cyrene

伊兹拉岛　Hydra

[1] 原词为“Life is what happens to you while you are busy making other plans”，出自列侬为儿子所作的歌曲《漂亮男孩（心爱男孩）》[Beautiful Boy (Darling Boy)]。——译者注，下同。

[2] 新纪元运动（New Age Movement），又称新时代运动，是一种自20世纪七八十年代在西方兴起的社会与宗教运动，涵盖了灵性、神秘学、替代疗法等方面，并吸收了世界各个宗教的元素以及环境保护主义。但由于新纪元来自占星术（据说每颗星的气数有两千年，而当代正从“双鱼宫纪元”过渡到“水瓶宫纪元”），所以很多人对新纪元运动持批判怀疑的态度。

[3] 原文为“Beware of what you desire for you may get it”，这句话还有更常见的表述是“Be careful what you wish for”，意指任何事都有两面性，你可能会得到你想要的，但无法预料得到的后果是什么。

[4] 瑞克·沃伦出生于1954年，是美国福音派基督教的牧师，活跃于美国的宗教和政治舞台，被誉为“美国最具影响力的属灵领袖”。他在加州橘郡创立的马鞍峰教会是全球最大、最知名的教会之一。沃伦也是多本基督教畅销书的作者，其作品《标杆人生》（*The Purpose Driven Life*）已售出超过三千万本。

[5] 萨德侯爵是17～18世纪的一位法国贵族、政治家、哲学家和作家，他曾写过大量关于SM（施虐受虐）行为的色情作品，其中最著名的当属《索多玛的120天》。SM的英文全称sadomasochism中的sado-即来源于他的名字。

[6] 原文为法语fils à papa，直译就是“爸爸的儿子”，常指有钱人家那些从小娇生惯养，长大后挥金如土、不务正业的男孩，含义有点儿类似网络语言中的“富二代”。

[7] 策划药（designer drug）又称设计师药物、化合致幻药。这种药品的化学结构和功能类似于受管控的药物，如某些毒品或兴奋剂，但是经过了专门的合成和结构设计，可以避免在常规的药物测试中被检测出来。

[8] 催眠（hypnotic）中的“眠”有一定的误导意义。催眠状态指的是一种意识恍惚的替代心理状态，与睡眠有着根本的不同，被催眠者并没有睡着，但是其自主判断、行为能力非常微弱，极易受到外界指示的诱导。

[9] 《奥义书》有众多版本，包含的篇目也不尽相同。Oupenk' hat指的是首批被翻译成波斯语的五十篇奥义。后来，这五十篇又从波斯语被翻译成拉丁语和德语，从此开始在西方世界流传。

[10] 狂飙突进运动（Sturm und Drang）是18世纪60年代末到80年代初德国在文学和音乐领域掀起的一场变革，也是文艺形式从古典主义向浪漫主义过渡的阶段。狂飙突进时期的作家受启蒙运动的影响，歌颂“天才”，主张“自由”和“个性解放”，其表达多从感性认识出发，因而言辞热烈、富有感染力。歌德的《少年维特之烦恼》是这一时期的代表作。

[11] 格雷厄姆·格林（1904—1991），英国作家、剧作家、评论家，他的作品将通俗文学和严肃文学有机地结合在一起，善于探讨充满矛盾的政治和道德问题。

[12] 俄罗斯轮盘（Russian roulette）是一种自杀式赌博游戏，据称是因19世纪时俄国狱卒逼迫囚犯玩此游戏而得名。1978年上映的电影《猎鹿人》（*The Deer Hunter*）让这个概率游戏推向了全球，以致后来的电影中经常会出现类似的场景：一群参加者轮流持握只装一颗子弹的左轮手枪，旋转弹膛，将枪口指向自己的头部，然后扣动扳机。

[13] 作者引用的出处有误。这句话实际上出自古典书局（Vintage Books）1976年出版的Youthful Writings，主要收集了加缪年轻时（1932—1934）的一些作品。

[14] 亚伯拉罕的神（God of Abraham）是一句意第绪语的犹太祈祷文，通常由女人和女孩在安息日结束时祷念（男人们则在教堂里参加晚祷）。

[15] 亚伯拉罕·马斯洛（1908—1970），美国社会心理学家，提出了著名的人本主义心理学和马斯洛需求层次理论。

[16] 传说伊壁鸠鲁在雅典时，曾将自家花园当作讲学场所，并将学校命名为“花园学院”。

[17] 拉罗什富科（1613—1680），17世纪法国的古典作家，代表作有《箴言集》。

[18] 全名菲尔·麦格劳（Phil McGraw），是美国一位非常著名的心理医生、畅销书作家和节目主持人，他的电视心理咨询节目《菲尔医

生》在全美拥有众多观众。

[19] Bed and Breakfast（住宿加早餐旅馆）的简写，最早起源于英国，是由普通人家多出来的房间收拾而成的简单民宿。

[20] 这里说的是亚里士多德提出的修辞三要素，指的是要做到有效沟通，演讲者就必须从人格诉诸（ethos）、情感诉诸（pathos）、逻辑诉诸（logos）。

[21] 索邦（Sorbonne）是巴黎大学的旧称，1253年由罗伯特·德·索邦创建，早期以神学研究而著称。

[22] 法国的新浪潮（Nouvelle Vague）是继欧洲先锋主义、意大利新现实主义之后第三次具有世界影响的电影运动，深受萨特存在主义哲学思潮的影响，提出了“主观的现实主义”口号，反对过去影片中的“僵化状态”，强调拍摄具有导演“个人风格”的影片。

[23] 古埃及第十九王朝的法老，被认为是埃及帝国最伟大、最有名望和权势最大的国王，奥西曼达斯是他的希腊名字。

[24] 此句是赛克斯都·恩披里克的转述，原句出自高尔吉亚现已佚失的著作《论自然与不存在》（*On Nature or the Non-Existent*）。赛克斯都·恩披里克（160—210），古希腊时期的医师和哲学家，是怀疑主义的集大成者，作品中有关于古希腊罗马时代的怀疑论迄今最为完整的记录。

[25] 哲谑（philogag）指的是包含了一定哲学思维的幽默笑话，释义详见术语表。

[26] 原文为Ba-dum ching。在脱口秀喜剧表演中，表演者讲完一个笑话之后，经常会有伴奏乐队用架子鼓敲出三个音符，以示笑话讲完了，同时也表示“逗你玩”的意思。

[27] 鲁道夫·斯坦纳（1861—1925），奥地利社会哲学家、人智学创始人，主张用人的本性、心灵感觉和独立于感官的纯思维与理论来解释生活。

[28] 这两种疫苗分别为约纳斯·沙克在1952年研发出的注射疫苗和阿尔伯特·沙宾在1954年发明的口服疫苗。比较而言，后者在使用上更简便，免疫效果也更持久。

[29] Itzak，犹太列祖中的以撒（Isaac）的另一种拼写。以撒是亚伯

拉罕和妻子撒拉所生的唯一的儿子。

[30] 科学至上主义（scientism）认为，科学方法和途径具有普遍应用性，自然科学才是人类认识的唯一来源。也就是说，人类对自身和社会的认识，只能通过自然科学来获取。这一概念通常带有一定的贬义。

[31] 《星际迷航》（*Star Trek*）是世界上最著名、影响最广泛的科幻影视作品之一，其中经常会出现上述瞬息移动的情景。

[32] 尤吉·贝拉出生于1925年，美国职棒大联盟前捕手、总教练，1972年被选入棒球名人堂。除了卓越的棒球生涯外，他还以独特的精短评论和俏皮话著称，他的很多名言已经成为英语日常对话的一部分。

[33] 克里斯托弗·希钦斯（1949—2011），著名作家、文化评论家、记者。希钦斯是一名无神论者，以善于论辩著称，经常对宗教进行激烈的批判。代表作有《人之将死》。

[34] 理查德·道金斯生于1941年，是英国著名演化生物学家、动物行为学家和科普作家，当今最著名的无神论者和进化论拥护者之一，代表作有《自私的基因》。

[35] 原文为the Great Perhaps，源自I go to seek a Great Perhaps，据说是文艺复兴时期的“人文主义巨人”拉伯雷的临终遗言，意思是人们不知道死后会发生什么，所以充满了各种未知的可能。也被用来指代生活的不确定性，表示充满了各种机遇。

[36] 蔑神论（Igtheism）是20世纪60年代流行起来的一种观点，认为所有宗教都过于强调上帝和其他神学概念。有人认为它只是无神论或不可知论的变形。

[37] 加里克绅士俱乐部（Garrick Club）创建于1831年，是世界上最古老的绅士俱乐部之一，其成员多为各界名人。狄更斯、H.G.威尔斯、奥登、艾略特、以赛亚·柏林等都曾是俱乐部的成员。

[38] 语出《庄子·齐物论》：“天地与我并生，而万物与我为一。”

[39] “针的维度”原文为Needles Dimension，“更不用提”的原文为Needless to mention，二者发音接近。

[40] 拉姆·达斯出生于1931年，20世纪60年代曾任哈佛大学心理学教

授，后赴印度研习灵修，其作品《活在当下》（*Be Here Now*）影响巨大，拉姆因此被誉为20世纪最受推崇的心灵导师。他名字前面的巴巴（Baba）是印度人对灵性大师的尊称。

[41] 诺曼·文森特·皮尔（1898—1993），著名牧师、演讲家和作家，被誉为“积极思考的救星”“美国人宗教价值的引路人”和“奠定当代企业价值观的商业思想家”。皮尔主要致力于用宗教的观点来治疗人们心灵上的创伤，恢复对生活的自信心，对宗教、哲学等领域产生了极大影响。

[42] 原文为Pollyannaism，源于美国作家埃莉诺·霍奇曼·波特（Eleanor Hodgman Porter）在1913年出版的经典儿童小说，其中的女主角波莉安娜（Pollyanna）喜欢玩“高兴游戏”，试图在任何情形下都找到可以让她高兴的东西。后来她的名字逐渐成为盲目乐观者的代名词。

[43] 利里当时和一些学界人物及其他名流在这里进行所谓的LSD实验，曾多次被警方查抄。

[44] 原文为拉丁语caveat emptor，直译过来的意思是顾客要当心。这句话常用于商业行为中，用来提醒买家谨慎购买，一经售出，概不退换。

[45] 原文为beach bum，指的是那些整天在海滩上无所事事闲玩的人，有时候也特指那些炫耀傲人身材的冲浪爱好者。



未读 Club

为读者提供有温度、有质量、有趣味的
泛阅读服务



专属社群 独家福利
精品共读 活动特权

手机扫码
加入未读 Club 会员计划

未讀

柏拉图和鸭嘴兽一起去酒吧

哲学问题层层叠叠，哲学笑话数不胜数！

蝉联《纽约时报》畅销榜首
风靡 10 年，译成 27 种语言的超级哲学入门课

哲学和笑话同根同源，都是为了混淆我们对事物的感知
颠覆我们的世界，找出背后隐藏的真相

PLATO AND A PLATYPUS WALK INTO A BAR

THOMAS CATHCART & DANIEL KLEIN



[美] 托马斯·卡斯卡特 丹尼尔·克莱恩——著
王喆 朱嘉琳——译

一本用笑话写成的极简西方哲学史

北京联合出版公司
Beijing United Publishing Co.,Ltd.

版权信息

柏拉图和鸭嘴兽一起去酒吧

Plato and a Platypus Walk into a Bar

作者：[美] 托马斯·卡斯卡特　丹尼尔·克莱恩（Thomas Cathcart and Daniel Klein）

译者：朱嘉琳

出品方：未读·思想家

出版社：北京联合出版公司

目录

第一章 形而上学
第二章 逻辑学
第三章 知识论，关于知识的理论
第四章 伦理学
第五章 宗教哲学
第六章 存在主义
第七章 语言哲学
第八章 社会和政治哲学
第九章 相对性
第十章 元哲学
尾声 我们来总结一下
哲学史上的大事件
术语表
致 谢
返回总目录

谨以此书纪念我们俩的哲学之祖

格鲁乔·马克思，

他用一句话总结了我们的基本理念—

“这些就是我的原则，如果你不喜欢，那我换些原则好了。”

前　言

什么是哲谑

迪米特里：如果说巨人阿特拉斯撑起了天空，那是什么支撑着阿特拉斯呢？

塔索：他站在一只乌龟的背上呀。

迪米特里：那是什么支撑着乌龟呢？

塔索：当然是另一只乌龟咯。

迪米特里：那又是什么支撑着这只乌龟呢？

塔索：亲爱的迪米特里，乌龟们层层叠叠，数不胜数！

φ

上面这段涉及古希腊传说的对话完美阐释了无穷后退的定义。一旦我们讨论到生命、宇宙、时空的第一因，或者再明显不过——旦讨论到造物主的由来，就会不可避免地面对这个问题。造物主必然其来有自，因此第一因（或称第一只乌龟）的责任不能就这么让它承担。当然，也不能让造物主背后的那个造物主（或其他东西）来承担。如果不断追问是探寻造物主的正确方式，那造物主将接二连三，数不胜数。

如果你找不到无穷后退的终点在哪里，或许可以考虑虚无创造论这个学说，即从虚无中创造实体。或者，用约翰·列侬的话来说：“在

猫王之前什么都没有。”尽管他说这句话的时候，我们讨论的问题稍稍有所不同。

不过还是让我们再仔细听一下老塔索的那句话吧：“乌龟们层层叠叠，数不胜数！”这个回答不但发人深省，而且包袱抖得恰到好处。插科打诨一般妙趣横生！

这没什么好惊讶的。笑话和哲学概念的结构与效果相差无几。两者激发我们思考的方式如出一辙。因为哲学概念和笑话同根同源：都是为了混淆我们对事物的感知，颠覆我们的世界，从而找出生命隐藏的真相，而这些真相时常会让人感到不快。哲学家所谓的洞见，对讲笑话的人来说就是包袱。

举个例子，试着思考下面这则经典笑话。表面上看，这个笑话听起来傻里傻气，但仔细玩味就能发现，这则笑话直指英国经验主义哲学的核心—世界上，哪一类信息是可靠的。

莫迪回到家，发现老婆和他最好的朋友阿鲁赤身裸体地躺在床上。莫迪还没说话，阿鲁就从床上跳下来对他说：“老兄，在你开口前请先想想，你打算相信我还是相信你的眼睛？”

阿鲁这句话向感官经验权威发起了挑战，同时引出了一个问题—什么样的信息是确定无疑的？凭什么说这种信息确定无疑？通过某种方式（比如用眼睛看）收集到的有关这个世界的事实是否比通过其他方式（如不假思索地相信阿鲁对真相的描述）收集到的事实更为可靠？

此外，还有一个哲学笑话可以拿来举例。这则笑话提出了基于类比推理的论点—如果两个结果类似，那么其原因也必然相近。

一个90岁的老头去看病，对医生说：“我18岁的妻子怀孕了。”

医生回答：“我讲个故事给你听吧。有个人去打猎，他本来要拿

枪的，但是拿错了，拿成了雨伞。到了森林，突然有一头熊冲向他，他连忙抓起雨伞把熊射杀了。”

老人说：“这不可能。射杀那头熊的一定另有其人。”

医生回答：“没错，我想说的就是这个道理。”

上面的例子极好地阐释了什么叫作类比推理。如今人们将这种哲学思维方法运用（其实是误用）于智慧设计论[I]中作为论据。所谓智慧设计论，即如果存在眼球这一物体，那天上必然存在一位眼球的设计者。

用笑话阐释哲理的例子不胜枚举—事实上，我们的确会这么做，从不可知论讨论到禅学，从解释学讨论到永恒。我们将向你展示如何通过笑话阐释哲学概念，以及有多少笑话本身就蕴含着精辟的哲理。等一下，这两句话不是在讲一个意思吗？我们待会儿再来回答这个问题。

学生们走进哲学课堂，通常希望能通过这门课学到一些关于世间万物的见解。然而，他们看到一个家伙，身穿一套又皱又不合身的粗花呢西装踱到讲台边，开始大讲特讲“意义”的意义。

他说，首先，在回答任何问题之前，不管问题是大是小，我们得先理解问题本身意味着什么。我们硬着头皮听下去，很快发现这家伙讲的东西虽然不太正常，但妙趣横生。

哲学和哲学家就是这样。从一些问题引出另一些问题，这些问题又引出新的问题，就此引出了一连串问题。问题层层叠叠，数不胜数！

我们可以先从一些基本问题开始：“世间一切有什么意义？”“上帝真的存在吗？”“如何对自己坦诚？”以及“我是不是走错教室了？”我们很快就会发现，若想回答这些问题就不得不探讨其他问题。很多哲学

派别都是这样产生的，为了钻研某些大问题，不得不试着回答问题背后的问题。嗯，还有什么问题吗？

紧接着，为了解决“世间一切有什么意义？”这一问题，形而上学出现了。“上帝真的存在吗？”这一问题则孕育了宗教哲学。“如何对自己真诚？”这一问题则归存在主义阐释。至于“我是不是走错教室了？”这一问题的答案，则来自一个新的哲学派别，即所谓的元哲学，该派别提出了“何为哲学？”这个问题。以此类推，每一个哲学领域探讨的问题和概念都各不相同。

本书没有按照时间顺序来写，而是按照我们第一次走进哲学教室时心中抱有的问题，以及能够提供对应解决方案的哲学派别来编排。有一点我们做得很妙，即找到了一堆恰好能涵盖这些哲学派别领域的笑话。（这纯属巧合，还是幕后终究有个智慧设计者存在？）不过，本书之所以能编排得如此绝妙，背后有一个重要原因：当年我俩浑浑噩噩地走出哲学课堂，垂头丧气、不知所措，自以为一辈子都弄不懂那些让人晕头转向的东西。就在此时，一位研究生慢慢地走上前来，给我们讲了莫迪回家看见好友阿鲁跟自己的老婆躺在床上的笑话。

“这就是哲学！”他说。

我们称其为—哲谑（philogag）。

托马斯·卡斯卡特&丹尼尔·克莱恩

2006年 8月

第一章 形而上学

形而上学直面哲学中的“大问题”：存在是什么？现实的本质是什么？我们有没有自由意志？针尖上最多能站几个天使跳舞？换灯泡需要多少人？

迪米特里：塔索啊，最近有个问题老是困扰着我。

塔索：什么问题？

迪米特里：你说，这世间一切的意义是什么呢？

塔索：一切是指什么？

迪米特里：你懂的，就是生命啊，死亡啊，爱情啊，葡萄叶卷[1]啊……

塔索：我说，你怎么就觉得这些东西有意义呢？

迪米特里：总该有点儿什么意义吧，不然人生就……

塔索：就什么？

迪米特里：给我来杯乌佐酒[2]。

目的论

宇宙有目的吗？

根据亚里士多德的理论，万物皆有目的。所谓目的，即理应达成的内在目标。橡果有目的：长成橡树。成为橡树是橡果“应达成之事”。同样，飞鸟有目的，蜜蜂有目的。甚至有人说，在波士顿，连焖烤豆都有其存在的目的。目的是实在的组成部分。

如果你觉得上面的说法有点抽象，那么在接下来的故事里，戈德斯坦夫人将对目的做一个直截了当的解释。

戈德斯坦夫人带着两个孙子在街上散步，碰到一位朋友，对方停下脚步问两个孩子多大了。

戈德斯坦夫人答道：“我家的小医生5岁了，小律师7岁了。”

人生有目的吗？

亚里士多德认为有。他认为人生的目的是幸福，这个观点一直以来频频遭到其他哲学家的质疑。亚里士多德死后7个世纪，圣奥古斯丁[3]提出，人生的目的是爱上帝。而对于像马丁·海德格尔那样生活在20世纪的存在主义者来说，人类的目的是以一种不否认自身真实处境的态度活着，尤其不否认死亡。幸福？简直太肤浅了！

关于人生的意义众说纷纭，与之相关的笑话也层出不穷，而哲学家也由此遍地开花。

一位求道者听说在印度最高的山上住着全国最睿智的上师。于是他不辞辛劳，翻过山峦，横穿德里，最终来到了这座传说中的山的脚下。此山异常险峻，求道者不止一次踩空跌倒。他最终登上顶峰的时候，已经伤痕累累、遍体瘀青了。不过，他寻找的那位上师正在一个

山洞口盘腿而坐。

“噢，睿智的上师，”求道者说，“我特来询问生命的奥秘。”

“啊，是啊，生命的奥秘，”上师答道，“生命的奥秘就是个茶杯。”

“茶杯？我千辛万苦来到这里寻找生命的意义，你却告诉我生命的奥秘是个茶杯？！”

上师耸了耸肩：“那也可能不是茶杯吧。”

故事中的上师承认了一点—阐述人生目的是件非常棘手的事。此外，如何阐述人生的目的也见仁见智。

人生的目的（人理应达成的事）和某一特定个体的人生目标（他想要做成的事）是不同的。下面这则故事里的主人公牙医山姆到底是在探寻广义的人生目的还是仅仅在做自己想做的事呢？显然，山姆的母亲对儿子的人生目的有着自己的见解。

山姆·李普希兹是费城的一位牙医，他曾前往印度去寻找人生的意义。山姆的母亲好几个月都没有收到儿子的音信。最终她乘飞机前往印度，打听最睿智的人住在何处。根据指引，她来到了一处静修地。那里的看门人告诉她，想要见上师得等上一周，而且见面之后只能说四个字。这位母亲一面耐心等待，一面仔细斟酌要说的话。她最终被引见给了上师，对上师说：“山姆，回家！”

如果你在英语辞典里查“形而上学”（metaphysics）[4]，你会发现它的词干源于亚里士多德所著的一篇论文标题，该学说从一种超越（meta）科学观察的抽象化层面来研究问题。不过将metaphysics如此定义，用拉丁文来说，完全是post hoc hokum[5]。事实上，亚里士多德从未给自己的论文取名为metaphysics，更别提他的论文所研究的是超越科学的问题了。其实，metaphysics这个词是由一位整理

亚里士多德文集的编辑在1世纪发明的。该编辑之所以选用这个标题，仅仅是由于该章节位于“物理学”一章“之后”而已。

本质论

实在是怎么构成的？哪些具体属性使事物成为它们现在的样子？或者按照哲学家们的习惯问法，哪些具体属性没有让事物成为它们现在没有成为的样子？

亚里士多德划清了本质属性和偶然属性的界限。他认为如果事物缺少某些属性就无法成为它自己，那这些属性就是事物的本质属性，而那些决定事物形貌而非本质的属性则是偶然属性。举个例子，亚里士多德认为理性是人类的本质属性，既然苏格拉底是人类，那么理性对他成为苏格拉底来说是必不可少的。如果没有理性，苏格拉底就无法成为苏格拉底。他甚至都不能算是人类，又如何能算是苏格拉底呢？另一方面，亚里士多德认为苏格拉底长着扁鼻子仅仅出于偶然，扁鼻子是苏格拉底形貌的一部分，对他成为他自己并没有本质影响。换句话说，没有理性的苏格拉底将不再是苏格拉底，但如果给他整个形，他依旧是苏格拉底，只不过隆了鼻而已。这让我们想起一则笑话。

汤普森70岁那年决定彻底改变生活方式来益寿延年。他不仅严格控制进食，还出门慢跑、游泳、晒日光浴。短短3个月里，他就减掉了28斤，腰围少了4寸半，胸围增加了4寸。汤普森现在拥有了健美的身材和古铜色的皮肤，除此之外，他还决定去剪个帅气的新发型。剪完头发，他刚迈出理发店的大门，就被一辆公交车给撞了。

倒在地上的汤普森于垂死之际大声喊道：“上帝啊，你怎么能这样对我？”

空中传来一个声音，回答道：“汤普森啊，老实说，我刚才没认出是你。”

可怜的汤普森似乎改变了他身上的某种偶然属性，尽管如此，我们依然承认汤普森从本质上说还是他自己。汤普森本人也是这样认为的。实际上，这两个条件对于该笑话的成立都很重要。讽刺之处在于，整个笑话里唯一没能认出汤普森的，恰恰是被我们认为全知全能的上帝。

还有不少风格类似的笑话也阐明了本质属性和偶然属性之间的不同。

埃布：索尔，我给你猜个谜语吧。有一种东西绿油油的，挂在墙上，还能啾啾叫，你知道它是什么吗？

索尔：我猜不出来。

埃布：是鲱鱼。

索尔：可鲱鱼不是绿色的啊。

埃布：那你就把它涂成绿色呀。

索尔：鲱鱼也不挂在墙上啊。

埃布：用钉子钉到墙上就行了呀。

索尔：但鲱鱼不会啾啾叫啊！

埃布：所以呢？不叫就不叫呗。

下面这个版本也许不会在卡洛琳喜剧俱乐部里逗得大家哄堂大笑，但说不定能让你在美国哲学协会的年会上博得好评。

埃布：有一物体，具有绿色、悬挂能力、鸣叫能力三种性质，请问这个物体是什么？

索尔：我想不出有什么东西能符合这个条件。

埃布：是鲱鱼。

索尔：鲱鱼不是绿色的。

埃布：小索啊，我说的并不是本质属性。鲱鱼有可能在偶然情况下是绿色的，对不对？试试给它上色，你就知道了。

索尔：但鲱鱼也不能挂在墙上。

埃布：如果你在偶然情况下把它钉在墙上了呢？

索尔：谁会把鲱鱼钉在墙上啊？

埃布：相信我。一切皆有可能。这就是哲学。

索尔：好吧。但即使在偶然情况下，鲱鱼也不会叫的。

埃布：有本事你告我呀。

索尔和埃布转身面向观众席上一言不发的美国哲学协会会员。

索尔：怎么，一言不发是你们斯多亚派[6]的传统吗？嘿，我说，尼采当年戏弄梵蒂冈教廷的时候，可博得了不少笑声呢。

正如这则笑话所阐述的，有时物体的某些属性乍看之下是偶然属性，但最终你会发现，这些属性只有在某些特定条件下才是偶然属性。

“为什么象又大又灰，皮还是皱的？”

“如果象又小又白、又光又圆，不就成了一片阿司匹林了吗？”

我们可以画一头体形较小的象，然后称之为“小象”。我们甚至可以画一头带点棕灰色的象，然后称之为“棕灰象”。以此类推，一头表皮没有褶皱的象可以叫“平滑象”。换句话说，在亚里士多德看来，庞大、灰色、褶皱都不是判定一头象的本质属性。恰恰相反，这些概念从一般意义上、偶然地对象这一物体进行了描述。虽然根据该笑话，这些描述仅在某种程度上是正确的。像阿司匹林一样小而圆的白色物体不可能是象，因此面对这样的事物，没有人会问：“鲍勃，你吃的是一片阿司匹林还是一头与众不同的象？”

关键在于庞大、灰色、褶皱等词语不足以精确描述象的本质属性。除了其他属性之外，只有某一范围内的大小、某一范围内的颜色才能决定某物是否是象。从另一方面来说，有褶皱的也可能是一条鲱鱼，说不定这条鲱鱼还会啾啾叫呢。

理性主义

现在来说点完全不一样的事。某一形而上学学派在完全不依靠我们帮助的情况下，批量产出了各种讽刺笑话。唯一的问题是，这些笑话全都词不达意。

17世纪的理性主义哲学家戈特弗里德·W． 莱布尼茨曾说过一句名言：“我们所生活的世界是所有可能存在的世界中最好的一个。”这句话让他成了众矢之的，遭到众人的无情嘲笑。18世纪，伏尔泰那本趣味十足的小说《老实人》首先开了头。该书的主角是一位生性善良的年轻人（甘迪德）和他的哲学导师邦葛罗斯博士（伏尔泰对莱布尼茨的再现）。年轻的甘迪德在旅途中目睹了鞭刑、冤死、瘟疫，以及一场以1755年里斯本地震为原型的将城市夷为平地的大地震。然而，什

么都无法动摇邦葛罗斯博士的信念—“在这个所有可能存在的世界中最好的世界里，一切都是最好的安排。”当甘迪德想去援救溺水的荷兰再洗礼派[7]教徒雅克时，邦葛罗斯制止了他，并试图向他证明里斯本湾是“特意为了让再洗礼派教徒溺水才形成的”。

两个世纪之后的1956年。伦纳德·伯恩斯坦的音乐剧《老实人》进一步嘲笑了莱布尼茨。邦葛罗斯和全体演员共同演唱了剧中最知名的歌曲《所有可能存在的世界中最好的一个》。这首歌由理查德·威尔伯填词，意在歌颂战争，因战争的本质是祝福，让我们以受害者的身份团结在一起。

泰瑞·桑恩和梅森·霍芬伯格也自己改编了一个下流版的《坎蒂》来凑趣。故事主角是一位天真懵懂的女孩，尽管遇见的每个男人都想占她的便宜，但她仍然保持着单纯和乐观。这个故事在1964年被改编成了电影，由全明星阵容出演，哲学家林戈·斯塔尔也参与其中。

这些逸事固然有趣，不幸的是，他们全都曲解了莱布尼茨的论点。莱布尼茨是一位理性主义者，这个词作为哲学术语是指那些认为理性在获取知识方面优于其他方式的人（与之相反，经验主义者认为感觉是获取知识的首要途径）。他通过以下几点推理出了“我们所生活的世界是所有可能存在的世界中最好的一个”这一结论：

- 如果上帝没有选择创造一个世界，那么宇宙中将不存在任何世界。

- 根据“充足理由原则”，如果选项数量超过一个，那么关于为何选择该选项而非其他选项的问题必然存在一种解释。

- 因为上帝选择创造某一特定的世界，所以合理的解释必然存在

于上帝自身的属性中，因为那时除了上帝什么都没有。

- 因为上帝既无所不能又在道德上完美无缺，所以他创造的必然是一个可能存在的最好世界。其实仔细想想，在这种情况下这也是唯一可能存在的世界。作为无所不能又在道德上完美无缺的上帝，他不可能会创造一个不完美的世界。

伏尔泰、伯恩斯坦、桑恩、霍芬伯格等人所嘲讽的对象都是自己对莱布尼茨那句话的理解："一切都挺好的。"但莱布尼茨并没有否认世间存在的恶。他只是觉得对上帝来说，用其他任何方式创造的世界都会带来更多的恶。

乐观主义者认为这个世界是所有可能存在的世界中最好的一个。悲观主义者害怕事实正是如此。

这则笑话暗示乐观主义者同意莱布尼茨的观点，而悲观主义者则难以苟同。从莱布尼茨这位理性主义者的角度来看，世界的样子无非就是它应有的样子。这则笑话阐明了一个明显的事实，乐观主义和悲观主义仅仅是两种个人态度，与莱布尼茨对这个世界中立理性的描述毫无关系。

乐观主义者说："杯子里还有半杯水。"

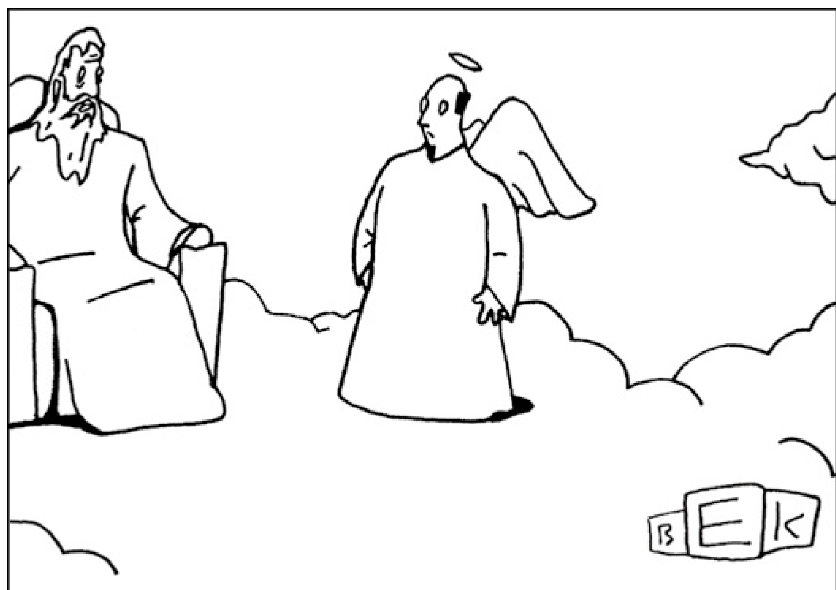
悲观主义者说："杯子里只有半杯水。"

理性主义者说："杯子里有全部容量一半的水。"

如此看来就一清二楚了。

无限与永恒

事实证明，无论这个世界是好是坏，我们都只能短暂停留而已。但我们所说的短暂，是通过与什么比较得出的呢？与无尽的岁月比较？



“这么说有点不好意思，事实上世间万物的发生并没有真实的原因。”

莱布尼茨的观点和上图左边的上帝（这里指的并非天上那位上帝）的观点是完全对立的。莱布尼茨作为一位理性主义者，对万事万物“无缘无故发生”这一说法并不满意，因为如果这么说，除此之外的其他情况都可能轻而易举地发生。他认为必然存在某种理由能让所有情况都必然如此。为什么西雅图的降水量高于阿尔伯克基[8]？因为条件A、条件B、条件C确保了此事不可能出现其他结果。鉴于条件A、条件B、条件C的存在，事情就不会有其他变数。到这儿为止，大

部分人都会同意莱布尼茨的观点，那些生活在西雅图的人尤为认同。然而他接着说道，即使是之前提到的那些条件（A、B、C）也不会存在其他可能。在这些条件之前的条件，再之前的条件，无限往前追溯，都是如此。这就是他所谓的“充足理由原则”，即任何真实事件之所以真实正是保证该事件不具其他可能性的原因。一个宇宙如果没有西雅图与众不同的降水量以及所有促成降雨的条件，就不能称之为宇宙。这样的宇宙会一片混沌，失去其“统一”（universe）[9]的本质。

无限这一概念让研究形而上学的学者不知所措，成了他们心中永远解不开的结。而不研究形而上学的学者则对此兴味索然。

两头牛站在牧场上。一头牛转头对同伴说：“虽然π通常被简化成五位有效数字，实际上它是无限不循环的一个值。”

另一头牛转头回答：“哞——”

接下来这则笑话将“永恒”与另一个常被人误解的哲学概念—“相对性”结合在了一起。

一个女子从她的主治医生那里得知自己只剩六个月可活了。她问医生：“我还能做点儿什么呢？”

医生回答：“有啊，你可以嫁给一个税务会计师。”

女人追问道：“他对我的病情有什么帮助吗？”

医生回答：“噢，他对你的病没什么帮助，不过他会让你剩下的六个月如同永恒般漫长！”

这则笑话引出了一个哲学问题—“有限的事物（如六个月时间）怎么可能和无限的事物（如永恒）相提并论呢？”会这么问的人肯定没和税务会计师一起生活过。

决定论vs.自由意志

身处此时此地的我们，能够掌控自己的命运吗？

几个世纪以来，很多哲学著作都在讨论一个问题，即人类的决定和行为是自由做出的，还是由诸如遗传、环境、历史、命运、微软等外力所决定的。

希腊的悲剧作家强调了个人性格带来的影响，以及它在决定事情发展方向时必然会暴露的瑕疵。

20世纪小说家巴舍维斯·辛格在被问到是否相信自由意志的时候半开玩笑地回答：“我别无选择。”（这实际上也是一些哲学家不得不接受的观点：我们被迫相信人类的自由意志，因为不这样的话，我们对于道德责任感的信仰将如无根浮萍一般脆弱。我们的道德选择也将脱离我们的控制。）

最近有一种观点认为，我们的行为由不受我们控制的心理力量决定。该观点削弱了道德责任感的概念，特别是现在我们还有了“甜点抗辩”这个例子。该案例中，被告人声称是甜点中的糖分迫使他犯下了谋杀罪。这句话和“是魔鬼让我做的”如出一辙，只不过披上了心理学外衣而已。

接着又有一些秉持决定论的人士说：“是上帝让我这么做的。其实宇宙中的一切，哪怕那些细枝末节，都是上帝决定的。”17世纪荷兰的犹太裔哲学家巴鲁赫·斯宾诺莎和18世纪的美国神学家爱德华·约翰逊就拥护这种带有神学色彩的决定论。

下面这则故事中的老鹰、青蛙、卡车司机大概都觉得自己能够自由选择并实施自己的行为吧。

摩西、耶稣，还有一位大胡子老人在打高尔夫球。摩西发球来了个长打，球先是落到了球道上，接着径直朝池塘滚去。摩西举起球杆，将池塘的水分开，球安全滚到了对岸。

耶稣也朝着池塘来了个长打，球向池塘中央飞去，眼看就要掉进水里，突然悬停在水面上方。耶稣不慌不忙地走到池塘上，一个切削把球送上果岭。

大胡子老人挥杆发球。球撞上围网，弹到了外面的马路上。一辆卡车驶来，把球撞回球道。球径直向池塘弹去，掉在了睡莲叶上。旁边的青蛙见状，一口咬住了球。一只老鹰俯冲而下，抓起青蛙飞向远方。老鹰掠过果岭的时候，青蛙把球吐了出来。球直接掉入球洞。大胡子老人一杆进洞。

摩西转身对耶稣说：“我好讨厌跟你爸打球啊。”

过程哲学

这件事必然会发生——一位哲学家出现，反对存在一个有强迫倾向，而且对什么都要指手画脚的上帝。20世纪的哲学家阿弗烈·怀特海认为，上帝不仅无法决定未来，反而还会被未来所决定。根据怀特海的过程哲学，上帝既不全知也不全能，反而会随着事情的进展而变化。或者，就像新世纪信徒可能会说的那样：“上帝进化得如此高级。”

阿尔文正在自家店里干活，突然听见上空传来一个洪亮的声音，“阿尔文，把店卖了！”他并没有理会。然而同样的声音日复一日喋喋不休：“阿尔文，以300万美元的价格把店卖了！”这样的情况持续数周后，阿尔文终于妥协，把店卖了。

那个声音又说：“阿尔文，去拉斯维加斯吧！”

阿尔文问为什么。

“阿尔文，带上300万美元去拉斯维加斯就是了。”

阿尔文乖乖听话去了拉斯维加斯，并走进了一家赌场。

那声音说：“阿尔文，去玩二十一点，把所有钱都押上。”

阿尔文迟疑了一会儿，最终还是照做了。他拿到的牌共计十八点。此时庄家的明牌是六点。

“阿尔文，拿一张牌！”

“什么？庄家才……”

“拿一张牌！”

阿尔文让庄家加牌，到手一张A。十九点。阿尔文松了口气。

“阿尔文，再拿一张牌！”

“什么？”

“我让你再拿一张牌！”

阿尔文又要了一张牌，还是A。现在他的牌共计二十点。

那声音命令道：“阿尔文，再拿一张牌！”

阿尔文大喊："我手上的牌已经二十点了！"

那声音吼道："再拿一张牌！"

"加牌！"阿尔文说道。结果他又拿到了一张A。二十一点！

那洪亮的声音说道："真他妈难以置信！"

嘿，这个故事告诉了我们一个有趣的事实—上帝有时候都会被自己吓到。

最经济原则

哲学界一直存在一股反对形而上学的力量，近两个世纪以来，这股力量随着科学世界观的胜利达到顶峰。鲁道夫·卡尔纳普和维也纳学派（很多人觉得这个名字看起来像20世纪70年代的迪斯科乐队，事实上并非如此）在反形而上学这条路上走得很远，他们甚至想把形而上学归为业已被科学取代的一种非理性猜测，让其退出历史舞台。

鲁道夫和维也纳学派从14世纪神学家威廉·奥卡姆那里得到启发。这位神学家提出了最经济原则，又名"奥卡姆剃刀"。该原则认为："理论不应具有超出必要的复杂性。"或者，正如奥卡姆用形而上学的方式所说，理论不应"无谓地增加实体"。

假如艾萨克·牛顿看到苹果从树上掉下来后大声疾呼："我明白了！苹果处在一场拔河比赛中，一方是想把它们往上拉的小精灵，另一方是想把它们往下拽的侏儒，不过侏儒的力气更大！"

奥卡姆肯定会反驳道："好啦，艾萨克，尽管你的理论的确涵盖

了所有能够观察到的事实，不过你得守规矩—怎么简单怎么来！”

卡尔纳普一定深以为然。

一天晚上吃完晚饭，5岁的儿子问父亲：“妈妈去哪儿啦？”

父亲告诉他：“妈妈去参加特百惠派对啦。”

听到这个答案，小男孩安静了一会儿，不过马上又追问：“老爸，特百惠派对是什么呀？”

这位父亲觉得最好的办法就是给出一个简单的解释，于是他说：“好吧儿子，在特百惠派对上，一群阿姨围坐在一起，给对方推销塑料碗。”

小男孩听了哈哈大笑：“得了吧老爸！跟我说实话啦！”

你就能在辩论中获胜

真相是，特百惠派对确实就是一群女士围坐在一起，向对方推销塑料碗。然而，特百惠公司的营销人员就像形而上学的学者一样，总是让我们觉得这个派对没那么简单。

迪米特里：我问你一个简单的问题，你却给了我十个不同的答案。这对我一点儿帮助都没有。

塔索：如果你想获得帮助，应该去找社工才对。我听说，斯巴达那儿有不少社工。

迪米特里：不，我只是想知道到底哪个才是正确答案。

塔索：啊哈！我们讨论到现在，总算有点儿进展了。

第二章 逻辑学

没有逻辑，理性百无一用。有了逻辑，你就能在辩论中获胜，甚至离间众人。

φ

迪米特里：哲学流派百家争鸣。我怎样才能确定哪些是正确的呢？

塔索：谁告诉你这世上存在正确的东西了？

迪米特里：你又来了。为什么你老用问题来回答问题呢？

塔索：你有什么意见吗？

迪米特里：我都不知道我为什么要问这个问题，因为有些事就是正确的。比如2＋2＝4是正确的，就这样。

塔索：但你怎么就对此这么确定呢？

迪米特里：因为我是个聪明的雅典人。

塔索：这又是另一个问题了。不过你能确定2＋2＝4是正确的原因，在于这个等式遵循着颠扑不破的逻辑学定理。

φ

无矛盾律

塔索说对了。

让我们用一则经典的笑话开场。该笑话以亚里士多德学派的逻辑为基础。

一位拉比[10]正在村里审案。塞缪尔起身为自己辩护：“拉比，伊扎克每天放羊的时候都让羊群从我的田里横穿过去，我的庄稼都被踩坏了。那片田是我的，他这样做对我不公平。”

拉比回答：“你说得对！”

这时，伊扎克起身说道：“可是拉比，我的羊如果想要喝池塘里的水，唯一的办法就是穿过他的田。喝不到水，羊会死的。几百年来，所有牧羊人都有权利穿越池塘周围的田地，所以我也应该享有这个权利。”

拉比回答：“你说得对！”

有位女清洁工无意中听见了三人的对话，她对拉比说：“但是拉比，他们不可能都是对的啊！”

然后拉比回答道：“你说得对！”

女清洁工告诉拉比，他的行为违反了亚里士多德的无矛盾律。对一位拉比来说，这虽然不如违背教义垂涎邻居家的漂亮女佣严重，不过也相差无几了。根据无矛盾律，一件事不可能同时既是这样，又不是这样。

不合逻辑的推理

不合逻辑的推理是哲学家的痛苦之源，不过人们大都没有发现，有时它也颇有用处。也许这就是不合逻辑的推理如此盛行的原因吧。

一个爱尔兰人走进一家都柏林的酒吧，点了三杯健力士黑啤，每杯570毫升。他喝的时候一杯杯轮流喝，每次都喝一小口，直到把三杯都喝完。接着他又点了三杯，酒保说：“你知道吗，如果你直接点一大杯1.7升的，就不会那么快见底了。”

男子答道：“是啊，我知道。但我有两个兄弟，一个在美国，一个在澳洲。我们在各奔东西的时候答应彼此，以后都会用这种方式喝酒，纪念当初三人一起喝酒的日子。这三杯酒里，两杯是我的两个兄弟的，第三杯是我自己的。”

酒保深受感动，感叹道：“多好的习惯啊！”

后来这个爱尔兰人成了酒吧的常客，他也总用同样的方式点酒喝。

一天他走进酒吧，却只点了两杯酒。酒吧里其他常客看到了，整个酒吧陷入了一片沉寂。当他到吧台去点第二轮酒的时候，酒保说道：“哥们儿，节哀顺变。”

爱尔兰人回答道："哦，别误会，我的兄弟们都很好。只不过我刚刚信了摩门教[11]，所以不得不戒酒而已。"

换句话说，谋私利的逻辑还能让你喝上两口好酒。

归纳逻辑

归纳逻辑是从特例到一般理论的推理。这种方法常被用来证实科学理论。如果你观察到苹果从树上掉下来，只要次数足够多，就能得出结论—苹果总是往下掉，而不会往上或者往其他方向掉。接着，你可能会得出一个更具普遍性的猜想，该猜想涵盖了其他会掉落的物体—比如梨。科学就是通过这样的方式进步的。

在文学史上，再没有一个人物的"演绎"能力能像英勇无畏的夏洛克·福尔摩斯一样出名了。不过，总体来说，福尔摩斯的推理方法和演绎逻辑毫无瓜葛。他使用的其实是归纳逻辑。首先，他仔细观察情况。接着，他运用类比和概率从自己之前的经验中总结出结果。下面这则故事中，他就是这么做的：

福尔摩斯和华生在野外露营。深夜时分，福尔摩斯一觉醒来，用手肘推了推华生。

"华生，"福尔摩斯说道，"看看天上，然后告诉我你看到了什么。"

华生回答："我看到了几百万颗星星，福尔摩斯。"

"那么华生，你从中得出了什么结论？"

华生思考了片刻，答道："嗯，从天文学角度来说，我眼前的景象告诉我宇宙中有数百万个星系，可能存在着数十亿颗行星。从占星学角度来说，我观察到木星正位于狮子宫。从测时法角度来说，我推测现在的时间大概是凌晨三点一刻。从气象学角度来说，我猜明天会是个大晴天。从神学角度来说，我认为上帝无所不能，而我们是如此渺小、如此卑微。呃，天空告诉了你什么呢，福尔摩斯？"

"华生，你这个白痴！我们的帐篷被人偷了！"

我们不知道福尔摩斯到底是如何得出他的结论的，不过他的思维过程可能是这样的：

1.我之前睡在帐篷里，但现在我看见了星星。

2.基于和过去类似的经历进行类比，我的直观猜想是有人偷走了我们的帐篷。

3.我们可以通过排除其他猜想来证实该猜想：

a.也许帐篷仍然在这里，只不过有人在帐篷顶上投影了一张星图。基于我过去关于人类行为的经验，以及理应出现在帐篷里却显然不在的投影仪器，这个猜想无法成立。

b.也许帐篷被风吹走了。基于我过去的经验，这么大的风或许不会吵醒华生，但一定会吵醒我，因此这个猜想也无法成立。

c.诸如此类的猜想……

4.不，我认为我一开始的猜想多半是正确的。我们的帐篷被人偷了。

这就是归纳法。多年来，我们一直在用错误的术语称呼福尔摩斯的推理技能。

归纳一跃？



“我说，什么样的小偷只偷一个狗盆就走啊？”

可证伪性

病人：昨晚我梦见自己跟詹妮弗·洛佩兹和安吉丽娜·朱莉同床共枕，三人翻云覆雨了一整晚。

心理医生：很显然，你有一个根深蒂固的欲望，就是想跟你母亲睡觉。

病人：什么？！但那两人没一个长得像我妈啊！

心理医生：啊哈！这就叫反向形成[12]！你显然在压抑自己真正的欲望。

上面这则并不是什么笑话，事实上某些弗洛伊德学说的信徒，就是用这种方式推理的。他们的推理存在一个问题，即想象不出能够反驳俄狄浦斯[13]理论的现实情况。20世纪哲学家卡尔·波普尔在批判归纳逻辑时表示，一项理论要想站得住脚，就必须具备可证伪性，也就是能够证明该理论在某些可能的情况下是错的。在上面这则伪笑话中，不存在任何弗洛伊德学派心理治疗师会承认其理论为错误的情况。

下面是一则真的笑话，这则笑话更加一针见血地表达了波普尔的观点。

两个男子正在做早餐。其中一人在给吐司涂黄油，边涂边说："你注意过没？如果你失手掉了一片吐司，总是涂了黄油的那面着地。"

另一人回答："不可能，我敢打赌之所以你这么认为，是因为一旦涂了黄油的那面着地，清理地面就特别烦人。我敢说，两面着地的概率是一样大的。"

提问的那人说："哦，是吗？看着。"他把吐司扔到地上，结果涂了黄油的那面朝上。

另一人说："你看，我就说嘛。"

一开始的那人回答："哦，我知道了。我涂错面了！"

对这个人来说，他的理论无懈可击。

演绎逻辑

演绎逻辑是从一般到特殊的推理。演绎论证的基本模型就是三段论—“人终有一死；苏格拉底是人；因此苏格拉底也终有一死。”令人吃惊的是，人们经常会乱用演绎逻辑，这么来论证—“人终有一死；苏格拉底终有一死；因此苏格拉底是人。”这样的论证不合逻辑。这就像是在说—“人终有一死；我儿子养的仓鼠终有一死；因此我儿子养的仓鼠是人。”

另一种乱用演绎论证的情况是在错误的前提下进行论证。

一位老牛仔走进酒吧点了杯酒。正当他坐在那儿呷着威士忌的时候，来了一位年轻女子，坐到他身边。她转过身问老牛仔：“你是个真正的牛仔吗？”

老牛仔回答道：“嗯，我一辈子都待在牧场里，牧马啊，修围栏啊，给牛打烙印啊，所以我想我应该算是个牛仔。”

那位女士接着说：“我是个女同性恋。我整天脑子里都在想女人。早上一起床就想。洗澡或看电视的时候也在想，似乎什么事都能勾起我对女人的念想。”

过了一小会儿，一对夫妇坐到了老牛仔旁边，问道：“你是个真正的牛仔吗？”

他回答：“以前我一直以为我是，但刚刚我发现自己是个女同性恋。”

如果要刨根究底地分析这位牛仔的论证错在哪里，可能会很有趣，也可能很无聊。无论如何，我们都要来分析一下。

在他回答第一个关于他是不是真正牛仔的问题时，他如此推理：

- 如果有人一辈子都做着牛仔范儿的事，那么他就是个真正的牛仔。
- 我一辈子都做着那些牛仔范儿的事。
- 因此我是个真正的牛仔。

那位女士如此推理：

- 如果一个女人整天都在想女人，那她就是个女同性恋。
- 我是个女人。
- 我整天在想女人。
- 因此我是个女同性恋。

当这位牛仔根据推理得出同样的结论时，他假定了一个前提，而该前提在他的情况下是错误的：即条件（2）：我是个女人。

好吧，我们可从来没说过哲学和笑话没什么两样。

基于类比的归纳论证

这世上不存在类比论证。好吧，我觉得可能是鸭子[14]。而在回

答“宇宙由何物或何人创造”这个问题时，有人就运用了类比论证。他们认为，由于宇宙类似钟表，所以肯定存在一个钟表匠。正如18世纪英国经验主义学者大卫·休谟指出的，该论证经不起推敲，因为除非存在另一个宇宙，否则没有什么东西能够和整个宇宙进行类比，所以我们不能用任何仅是这个宇宙一部分的东西来充当宇宙。为什么非得是钟表？休谟抛出这个问题。为什么宇宙不能和一只袋鼠类比？毕竟这两者内部都是有机互联的。不过，拿袋鼠来类比会得出一个有关宇宙起源截然不同的结论，即我们生活的宇宙是另一个宇宙与第三个宇宙发生性关系之后的产物。类比论证的根本问题在于，它认为由于A事物的某些方面与B事物类似，所以A事物的其他方面也与B事物类似。事实并不一定如此。

近来，钟表论证随着智慧设计“理论”又一次登台亮相，该理论认为自然界中的物质（如雪花、眼球、夸克等）结构极为复杂，因此一定存在一位极其睿智的设计者。当宾夕法尼亚州多佛学区的教育委员会因为将智慧设计论定为进化论的“替代理论”，并将其添加到学校课程中而被告上法庭备受质疑时，主审法官约翰·琼斯三世裁定，这些人实际上应该回学校再读读书。琼斯经常用机智的方式写下自己的见解，他情不自禁地嘲弄了被告席上那些所谓的专家证人。比如，有一位教授虽然承认类比论证存在瑕疵，却认为“这种方法在科幻电影中仍有用武之地”。下一位证人，哦拜托！

类比论证的另一个问题在于，如果观察的角度不同，得出的类比会大相径庭。

三个工程学专业的大学生在讨论设计人体的上帝到底是什么职业。第一个学生说：“上帝肯定是个机械工程师。瞧瞧我们身上所有的关节。”

第二个学生说：“我觉得上帝肯定是个电气工程师。我们的神经系统拥有成千上万个电路接口。”

第三个学生说："实际上，上帝是个土木工程师。除了干这一行的，还有谁能想到把输送有毒废料的管道埋在娱乐区域下方呢？"

最后我们会发现类比论证并不能让人满意。当谈到诸如上帝是否存在这类基本信念时，类比论证无法提供我们想要的确定性。大概除了高中生的类比，再没有什么能比哲学家误用的类比更糟糕了。我们来观摩一下由《华盛顿邮报》举办的"高中作文最差类比大赛"获奖作品吧：

- "残酷的命运让这对不幸的恋人许久不得见面，他们就像两列货运火车，穿过草地奔向对方。一列在下午6点36分离开克利夫兰，时速89千米，另一列则在晚上7点47分从托皮卡出发，时速56千米。"

- "约翰和玛丽素未谋面，像两只素未谋面的蜂鸟。"

- "小船轻柔地漂过池塘，这种感觉和保龄球完全不同。"

- "从阁楼上传来了一声怪异的嗥叫。整个景象恐怖而离奇，就像你在另一座城市度假，本应于晚上7点30分发生的危险，7点就发生了。"

"以先后为因果"的谬误

首先谈谈该术语的社交用途：在某些圈子里，如果你一本正经地讲出这句话，就能在派对上交好运。有趣的是，一旦你用大白话说出这个词组，就会得到完全相反的效果："在这之后，所以因为这。"你可以去试试。

这个词组描述了一种错误逻辑，即因为第二件事紧随第一件事发

生，就认为第二件事是由第一件事引起的。鉴于某些显而易见的原因，这种错误逻辑在社会政治演讲中十分普遍，比如“大多数海洛因成瘾的人都是从抽大麻开始的”。这句话没错，但其中更多的人是从喝牛奶开始的呢。

事后归因在某些文化里能给生活带来更多欢乐：“公鸡打鸣时太阳升起，因此肯定是公鸡的鸣叫才让太阳升起的。”谢啦，公鸡！或者拿我们的一位同事举例：

她每天早上都出门走到前廊那里大喊：“让这幢房子免受虎患吧！”然后回房。

后来我们问她：“你为什么要这么做呢？这儿方圆三千里内都没有老虎啊。”

她回答道：“看见了吧？我的喊话奏效了！”

事后归因类笑话的激增和人类错觉的增多成正比。

一位年长的犹太绅士娶了一位年轻小姐为妻，两人十分相爱。然而，就算丈夫在床上使出浑身解数，妻子依然无法达到高潮。由于任何一名犹太妻子都有权享受云雨之乐，所以两人决定向拉比请教。拉比听了他们的事之后，轻抚胡须，提出了以下建议：

“雇个高大魁梧的年轻男子，你们行房的时候让他在你们上方挥舞毛巾。这样会有助于妻子进入幻想，从而达到高潮。”

他们回家后遵循了拉比的建议，雇了一位帅小伙，让他在两人行房时挥舞毛巾。然而这个建议并没有什么用，妻子依然没有得到满足。

夫妻俩困惑不解，又回去找拉比。拉比对丈夫说：“好吧，这次换着来。让那个年轻人和你妻子行房，你在他俩上方挥舞毛巾。”夫

妻俩再次遵循了拉比的建议。

那位小伙和妻子同床，而丈夫则负责挥舞毛巾。小伙以极大的热情投入工作，很快妻子就大声尖叫着来了一次地动山摇的高潮。

丈夫微微一笑，看着年轻人，得意地说："傻了吧，毛巾应该这么挥才对！"

好了，关于事后归因类，我再讲最后一个笑话。我保证是最后一个。

疗养院里，一位八旬老人走到一位穿着桃红色紧身裤的老太太面前，说："今天是我的生日！"

老太太答道："好呀，我打赌我能分毫不差地说出你的年龄。"

"真的？你要怎么做？"

老太太说："很简单。把裤子脱了。"

老头把裤子脱了下来。

老太太继续说："不错，现在把你的内裤也脱了。"

老头照做了。那位老太太抚摸了他片刻，说道："你今年84岁了！"

老头问："你怎么知道的？"

老太太回答："你昨天告诉过我了。"

这位老人被书中提到的一种老掉牙的把戏给骗了，即以先后为因果的谬误—她猜中年龄，是在摸了他的下体之后，因此她之所以能猜中他的年龄，是因为摸了他的下体……也正是这里提到的"因"，每次

都能把你搞糊涂。

总而言之，我们之所以会误信以先后为因果的谬误，是因为我们没能注意到还有另一个原因在起作用。

一个纽约男孩正跟着他的表弟穿越路易斯安那州的沼泽。这个城里来的男孩问道：“有人说，要是你拿着手电筒，短吻鳄就不会攻击你，这是真的吗？”

他的表弟回答道：“这取决于你拿着手电筒时跑得有多快。”

这个城里长大的男孩把手电筒看作因，实际上它只是个道具。

蒙特卡洛谬误

赌徒们都知道蒙特卡洛谬误。不过要是听说这其实是个谬误，其中有些人估计会大吃一惊。他们很可能一直把这个谬误当成策略来用。事实上，荷官就是靠这个吃饭的。

我们都知道，在红、黑区域各占一半的轮盘赌游戏中，指针有50%概率停在红色区域。如果我们多次转动轮盘（比如转1000次），同时轮盘也没被动过手脚或者有其他问题，那么平均下来，指针应该有约500次停在红色区域。因此，如果我们转了6次，轮盘指针都停在黑色区域，我们就很容易觉得下一轮赌红色胜算更大。红色是“理应出现的”，对吧？错了。轮盘在第七次中停留在红色区域的概率和之前任何一轮一样都是50%，不管之前指针在黑色区域连续停留了多少次，这个概率都不会发生改变。

以下是一条基于蒙特卡洛谬误提出的明智建议：

如果你打算搭乘一架商业航班，出于安全考虑最好随身携带一枚炸弹……因为同一架飞机上有两个人携带炸弹的可能性太低了。

循环论证

在循环论证中，支持某一命题的证据包含命题本身。循环论证经常能自成一则笑话，完全不需要添砖加瓦。

秋天到了，保留地的印第安人询问他们的新酋长今年冬天会不会很冷。然而，这位新酋长从小生活在现代社会，完全没学过印第安人古老的秘法，根本无从得知今年是冷冬还是暖冬。为了保险起见，他建议整个部落收集木材，以免碰上冷冬。几天后，这位酋长想到了一个实用的办法，他打电话到国家气象局，询问他们根据预测今年冬天是否是冷冬。气象学家回答说，的确，他认为今年冬天会挺冷的。于是，酋长建议部落囤积更多的木材。

几周后，酋长再次致电气象局，问道："现在来看，今年冬天还是会很冷吗？"

气象学家回答："当然了，今年冬天看来将极为寒冷。"于是，酋长建议部落把能收集到的木材全部收集起来。

又过了几周，酋长再一次致电气象局，询问对今年冬天的最新预测情况。气象学家说："我们现在预测，今年的冬天将是有气象记录以来最冷的一个冬天！"

酋长说："真的吗？你凭什么这么肯定呢？"

气象学家答道："因为印第安人正发疯似的收集木材！"

这位酋长认为部落需要囤积更多木材，而支撑此观点的证据却是他在囤积更多木材。幸运的是，他锯木头不用手，用的是电圆锯。

诉诸权威的论证谬误

诉诸权威的论证是我们一位上司最喜欢的论证方法之一。引用权威观点来支持自己的论证，本身并非一种逻辑谬误，因为专家的看法和其他证据一样都是合理证据。真正的谬误所在是，不管与你对立的观点有多令人信服，你仅凭对权威的崇拜就肯定了自己的观点。

特德见到了他的朋友阿里，惊呼道："阿里！我之前听说你死了！"

阿里大笑道："并没有啊。你看，我还活得好好的。"

特德回答："不可能，告诉我这个消息的人比你可靠多了。"

权威论证中起作用的总是当事人心中无比权威的那个人。

一男子走进宠物店，要看鹦鹉。店主给他看了两只漂亮的鹦鹉："这只5000美元，那只10000美元。"

男子说："哇哦！这只5000美元的会干什么呢？"

店主回答："这只鹦鹉会唱莫扎特写的所有咏叹调。"

"那另一只呢？"

"他会唱瓦格纳的整部《尼伯龙根的指环》。外面还有一只鹦鹉，值30000美元。"

“天哪！它又会干什么？”

“我也不知道，不过这两只鹦鹉叫它‘大师’。”

根据我方权威人士的说法，某些权威的可信度比其他权威要高。而当权威们意见相左的时候，问题就出现了。

四位拉比过去常聚在一起讨论神学问题，其中三位总是观点一致，一起围攻第四位。有天这位拉比又以1：3的结果输了，他走出门决定向更高级的权威申诉。

他大喊道：“啊，上帝啊！我心中明白自己是对的，错的是他们！请赐我一个征兆，向他们证明这一切吧！”

拉比的祈祷话音刚落，说时迟那时快，原本艳阳高照的天空突然阴云密布，笼罩着四位拉比。雷声隆隆，然后逐渐消散。“来自上帝的征兆！看见了吧，我是对的，我就知道！”但另外三位拉比并不同意，他们指出大热天经常会变天打雷。

于是那位拉比再次祈祷：“啊，上帝啊，我需要一个更大的征兆来展示我是对的，他们是错的。所以上帝，请赐我一个更大的征兆吧！”这一次空中出现了四朵乌云，它们互相靠拢聚成了一大朵乌云，同时一道闪电击中了附近山丘上的一棵树。

这位拉比大喊：“我就说我是对的！”然而他的朋友们坚持认为，目前为止发生的一切都能用自然原因解释。

于是这位拉比准备去求一个非常非常大的征兆，正当他开口说道“啊，上帝啊……”的时候，天空突然一片漆黑，大地震颤，一个低沉而洪亮的嗓音缓慢庄重地说：“他！是！对！的！”

这位拉比双手叉腰，转身对另外三个人说道：“还有什么话要说吗？”

其中一位拉比耸耸肩，说：“好吧，那现在算3：2。”

芝诺悖论

所谓悖论，就是某一看似合理的推理基于看似正确的假设之上，结果却得出了前后矛盾或明显错误的结论。稍微改换几个词，这个定义便成了笑话的定义—至少本书中的大部分笑话就是如此。正确的东西以特别合乎逻辑的方式推导出错误的东西，这会让人觉得有些摸不着头脑，而让人摸不着头脑的地方就是笑点。脑中同时存在两种互相矛盾的想法会让我们晕头转向。最重要的是，你可以通过在派对上讲一个难解的悖论博取众人一笑。

当谈到同时存在两种互相排斥的想法这一问题时，就不得不提一下来自以利亚的芝诺[15]。你听说过他讲的阿基里斯和乌龟赛跑的故事吗？阿基里斯自然比乌龟跑得快，所以乌龟被放在阿基里斯前方很远处起跑。随着发令枪响（或者用公元前5世纪的说法，随着标枪掷出），阿基里斯的第一个目标是到达乌龟的起跑点。当然，到那时乌龟肯定已经往前爬了一小段路了。所以现在阿基里斯必须跑到乌龟目前所处的那个地点。等他到那里时，乌龟又爬到前面去了。不管阿基里斯到达乌龟之前所处的那个位置多少次（即使他尝试无数次），他永远都追不上乌龟，尽管他和乌龟之间的距离能够无限缩短。而乌龟只需要不停地向前爬就能赢得比赛。

好吧，芝诺毕竟不是雷诺[16]，作为一位公元前5世纪的哲学家，他已经算不错了。另外，就像先前那些经典脱口秀演员一样，芝诺可能会说：“这样的段子我还有100万个呢。”事实上，只有4个。另一个是跑道悖论。

为了到达跑道终点，参赛者首先就得跑完无数段路程。他必须先到达跑道中点，再到达剩下距离的中点，接着到达依然剩下的距离的中点，以此类推。从理论上来说，由于他不得不到达无数个中点，所以他永远不可能到达跑道终点。显然事实并非如此。这一点就连芝诺都能看出来。

下面是一则经典笑话，简直就像从芝诺嘴里讲出来的：

售货员：“女士，这款吸尘器能让您的工作量减少一半。”

顾客：“太棒了！给我来两台！”

这则笑话有点古怪。跑道悖论违背常识，所以即使我们搞不清楚到底哪里出了问题，我们依然会肯定某个地方出了问题。然而在这则吸尘器笑话里，芝诺的推理一点都不矛盾。如果这位女士的目的是不花任何时间就做完家务，那么没有哪种省时的吸尘器（或者和她同时操作吸尘器的人）能胜任该任务。同时使用两台吸尘器只会将清理地毯的时间缩短3/4，同时使用三台则缩短5/6，随着吸尘器数量的无限增加以此类推。

逻辑和语义悖论

逻辑和语义悖论之母是罗素悖论。该悖论以它的作者命名，也就是20世纪的英国哲学家伯特兰·罗素。这一悖论即：“若某集合由一切不属于自身的集合所组成，那该集合包含于自身这一说法是否成立？”如果你说了这句话，同时又具有数学高等学位，那这句话的影响力肯定就特别大了。不过等一下。幸运的是，20世纪，另外两位逻辑学家格里林和尼尔森提出了通俗版的罗素悖论。这是一则基于词汇

自指概念的语义悖论。

比如说：有两种不同类型的词汇，一种能够指代自身（自谓），另一种不能指代自身（他谓）。自谓词的范例有“短”（short，一个很短的单词），“多音节的”（polysyllabic，这个词有好几个音节），以及我们的最爱“17个字母的”（seventeenlettered，恰好17个字母）。他谓词的范例有“膝外翻的”（genu valgus，词里既没有膝盖这个器官，也没有触摸或其他类型的身体接触）、“单音节的”（monosyllabic，这却是个多音节词）。问题是：“他谓”这个词是自谓的还是他谓的？如果是自谓的，那么该词就符合他谓的定义。如果是他谓的，那么该词就符合自谓的定义。哈！哈！

还不觉得好笑吗？好吧，这儿还有个例子能把哲学概念转化成好笑的故事，以便人们理解：

有一座小镇，镇上唯一的理发师（顺带一提，是个男的）负责为全镇人刮胡子，但他只为那些不会自己刮胡子的小镇居民服务。那么，这位理发师给自己刮胡子吗？

如果他自己刮胡子，那他就不会为自己刮胡子。如果他自己不会刮胡子，但他明明会刮胡子啊。

下面这则罗素悖论是为派对准备的。

我们不常进女洗手间，所以没法确定里面发生了什么。不过我们知道男性读者们对男洗手间（尤其是大学里的男洗手间）隔间墙上以涂鸦形式出现的悖论很熟悉。这些悖论都是类似于罗素悖论和格里林—尼尔森悖论的逻辑或语义悖论，只不过更机灵一点。还记得吗？还记得看到这些话的时候，你当时坐在哪间吗？

判断对错：“这句话是错的。”

或者，如果一个人成功尝试了失败，那么他到底是成功了还是失

败了？

纯粹为了好玩，你下次经过小便池的时候可以在上面刻上这句话"'他谓'这个词是自谓的还是他谓的？"这样做可是很有范儿的。

φ

迪米特里：挺有意思。但上面的这些话和回答那些大问题有什么关系吗？

塔索：嗯，假如你参观了德尔斐的神示所[17]，然后问："德尔斐，这一切都是为了什么呢？"接着神会回答："生命就像一场野餐，所有野餐都很有趣，因此生命也很有趣。"那么，逻辑学能帮你针对这一回答和他聊上几句。

第三章　知识论，关于知识的理论

你怎么知道你了解那些你自以为了解的事物呢？除了回答“我就是知道！”以外，这个问题的另一个答案就是知识论。

φ

迪米特里：塔索，我这会儿感觉不错。我已经充分掌握了逻辑学知识，剩下的事就是去卫城野餐了！

塔索：哪座卫城？

迪米特里：就是那座呀！就在那儿！也许你也该喝点乌佐酒放松放松了，哥们儿。

塔索：但那儿真的是卫城吗？还是仅仅你认为它是卫城呢？你怎么知道它是真实存在的？进一步说，不论什么事情，你从何得知其真实性？

迪米特里：下一轮酒算我的。

理性vs.启示

如果我们确实能够了解事物，那我们是如何做到这一点的呢？

在中世纪时，这一问题被简化为人类认识的源泉究竟是神的启示还是人的理性。

一男子失足跌入一口深井，他足足下坠了30米，才好不容易抓住一条细细的树根止住了坠落。然而他手上的力气正不断流失，他绝望地大喊：“上面有人吗？”

男子抬头望向井口，只能看到一小块圆形的天空。突然，云开雾散，一束明亮的光照在他身上。一个低沉的嗓音如雷声轰鸣：“我是耶和华，我就在这里。放开那条树根吧，我会救你的。”

男子思考片刻，继续喊道：“上面还有别人吗？”

人们挂在一条树根上的时候，内心会更倾向于理性。

17世纪，勒内·笛卡儿认为认识来源于理性而非神示。这就是后来为人所知的“认识来源于笛卡儿”。笛卡儿大概希望自己从没说过“我思故我在”这句话，因为现在人们但凡想到他，就只记得这一句话，以及他是坐在面包炉[18]里说的这句话。仿佛这一切还不够糟似的，这句话里的“我思”长期被误解，人们以为笛卡儿觉得思考是人类的本质特征。好吧，事实上他确实这么认为，但这和“我思故我在”这句话一点关系都没有。笛卡儿是通过一场质疑一切的实验达成“我思”的，该实验的目的在于探索世界上是否存在他可以确信的事，换句话说就是他无法质疑的事。笛卡儿从质疑外部世界的存在性开始。他很容易就

做到了，也许他当时在做梦或者陷入了幻觉。接下来他试着质疑自己的存在。但在他质疑的过程中，一切观点都与存在质疑者这一事实相矛盾。而质疑者必然是他自己！他无法质疑自己的质疑。如果笛卡儿把那句话改成“我疑故我在”的话，就能让自己少受许多误解了。

每位美国刑事审判庭的法官都会要求陪审团模仿笛卡儿寻求确定性的过程，他们遵循一条与笛卡儿的标准一样高的标准来检验被告是否有罪。陪审团面对的问题和笛卡儿的不同。法官也不会询问他们对被告的罪行是否有任何怀疑，他只会问他们是否有合理怀疑。即使这个标准比笛卡儿的标准要低，仍然需要陪审团进行一项与笛卡儿做的实验十分类似而且几乎同样激进的心理实验。

一名被告因谋杀罪出庭受审。虽然有有力证据表明他是有罪的，但并未找到尸体。在总结陈述中，被告律师耍了个花招，他说：“陪审团的各位女士们、先生们，我为你们准备了一个惊喜—已经被推定死亡的受害人会在一分钟内走进法庭。”

他看向法庭大门。震惊的陪审团成员们也都急切地朝大门张望着。一分钟过去了，什么都没有发生。最后，那位律师说：“事实上，刚刚那个受害人走进法庭的事是我编造的。但你们全都满怀期待地看向了大门。因此我认为在本案中，关于是否有人被害存在合理怀疑，我必须坚决要求你们给出‘无罪’裁决。”

陪审团退出法庭进行商议。几分钟后，他们回到法庭，宣布给出“有罪”裁决。

律师大吼：“你们怎么能这么做？你们心中肯定抱有怀疑。我看到你们刚刚全都盯着法庭大门。”

陪审团团长答道：“嗯，我们都看了，但你的委托人没看。”

经验论

按照18世纪爱尔兰信奉经验主义的主教乔治·贝克莱的说法，“存在即被感知”（Esse est percipi）。也就是说，所谓的客观世界其实全都存在于我们心中。贝克莱认为，我们关于世界的唯一认识就是那些所感知到的事物（哲学家称之为感觉材料）。贝克莱说，除感觉材料之外，你无法推断出其他任何事物，比如你无法推断存在那些散发气场刺激我们感官的物质。不过这位好主教继续推断感觉材料肯定来自某处，所以这里的某处必然是指上帝。简单来说，贝克莱觉得上帝在一个宇宙网站上敲打出感觉材料，而我们一周7天、一天24小时都在接收这个网站的数据。（我们还总认为上帝每天工作24小时，但一周只工作6天呢！）

与贝克莱同时期的塞缪尔·约翰逊博士一听说“存在即被感知”这个理论，就踢了拴马桩一脚，同时宣称：“既然如此，我只能反对贝克莱主教了！”

对贝克莱来说，这件事听起来大概很好笑。约翰逊博士踢的那一脚和踢完之后疼痛的脚趾只能证明上帝正忙着给他发送经过调整的感觉材料：首先感觉到脚的运动停止，随后立即感到了疼痛。

如果我们的感觉材料来自另一个人，事情就会变得愈发复杂。

一男子觉得自己妻子的耳朵越来越背，很担心，于是向医生咨询。医生建议他在家里做一个简单的测试：站在她背后问她问题，先在六米外问，然后在三米外问，最后直接在她身后问。

于是男子回了家，他看见妻子面向灶台站在厨房里。他站在门口问道：“今天晚饭吃什么？”

没有回答。

男子走到了三米远的地方，再次问道：“今天晚饭吃什么？”

仍然没有回答。

最后，男子直接站在妻子身后问：“今天晚饭吃什么？”

妻子转过身说道：“我说三遍了！吃鸡！”

此刻，这对夫妻之间产生了很严重的感觉材料理解问题。

科学方法

如今大家似乎不用动什么脑筋就能知道，我们是通过感官获取外部世界的知识的。不过情况并非一直如此。过去，许多哲学家认为我们脑中具有一些与生俱来，或者说先于经验存在的观念。其中一部分人认为我们关于上帝的观念是与生俱来的，另一部分人则声称我们关于因果的观念同样与生俱来。

即便到了今天，当有人说“一切皆事出有因”或者“我相信轮回转世”的时候，他的观点仍然无法靠经验来证实或推翻。但我们中的大多数人接受感官经验能够最有力地证明有关外部世界说法的真实性，从这个角度来看，我们都是经验主义者。换句话说，除非我们是下文中的波兰国王，而只有他一人独树一帜，恰好证明了我们大多数人都是经验主义者。

波兰国王在公爵、伯爵等众多贵族的陪伴下出宫猎鹿。当他们刚要接近树林时，一个农奴从树后面跑了出来，激动地挥舞手臂大喊

道：“我不是驼鹿！”

国王搭弓瞄准，一箭穿心。农奴当场毙命。

一位公爵说：“陛下，您为什么这么做呢？他都说了他不是驼鹿了呀。”

国王回答：“天哪，我还以为他说自己曾经是一头驼鹿，只是现在不是了呢！”

好，现在我们把这位国王和一位厉害的科学家放在一起做个比较。

一位科学家开车带着老婆在乡下兜风。他老婆说：“噢，看哪！那些羊的毛都被剪了。”

科学家回答：“是啊，我们能看到的这面都被剪了。”

乍看之下，我们也许会觉得文中的妻子不过是说出了一个基于常识的观点，而科学家则采取了更谨慎、更具科学性的视角来看这件事，因为他不想超越自己感官所提供的证据妄下定论。但我们恐怕搞错了。事实上，反而是妻子做出了一个大多数科学家认为更具科学性的假设。经验主义者的“经验”不仅限于直观的感官经验。科学家利用他们先前的经验来估算概率并推得更具概括性的说法。实际上，文中妻子真正的意思是：“我看到了至少被剪掉一边羊毛的羊。根据我先前的经验，农夫一般不会只剪一边的羊毛。即使这个农夫真这么做了，但山坡上所有羊都把剪掉毛的一面对着公路的可能性微乎其微。因此，我可以肯定地说：‘那些羊两边的毛都被剪掉了。’”

我们就当笑话中的科学家是个受教育程度过高的书呆子吧。通常情况下，只要有人不能从先前的经验中做出推理，我们就会觉得那人脑子有问题，或者用印度人的话来说，那人就是个萨达尔[19]。

新德里的一名警官正在给三个萨达尔做探员岗前培训。为了测试他们识别嫌疑人的能力，警官拿出嫌疑人的画像，给第一个萨达尔看了五秒嫌疑人画像，然后把画像藏起来，问道：“这就是嫌疑人。你怎么才能把他辨认出来？”

第一位萨达尔回答：“很简单，这个人只有一只眼睛，我们很快就能抓到他。”

警官说：“你这个萨达尔！你只看到一只眼睛，因为我给你看的是幅侧面像。”

接着，警官在第二个萨达尔面前快速展示了画像五秒，然后问他：“这就是嫌疑人。你怎么才能把他辨认出来？”

第二位萨达尔笑了笑说：“哈！要抓他太容易了，因为他只有一只耳朵！”

警官生气地回答：“你们俩是怎么回事？我给你们看的是嫌疑人的侧面像，所以他当然只有一只眼睛和一只耳朵！这就是你们能想出的最好答案？”

气急败坏的警官给第三个萨达尔看了画像，不耐烦地问道：“这就是嫌疑人。你怎么才能把他认出来？”

第三个萨达尔聚精会神地盯着画像看了一会儿，说道：“这个嫌疑人戴隐形眼镜。”这个回答让警官一愣，因为他压根儿不知道嫌疑人到底戴不戴隐形眼镜。他说：“嗯，答得挺有意思。你在这里等一会儿，我去看看他的档案，然后再来跟你说。”

警官回到自己的办公室，用电脑查看了嫌疑人档案，回来的时候面带微笑说：“哇哦！难以置信，你竟然说对了！嫌疑人确实戴着隐形眼镜。干得漂亮！你怎么能观察得如此细致呢？”

那个萨达尔答道："很简单。这个嫌疑人只有一只眼睛和一只耳朵，他没办法戴普通眼镜呀。"

我们不假思索地认为所有人都把经验主义当作验证方法，这恰恰反映了经验主义在西方知识论中取得的成功。

三位女士在更衣室里换衣服准备打壁球。这时，一个头上套着纸袋子的裸男从她们面前跑了过去。第一位女士看了一眼他的下体说："嗯，这不是我老公。"第二位女士说："的确不是。"第三位女士说："他甚至都不是这家俱乐部的会员。"

不过，即使经验主义和科学大获成功，很多人仍然把某些不寻常的事件当作奇迹而非自然因素造成的结果。对此表示怀疑的英国经验主义者大卫·休谟说过，除非其他所有可供选择的解释都更不切实际，否则把某一事件当作奇迹就是完全非理性的行为。比如说，有一男子声称自己家的棕榈盆栽会唱歌剧《阿依达》（Aida）里的咏叹调。你觉得以下哪种情况更不切实际？是这株棕榈盆栽违反了自然界规律，还是该男子疯了，或者撒谎了，或者吃了致幻蘑菇产生了幻觉？休谟的回答是："拜托！"（这里我们换了个说法。）鉴于该男子撒谎或者歪曲事实的可能性总比违背自然规律的可能性来得大，因此休谟就能预料到，不管在什么情况下，把这件事当成奇迹都是不理智的行为。多说一句，众所周知，比起威尔第，棕榈盆栽更喜欢普契尼。

有趣的是，在下面这则故事中，认同休谟观点的比尔显然从一开始便对奇迹心存疑虑，但到最后不得不得出结论，即奇迹之外的另一种解释更加无法成立：

有一天，比尔跟朋友抱怨胳膊肘痛。朋友建议他去拜访住在附近山洞里的一位大师："你只需要在山洞外面留一份尿样就可以了，他会进行冥想，然后奇迹般地诊断出你的问题，并且告诉你该怎么办。只要花上10美元就行了。"

比尔觉得反正也不吃亏，于是就把一罐尿和一张10美元纸币放在了山洞外。第二天，他回去看的时候发现了一张字条，上面写道：“你得了网球肘。把手臂泡在温水里，避免提重物，两周之内就会好转。”

当晚，比尔开始觉得这位大师的“奇迹”是他朋友搞的鬼，他完全可能自己写张字条放在山洞外面。于是比尔决定报复一下他的朋友。他把水龙头里的水、自家狗在院子里留下的尿样，以及妻子和儿子的尿样混合到一起，此外，他还加入了自己的另一种体液，随后把混合物和10美元一起放在了山洞外面。接着，他打电话告诉朋友自己又有了其他健康问题，所以他给大师送去了新的尿样。

第二天，比尔返回山洞找到了另一张字条，上面写道：“你家自来水水质太硬，该买个软水器。你家的狗有寄生虫，该给它买点维生素。你儿子吸可卡因，该带他去戒毒所。你妻子怀了一对双胞胎女儿，但孩子不是你的，该找个律师。还有，如果你继续自慰下去，网球肘就永远都别想好了。”

不过通常来说，在笑话和哲学领域，怀疑论的解释往往占上风。

老布鲁姆“大夫”是当地五金店的店主，因为能奇迹般地治愈关节炎闻名遐迩。这天，他店门外候诊的“病人”排起了长龙。这时，一位矮小的老妇人拄着拐杖挪进店来，背驼得厉害。

轮到她的时候，她走进商店里屋。令人惊讶的是，半小时不到，这位老妇人就昂首挺胸地走了出来。

在队伍里等待的一位女士说：“真是奇迹！您来的时候，人都快对折了，现在却能直着背走路。医生对你做了什么？”

老妇人回答：“他给了我一根长一点的拐杖。”

显然，盲人也能和下面这则故事里的人一样成为经验主义者，尽

管他的经验中不包括视觉材料：

逾越节[20]期间，一个犹太人在公园吃午饭。一个盲人坐到他身旁，于是那位犹太人就从自己的午饭里拿出一块无酵饼[21]分给了他。盲人接过薄饼用手摸了一会儿，说：“这破玩意儿谁写的？”

下面这则故事中的男子犯了个荒谬的错误—认为盲人没有其他感官验证的途径：

一男子牵着狗走进酒吧买酒喝。酒保说：“狗不能带进来！”该男子面不改色心不跳地回答：“这是我的导盲犬。”

酒吧说：“噢，真是抱歉，哥们儿。拿着，这杯算我的。”男子拿着酒杯走向靠门的桌边。

又有一男子牵着狗走进酒吧。第一个来的男子拦住他说：“这儿不让狗进来，除非你跟酒保说它是导盲犬。”第二个来的男子真诚地道谢，接着走到吧台边点酒。酒保说：“喂，不准狗带进来！”

男子回答道：“这是我的导盲犬。”

酒保说：“骗谁呢？没人会用吉娃娃当导盲犬的。”

男子愣了半秒，回答：“什么？！他们给我的是吉娃娃？！”

德国唯心主义

噢，得了吧！一个客体除了包含感官材料之外，肯定还包含其他东西。这个东西也许就藏在客体背后的某处。

18世纪的德国哲学家伊曼努尔·康德就是这么认为的。他说，英国经验主义者的著作把他从教条主义的睡梦中唤醒。康德曾经假定我们的思想能确定无疑地为我们描绘世界的真实模样。然而经验主义者们证明，由于我们通过感官获取关于外部世界的认识，所以从一定意义上来说，我们获得的知识总是不确定的。一颗草莓只有凭借特定感官（我们的眼睛和味蕾）去感受，才会呈现红色和甜美的特点。我们都知道有些人的味蕾与众不同，也许他们会觉得草莓一点都不甜。所以康德抛出一个问题—草莓“自体”的何种特质令其呈现红色和甜美的特点？或者说，令其通过我们的感官呈现红色和甜美的特点？

我们也许觉得，即使我们的感官无能为力，科学依然能告诉我们事物的“真实自体”。然而仔细想一想，科学并没有真的让我们离草莓的自体更近一步。事实上，声称草莓中的某种化学成分和人体中的某种神经构成决定了草莓尝起来是甜还是酸毫无用处。同样，声称该化学成分是草莓的“真正”自体也毫无用处。当我们说“某种化学成分”的时候，其实我们只是想表达“草莓经过特定器官时我们观察到的效果”。草莓经过器官仅仅告诉了我们草莓在经过这些器官时所呈现出来的样子，就像我们咬一口草莓之后只能知道草莓经过味蕾时是什么样的而已。

康德总结道，我们无法了解任何事物的自体。他说，物自体（事物的本体）“等同于未知数”。我们只能了解现象的世界，但无法了解现象背后伟大的本体世界。

康德的这句话引发了哲学界的典范转移[22]。理性无法告诉我们感觉之外的世界。同时，贝克莱的材料神授论或者任何阐释世界的形而上学观点都无法靠纯粹理性解释。哲学由此天翻地覆。

秘书：医生，有个隐形人在候诊室里候诊。

医生：告诉他我看不见他。

也许你觉得这则笑话在解释康德关于现象和本体的区别方面帮助不大。这是因为该笑话在翻译过程中丢失了精髓。下面是我们最初在柯尼斯堡大学的地下室酒吧里听到的版本：

秘书：医生，有个物自体在候诊室里候诊。

泌尿科医生：又来了个物自体！今天要是再让我碰见物自体，我就要大声尖叫了！物自体是个什么人？

秘书：我怎么知道？

泌尿科医生：描述一下他。

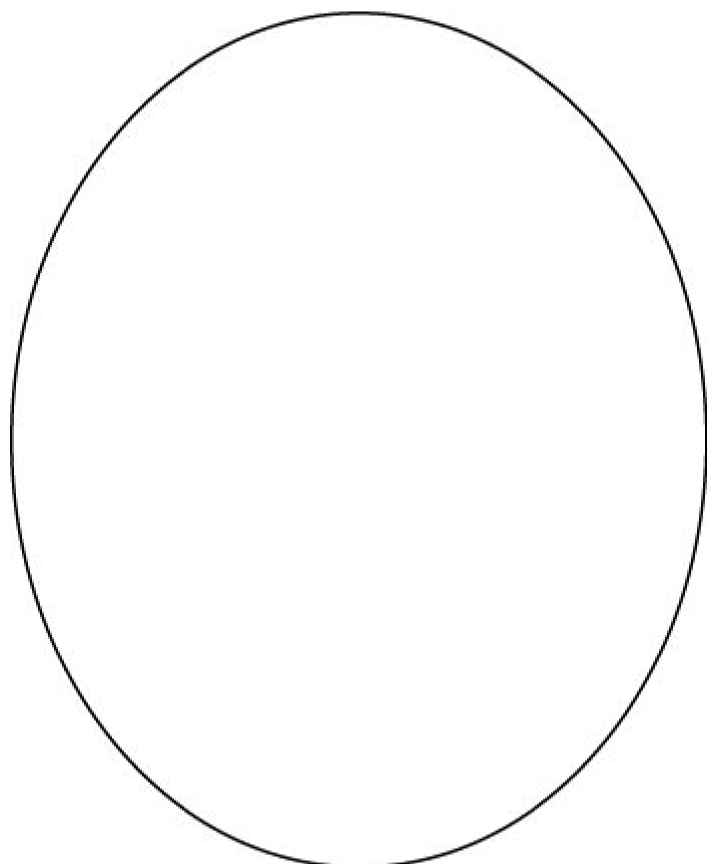
秘书：您在开玩笑吧！

好了，你看完了，这便是原始版本的物自体笑话。

但这则笑话中蕴含着乍看之下无法察觉的深意。出于一些不可告人的理由，这位秘书没有把能证明自己看到一个物自体在候诊室等待的证据告诉医生。不管她的证据是什么，这一证据肯定是现象的！（如果你跟着我们的思路一起思考了。）她是怎么发现的？肯定是感官世界中的某物告诉她的。也许是第六感，也许只是五感之一，在某种程度上说必然是某种感觉在起作用。后续故事是，这位秘书以康德的《纯粹理性批判》为主题完成了她的博士论文，之后发现自己除了当秘书和操作电炸锅之外，做不了其他的工作。因此她把医生提出的“描述他”这一要求理解成了“描述他现象背后的本质”，而不是“你体验到了什么样的感官现象”。那么，我们就能理解为什么她会被这种要求惹恼了。不过之后这位秘书平复了情绪，最终嫁给了医生的表兄弟哈尔穆特，还生了三个可爱的孩子。

对于康德以及他之后的大部分认识论来说，关于知道什么和如何知道的问题，我们可以从如何有意义地阐述这两者的角度进行分析。哪一种关于世界的命题蕴含着对世界的认识？

为了解决这一问题，康德把命题分为两类：分析命题和综合命题。分析命题是基于定义的真命题。“所有鸭嘴兽都是哺乳动物”就是分析命题。这类命题除了能告诉我们字典上对“鸭嘴兽”的定义之外，并不能提供任何有关真正鸭嘴兽的新信息。另一方面，“有些鸭嘴兽是斗鸡眼”就属于综合命题。它确实给我们提供了新信息，因为“斗鸡眼”不包括在“鸭嘴兽”的定义中。“有些鸭嘴兽是斗鸡眼”让我们知道了一些在字典中查不到的关于鸭嘴兽的信息。



物自体的肖像

接下来，康德又把命题分为先验命题和后验命题两部分。先验命题指的是那些无须依赖感觉经验，纯粹靠理性就能得出的命题。我们

之前提到的“所有鸭嘴兽都是哺乳动物”就是先验命题。我们无须去观察一群鸭嘴兽来检验该命题的真伪。我们只须查阅字典即可。另一方面，后验判断则基于对世界的感觉经验。要想确认“有些鸭嘴兽是斗鸡眼”这一判断的真伪，只能去观察一定数量的鸭嘴兽—要么亲自检验，要么相信那些声称自己检验过的人所言。

到目前为止，我们已经了解了先验分析命题（“所有鸭嘴兽都是哺乳动物”）和后验综合命题（“有些鸭嘴兽是斗鸡眼”）的例子。康德提出一个问题：“是否存在第三种命题，即先验综合命题？”这类命题能够依靠纯粹的理性为我们提供关于外部世界的新知识。经验主义者认为先验综合认识是不存在的，因为我们关于外部世界的知识来源于感觉经验。但康德说：“等等！那‘万事皆有因’这个命题呢？”这是个综合命题，因为它为我们提供了这个世界之中，超越“因”和“事”两个词定义之外的新信息。同时它也属于先验命题，因为它是靠纯粹的理性而非经验得出的。为什么呢？康德接着说道：“这是因为，如果我们真的拥有理智经验的话，我们就必须假设该命题为真。”要是不假设当前情况是由一连串先前事件引起的，那我们就无法了解任何事物了。我们会像生活在电影《穆赫兰道》里一样，所有事件都不按照合乎逻辑的顺序发生。我们将不得不停止对世界做任何陈述或判断，因为我们无法保证这个世界每过一分钟，事事都能连贯发生。

数以百计的笑话都致力于混淆先验分析命题和后验综合命题：

要想长命百岁，有个办法很靠谱—每天吃一个肉丸，吃它个100年。

这则笑话的笑点在于为一个问题提供了先验分析的解决方案，而解决这个问题的方案本应是后验综合的。提出如何靠谱地延年益寿这一问题，显然是想得到有关这个世界的某些信息。“从经验来看，有哪些延年益寿的秘诀？”我们希望得到诸如“戒烟”或者“睡前服用400毫克辅酶Q-10[23]”之类的回答。然而这里的回答是分析的，同时还

用毫不相干的肉丸来混淆视听。“想长命百岁，就活100年吧，因为根据通常的定义来说，100年的确很长寿了。你还可以吃点肉丸。反正它们也不会危害你的健康。”（嗯，也许肉丸里的反式脂肪会危害健康，当然，如果你能这样吃上个100年，也就没什么关系了。）

这儿还有一则笑话：

乔：真是个唱将，是吧？

布劳：哈！我要也能有这么一副嗓子，我也能这么厉害。

同理。我们所谓的“唱将”，指的是拥有绝妙嗓音的人—显然笑话中提到的这位表演者就是这类人。因此布劳提出的“我要是有他那嗓子，我也能这么厉害”这一命题，并没有告诉我们有关他自己歌唱能力的任何新信息。他真正想说的是：“如果我是个唱将，那么我就会是个唱将。”如果布劳不符合唱将的定义，那他就什么都不是。下面这则更复杂的笑话向我们展示了当你把后验综合命题和先验分析命题混为一谈时会发生什么：

一男子正在试穿一套定制西服，边试边对裁缝说：“这袖子得裁短一点！长了5厘米！”

裁缝说：“没关系，你这样弯一下胳膊就行了。看，袖子会缩上去的。”

男子说：“行吧，但你来看看这领子！我一弯胳膊，脖子后面的领子就缩到我后脑勺上了。”

裁缝说：“那又怎样？把你的头抬起来向后靠不就行了嘛。完美。”

男子说：“但现在左肩比右肩低了8厘米！”

裁缝说：“没事儿。身体向左边倾斜一点就一样高了。”

于是男子穿着这套西服走出裁缝店。他的右胳膊朝外弯着，头高高向后仰着，身体还向左倾斜。他只能一瘸一拐地走，活像抽了筋一样。

就在这时，两个路人注意到了他。

第一个路人说：“快看那个可怜的瘸子。真让人同情。”

第二个路人说：“是啊，不过他的裁缝的手艺真是了不得！这套衣服做得简直太合身了。”

综合对阵分析，对吧？（这里我们不讨论布料。）路人觉得“这个人的裁缝给他做了一套特别合身的衣服”，这是一种后验综合命题，目的是基于观察，提供有关裁缝及其显而易见的制衣能力的信息。但对裁缝来说，“我做的这身套装完美合身”是分析命题。这就像是在说“我做的这身套装是我做的套装”。因为按照裁缝让男子调整姿势来适合西装的方法，任何一套西装都会很合身。

康德的钟

康德坚持纯粹理性至上，以至于他认为解决知识问题无须凭借个人经验。因此，他一生都没有离开自己的家乡柯尼斯堡，而是按照极其规律的作息习惯（比如每天晚饭后散一会儿步）过着独居生活。据说柯尼斯堡的居民会根据康德教授每天在同一条街上来回散步时所处的位置来校准时钟（后来这条街得名Philosophengang，即“哲学家之路”）。

相比之下更不为人知（可能因为这件事真实性待考）的是，柯尼斯堡大教堂的司事也靠观察康德每天的散步过程来确认教堂钟楼的时

间。反过来，康德又根据教堂钟楼显示的时间规划散步路线。

一起聊聊容易混淆的分析和综合吧！康德和教堂司事都以为自己通过观察对方的行为得到了新信息。康德觉得通过观察教堂钟楼的时间，自己就能知道权威的德国标准时间，而这一时间又是通过观察地球自转得出的。教堂司事觉得通过观察康德每天的散步就能知道德国标准时间，因为他对康德与生俱来的时间观念深信不疑。实际上，两个人都只得出了一个分析结论，该结论从定义上来说是正确的。

康德的结论—“我每天下午3点半散步”，归根结底就是一个分析命题“我在我散步的时候散步”—因为康德确认时间为3点半，是基于一个由他散步而校准的钟。教堂司事的结论—“我的钟走得很准”，归根结底就是“我的钟显示的时间是我的钟显示的时间”—因为他校准时钟的标准就是康德的散步时间，而后者散步反过来又基于该时钟显示的时间。

数学哲学

那么迪米特里凭借敏锐的洞察力得出2＋2＝4呢？这是一个从定义上看为真的分析命题吗？当我们说“4”的时候，是不是也有一部分意思是2＋2之和呢？抑或这是个综合命题？它给我们提供关于这个世界的新知识了吗？我们是如何得出这一结论的？是先数出两个物体，再数两个物体，然后把这些物体放在一起再数一下吗？澳大利亚内陆地区的沃呼那（Voohoona）部落用的就是后面这种办法。

一个沃呼那人对一位西方人类学家说2＋2＝5。人类学家问他是怎么知道的。沃呼那人说：“当然是数出来的啦。我先在一根绳上打

两个结，然后在另一根绳上打两个结。最后把两条绳子绑到一起，总共五个结。”

数学哲学中的大部分内容都很专业而且晦涩难懂。你只需要知道一件事，即数学领域只存在三类人：会数数的人和不会数数的人[24]。

实用主义

对于像19世纪末美国哲学家威廉·詹姆斯这样的知识论实用主义者来说，某一命题真实与否取决于其实际结果。根据詹姆斯的观点，我们选择真理的标准就是看它在现实生活中有没有用。我们认为牛顿的万有引力定律是正确的，并非因为该定律直指万物的“本质”，而是因为在预测两个互有联系的物体处于各种不同环境下的行为时，该定律被证明是有用的。“嘿，我敢打赌就算在新泽西州，苹果也会往下掉。”一旦某一理论不再有用，我们就会用另一理论来代替它。

一女子报警说自己丈夫失踪了。警察让她描述一下丈夫的样子，她答道：“他身高1.95米，体格健壮，头发浓密卷曲。”

她的朋友说：“你在说什么呀？你老公明明只有1.62米，秃顶，大腹便便。”

女子说：“谁想要那个家伙回来啊？”

这则故事很多人都听过。你可能也听过。但接下来这段对话鲜为人知：

警察说：“女士，我们希望您对自己丈夫的描述能与真实情况一

致。”

女子回答：“一致，什么一致！你不能单凭知识论的标准来判断一件事情真实与否，因为撇开目的和价值的话，这些标准不够充分。也就是说，到了最后，只有那些让你满意的才是真相。天地良心，我丈夫可从来没让我满意过。”

现象学

达到抽象的高度之后，哲学往往会在日常经验领域进行软着陆。20世纪初，现象学家们对如何才算真正了解某物展开讨论，让知识论来了一次软着陆。现象学试图将人类经验理解为生活的点滴而非客观材料，与其说这是一种哲学原理，不如说是一种方法论。现象学的研究方法更像是小说家会用的，而不是倾向于把一切都抽象化的哲学家会用的。

德语中有一个词einfühlung，意思是“感同身受”或者“同理心”。诸如埃德蒙·胡塞尔这样的现象学家用该词来表达一种认识方式，即试图进入另一个人的经验之中，用他或她的方式来感受世界。换句话说，就是穿上别人的鞋子走路—或者你穿上的也可能是内裤。

“珍妮特医生，”一女子面带难色地说道，“我有一个房事方面的问题想请教。我丈夫没法勾起我的欲望。”

珍妮特医生说：“好吧，明天来给你做个详细的检查。把你丈夫一起带来。”

第二天，女子带着丈夫一起来了。医生说：“托马斯先生，把你

的衣服脱了。现在转个身。好了，请躺下来。啊哈，我明白了。好了，现在你可以穿上衣服了。”

珍妮特医生把女子拉到一旁说：“你的身体完全没问题。我对你丈夫也没什么欲望。”

φ

迪米特里：塔索，我不得不承认，了解一下知识论挺好的。

塔索：好？哪门子的好？你说的“好”是什么意思？

迪米特里：在回答这个问题之前，我也有个问题要问你。你知道“浑蛋”是什么意思吗？

第四章 伦理学

区分好坏属于伦理学的范畴。

也是牧师、圣贤、家长不懈的追求。

不幸的是，孩子们和哲学家却忙着追问：“为什么？”

φ

迪米特里：我一直在思考你的问题，到底什么是“好”？现在我有答案了—“好”就是按照正当的原则行事。

塔索：天哪，迪米特里，你可真是让我惊喜连连—你现在说话的样子开始像个真正的哲学家了。我再问你最后一个问题：你要怎么定义正当的原则？

迪米特里：哎呀！和其他人一样咯，这些原则都是我妈教我的。

塔索（低声说）：为什么苏格拉底的学生就都那么聪明呢？

绝对主义者的伦理学：神律

神律简化了伦理学：如果上帝说一件事是错的，那它就是错的，毋庸置疑大错特错。这便是神律的全部。然而难题依然存在。首先，我们如何确定上帝确实思考了？原教旨主义者给出了答案：因为《圣经》是这么写的。但《圣经》里的人又怎么知道他们得到的征兆真的来自上帝呢？亚伯拉罕认为自己收到了上帝的召唤，让他将自己的儿子作为牺牲。亚伯拉罕觉得："如果上帝这么说，那我最好就照做。"我们对亚伯拉罕提出的第一个哲学问题就是："你是白痴吗？要是'上帝'让你做傻事，你都不去跟他确认一下吗？"

关于神律的另一个问题在于阐释。到底怎样才算尊敬父母呢？寄一张母亲节贺卡？还是遵从敬爱的父母的意愿，和家庭牙医无趣的儿子结婚？如果牙医的儿子身高1.5米，体重240斤的话，那这类问题也就无须像《塔木德》[25]那样钻牛角尖了。

神律的一大特征，就是上帝永远拥有最终决定权。

先知摩西从西奈山跋涉而来，手中握着石碑，向聚集在一起的众人宣布："我带来了一个好消息和一个坏消息。好消息是我总算让上帝把训诫降到十条[26]了，坏消息是'不准通奸'这条还在。"

年轻健壮的圣奥古斯丁显然也试图和上帝进行类似谈判，因此他喊出了那句著名的宣言："主啊，赐予我贞洁吧。但现在别这么做！"很显然，圣奥古斯丁有点《塔木德》式的钻牛角尖。"我的意思是，你也没确切地说什么时候不能，不是吗？"这听起来像个笑话。

柏拉图式美德

柏拉图在他的代表作《理想国》里写道："国家就是灵魂的放大版。"所以为了讨论个人的美德问题，他写了一段关于理想国之美德的对话。他称该国的统治者为哲学王，这也许能解释为什么柏拉图在哲学家中如此受欢迎。哲学王遵照理性引导人类灵魂的方式来引导国家。哲学王和理性都认为最重要的美德是智慧，柏拉图将其定义为理解善的理念。然而，甲之蜜糖，乙之砒霜。

在全校教职工会议上，突然出现了一位天使。天使对哲学系系主任说："我可以赐给你智慧、美貌或者1000万美元，三者择其一。"

这位教授想都没想就选择了智慧。

一道闪电过后，教授看上去像是换了个人，但他呆呆地坐在那里，低头看着桌子。一个同事凑到他耳边说："你倒是说句话呀。"

教授说："我应该要那笔钱的。"

斯多亚主义

公元前4世纪，涉及斯多亚派的伦理问题，在于如何应对因为生活在严密管控的帝国中而广泛流行的宿命论思想。由于无力改变日常生活中的诸多事情，因此人们决定改变自己看待生活本身的态度。这也是他们唯一能自己控制的事了。斯多亚学派想出的策略是从生活中抽离情感。他们把这种态度称为不动情，对他们来说，不动情是一种美德，这也让他们成了当地小餐馆里的笑柄。斯多亚派信徒愿意牺牲某些快乐（性、毒品、酒神狂欢）来规避这些激情带来的不快乐（性病、宿醉、韵脚太烂）。他们的行为纯粹出于理性而非激情，因此这些人觉得自己才是唯一真正快乐的人。换句话说，他们只是并非不快

乐。

在下面这则故事里，库珀先生给我们示范了现代版的斯多亚主义：代理斯多亚主义。

库珀一家走进牙医诊所，库珀先生事先声明他在赶时间，接着用命令的口吻说道："医生，别给我来花里胡哨的那一套。麻醉、打针这些东西统统免了，给我把牙拔出来就行了。"

牙医钦佩不已地说："要是能多点像你这样的斯多亚式病人就好了。来吧，您要拔的是哪颗牙？"

库珀先生转身对妻子说："张嘴，亲爱的。"

吉尔伯特·基思·切斯特顿曾写道："'好'这个词有多种含义。举个例子，如果一男子要在460米开外一枪打中他的母亲，那我会说他是个好枪手，但他未必是个好人。""一定"这个限定词显示出切斯特顿确实有哲学思维。

功利主义

众所周知，20世纪名叫弗拉基米尔·列宁的革命家说过："只要目的得当，尽可不择手段。"讽刺的是，这句话和美国共和党那帮极其虔诚的基督徒心目中最爱的哲学家的观点相去不远。此人便是约翰·密尔。密尔等功利主义者提出了一种"基于效果论"的伦理学：某一行为正当与否仅由其结果决定。

下面这则故事里的主人公显然就是个功利主义者：

奥卡拉罕夫人请肖像画家在自己肖像的两只手腕上各画上一只金手镯，脖子上画串珍珠项链，耳朵上画对红宝石耳环，头上再画个王冠一样的钻石头饰。

画家指出这无异于撒谎。

奥卡拉罕夫人说："听着，我丈夫正和一个金发小妞在外面逍遥快活。我希望在我死后，她会发了疯似的寻找这些珠宝。"

这种由结果带来的正当性大概只能用来宽恕某些较为严肃的事了，只要这些事的结果看上去足够"好"就行。

守寡的布莱福特夫人在乡村俱乐部的游泳池畔闲逛，突然看到一个帅哥在晒日光浴。于是，她便走上前搭讪："嗯，我以前好像没在这里见过你。"

男子回答："应该是没见过。我被关了30年，刚出狱。"

"真的？那你为什么坐牢？"

"我把我老婆杀了。"

布莱福特夫人说："啊！那你现在是单身咯！"

彼得·辛格是当代颇具影响力的功利主义者。他经常拿我们都觉得会产生可怕结果的决定，与看似更善良、但他认为在伦理上相差无几的决定进行类比。他曾在一篇论文中假设了一种情况，把一个弃儿卖给器官移植公司，再拿挣到的钱去买一台新电视。人人都会觉得这件事泯灭人性。但辛格接着表示，无论何时，买一台新电视而不捐款给保护弃儿的慈善机构，本质上和把弃儿卖给器官移植公司没什么两样。他这么说是不是让你很反感？这就是一种将戏剧性特例和一般道德观念相提并论的类比论证。下面这则经典笑话也有着异曲同工之妙：

男：如果我给你100万美元，你愿意跟我共度良宵吗？

女：100万？哇哦！我觉得我会同意的。

男：如果只给你2美元呢？

女：滚！你当我是什么人了？

男：你是什么人我已经很清楚了，只是价钱还没谈拢罢了。

至高无上的绝对命令和古老的恕道[27]

康德把“至高无上的绝对命令”称为自己的首要原则和其他所有伦理原则的标准。乍看之下，这一绝对命令听起来不过是对古老的恕道做了一番美化而已。

恕道：“推己及人。”

至高无上的绝对命令：“一个人据以行动的原则同时也应能够成为普遍法则。”

当然了，康德的阐释显然不怎么接地气。嗯，“至高无上的绝对命令”这一术语听起来颇具德国风格。不过，康德对此毫无办法—因为他是德国人。

尽管如此，绝对命令和恕道在哲学方面的确有不少相似之处：

●两者都与具体行为无关，比如“孝敬父母”，或者“把你的那份菠菜吃了！”

• 正相反，两者都为判断具体行为的对错提供了抽象原则。

•两者提供的这种抽象原则援引了人人平等的理念，因此所有人都应在道德方面得到与你我（尤其是我）平等的对待。

但绝对命令和恕道之间存在一种根本差异，下面这则小笑话一针见血地指出了这种差异：

遵循恕道的受虐狂本身就是虐待狂。

受虐狂在施加给他人痛苦时，其实只是做了恕道要求他做的：己所欲，施于人，用上皮鞭那就更好了。不过康德会说，受虐狂不可能真心认为“把痛苦施于人”这一道德命令能够成为宜居世界的普遍法则。这种事即使受虐狂也会认为是在无理取闹。

类似的思考促使英国剧作家萧伯纳不无讽刺地将恕道改写成：

己所欲者，亦勿施于人；毕竟人各有所好。

不同版本的恕道不仅出现在康德的著作中，在世界上许多宗教传统的文本中也能找到：

印度教（前13世纪）

你不希望别人对你做的事情，

就不要对别人做……这便是大法的全部。应留心听取。

—《摩诃婆罗多》

犹太教（前13世纪）

自己所厌恶之事，不要对邻居做。

这是律法的全部；其余皆是注解；可自去研读。

—《巴比伦法典》

琐罗亚斯德教[28]（前12世纪）

不对他人做任何恶事，便是人性的善。

—《达迪斯坦·迪尼克经》

佛教（前6世纪）

自觉受伤之事，毋以伤人。

—《法句经》

儒家（前6世纪）

己所不欲，勿施于人。

—孔子，《论语》

伊斯兰教（7世纪）

你所欲得者，亦欲他人能得之，方可称信徒。

—“圣行”，《圣训》

巴哈伊教[29]（19世纪）

不欲人咎己，切勿咎于人；

己所未行，勿加妄语；

此言是训，恪守不渝。

—巴哈欧拉，《隐言经》

《黑道家族》[30]（21世纪）

在杀人的时候，记得给对方你自己临死时想拥有的体面，懂吗？

—托尼，第12集

权力意志

19世纪，德国哲学家弗里德里希·尼采大胆宣称自己将把传统基督教伦理搅个天翻地覆。他先从小处着手，宣布上帝已死。于是上帝在大学城男厕所的洗手间隔板上回敬道—尼采已死。尼采之所以宣称上帝已死，是因为西方文化的发展已经超越了形而上学对世界的阐释，以及与其相伴而生的基督教伦理学。尼采把基督教精神称为“牧群道德”，因为它将一种“非自然的伦理”灌输给人们—成为牧群中的雄性头领并不是一件好事。为了替代基督教伦理，尼采提出了一种肯定生命的力量伦理学，他称之为权力意志。杰出的个体，也就是超人是凌驾于牧群道德之上的，有资格对牧群自由展现他自然的力量和优越性。在恕道方面，尼采显然赞同托尼·瑟普拉诺的观点。因此，从德国军国主义到德国酸菜，不管什么都怪到了尼采头上。

德国食物的问题在于，无论吃了多少，一小时之后你又渴望力量了。

情感主义

直到20世纪中叶，大部分伦理哲学都属于元伦理学范畴。哲学家们不问“哪些行为是好的？”，而是问“称某一行为为好是什么意思？是否认为‘甲是好的’仅仅意味着‘我赞成甲’？抑或，‘甲是好的’表达了我观察或思考甲时的情感？”后一种观点被称为情感主义，其定义在下面这则故事中得到了体现。

一男子给美国国税局写信，他写道：“我没有如数缴纳个人所得税，一想到这件事我就睡不着。我少报了应缴税的收入，所以我附上一张150美元的支票。如果还睡不着，我就把剩下应缴的税款一并寄来。”

应用伦理学

正当元伦理学对“好”一词的猜测初显颓势时，行为伦理学再次成为潮流，哲学家们重新开始讨论哪些特定行为是好的。生命伦理学、女性主义伦理学，以及善待动物的伦理学，成为一时风尚。

职业伦理学是在20世纪萌芽的应用伦理学之一，它规范了专业人士和客户以及病人之间的关系。

参加完一场有关职业伦理学的会议后，四位精神科医师一起走出了会场。其中一个说道：“你们也知道，人们总是带着内疚和恐惧来找我们，但我们却找不到人来解决自己的问题。既然如此，我们何不趁现在花点时间互相倾听呢？”另外三人都表示赞同。

第一位精神科医师坦白：“我几乎控制不住想杀了我的病人。”

第二位精神科医师说："我一有机会就想办法骗病人的钱。"

第三位精神科医师接着说："我曾参与贩毒，而且还经常让自己的病人帮忙。"

最后，第四位精神科医师坦白道："那个，不管多努力，我就是没法保守秘密。"

伦理学肉铺



咬人—5美元

没看见—4美元

被发现死在沟里—3美元

跳伞事故—2.95美元

划船事故—4美元

每一门医学专业都发展出了自己的伦理原则。

四个大夫一起去猎鸭，一个是家庭医生，一个是妇科医生，一个是外科医生，还有一个是病理学家。突然，一只鸟掠过他们头顶。家庭医生开了枪，但接着改变了主意，因为他不能完全确定这只鸟是只鸭子。妇科医生也开了枪，但接着放下了枪，因为他发现自己不知道这是只公鸭还是母鸭。与此同时，外科医生一枪打中了鸟，然后转身对病理学家说："你去看看是不是鸭子。"

就连律师都有职业道德。如果一位客户本该付300美元，却误付了400美元，那么自然产生的问题就是他应不应该把这件事告诉自己的合伙人。

不足为奇的是，神职人员也有职业道德，或者说神设立了他们的职业道德。

一位年轻的拉比酷爱高尔夫。即使在一年中最神圣的赎罪日[31]，他也会偷偷溜出来快速打一场九洞高尔夫。

他在最后一洞前发球时，一阵风直接把球吹向球洞。球掉了进去，一杆进洞。

天使看到了这一奇迹，跟上帝抱怨道："这个人在赎罪日打高尔夫，您却帮他一杆进洞？这算什么惩罚？"

上帝微笑着说："这当然是惩罚了，他能跟谁炫耀这件事呢？"

应用伦理学很有趣，但也很令人困扰，原因在于要想依靠伦理来做决定经常会陷入两难境地，也就是从两件好事中艰难地做出抉择："我应该选择家庭还是事业？孩子还是自己？祖国还是全人类？"这些年来，艾比·兰德斯和安·兰德斯就忙于研究这些实际的伦理难题。如今，她们为兰迪·科恩在《纽约时报》开设的《伦理学家》专栏提供素材，该专栏每周更新一次。

最近科恩在slate.com网站上发布了这样一个问题，该问题位列他被问及的十大最佳问题之一。

虽然我很满意自己现在的工作，最近还获得了晋升（受封考特爵士[32]），但我妻子并不满足，她希望我更上一层楼。我并非缺乏野心，只是不想为了爬得更高去做那些事—长时间的工作和血腥的杀戮。然而，难道我不应肩负特殊的义务来满足我妻子的诉求吗？毕竟我们是一家人啊。

——麦克白，苏格兰

精神分析学对哲学伦理学的影响

西格蒙德·弗洛伊德主张：决定人类行为的实际上是潜意识中的生理性驱力，而非那些既体面又理性的哲学特质。虽然弗洛伊德不是哲学家，但他的这一论断对伦理哲学产生了巨大冲击。无论我们多努力

地按照道德哲学家的话用理性来控制自己的生活，潜意识总能突破理智的防线。举个例子，所谓“弗洛伊德式口误”，即“不小心”说出了泄露我们潜意识欲望的话，比如市议员在介绍漂亮的女议长时称其为“一位伟大的公奴”。

治疗师问病人拜访母亲结果如何。病人说：“糟透了，我犯了一个严重的弗洛伊德式口误。”

治疗师说：“是吗？你说了什么？”

“我本来想说：‘请把盐给我。’结果我说的是：‘你这个贱人！你毁了我的一生！’”

对弗洛伊德来说，想要揭示真正控制人类行为的无意识领域，世界上所有的伦理哲学都比不上一个好梦。

一男子冲进精神科医师诊所，为自己睡过头迟到而连连道歉。

“不过我在梦里有了个惊人发现，”男人气喘吁吁地说，“当时我正和我妈聊着天，然后她突然变成了你的样子！于是我醒了过来，套上衣服，抓起一瓶可乐、一个甜甜圈，就往你的诊所赶来了。”

精神科医师说：“一瓶可乐、一个甜甜圈，你管这叫早饭？”

另一方面，就连弗洛伊德自己也承认，把所有人类行为都归为由潜意识所驱动有时可能会忽视近在眼前的真相。他曾说过一句著名的话：“有些时候，一根雪茄就只是一根雪茄。”

一男子正用直剃刀刮胡子，突然剃刀从手中滑落，一下把他的阴茎切了下来。他弯腰把阴茎捡起来揣进口袋，冲出门拦了辆出租车，让司机赶紧送他去急诊室。

到了医院后，他把前因后果向外科医生讲了，医生说：“我们得

尽快动手术，快把切下来的东西给我吧。”

男人把手伸进口袋，把里面的东西掏出来递给了医生。

医生说：“这不是你的阴茎，是根雪茄啊！”

男人说：“啊，天哪，我肯定是在出租车上把它抽完了！”

情境伦理学

20世纪60年代，“情境伦理学”掀起了一股热潮。支持者声称，在任何情况下，伦理标准都应由当时情境之下的所有特定因素综合而成。受影响的有哪些人？结果会给他们带来怎样的合法利害关系？结果将会对未来形势产生怎样的影响？以及，事情是谁提的？以婚外情为例，比起其他事情，情境伦理学家更想知道这段婚姻的现状。根据这段婚姻是否已经在事实上结束，他们很可能得出不同的结论。反对情境伦理学的人们义愤填膺，他们觉得这种推理能让一个人为自己想做的任何事正名。其中一些人站在绝对主义的立场上，认为不管在何种情况下，出轨都是错误的。

矛盾的是，有时人们正是靠忽视情境的特殊性为自私自利的行为创造了条件。

一伙武装劫匪闯入一家银行，命令顾客和银行职员靠墙站成一排，然后挨个儿拿走他们的钱包、手表、首饰。等待被抢的队伍中有两位银行会计。一位会计突然把一样东西塞到另一位会计手里。那位会计小声问：“这是什么？”第一位会计小声回答：“是我欠你的55美元。”

φ

迪米特里：我还是没搞清楚孰是孰非，但我搞清楚了一件事—人生中的头等大事就是取悦众神。

塔索：比如宙斯和阿波罗。

迪米特里：没错。还有我的最爱—阿弗洛狄忒女神。

塔索：她也是我的最爱之一……如果她存在的话。

迪米特里：如果她存在的话？塔索，你说话可要当心点。我见过有成年人因为说了这话被雷劈的。

第五章 宗教哲学

宗教哲学家热衷讨论的上帝并不是大多数人熟悉的那个形象。他更为抽象，类似于星球大战中的“原力”，而非那个晚上不睡觉、整夜担心你的天父。

φ

迪米特里：前些天我在和宙斯聊天，他觉得你会带坏我。

塔索：这事儿就有意思了，因为我倒觉得他会带坏你。

迪米特里：怎么说？

塔索：他让你以为你脑袋里的声音是真实的。

对上帝的信仰

不可知论者认为基于现有证据无法证明上帝的存在，但也不否认上帝存在的可能性。无神论者比不可知论者更进一步，他们坚信上帝

是不存在的。如果一个不可知论者和一个无神论者碰上一丛燃烧的灌木在说："我是自有永有的。"不可知论者会开始寻找隐藏的录音机，而无神论者只会耸耸肩继续吃棉花糖。

两个爱尔兰人在酒吧里喝酒，突然，他们看到吧台尽头有个秃头在独饮。

帕特：我说，那边那个人不是温斯顿·丘吉尔吗？

肖恩：不会的，怎么可能？丘吉尔才不会在这种地方喝酒。

帕特：我没开玩笑。你仔细看看。我敢说那个人就是温斯顿·丘吉尔。我跟你赌10英镑。

肖恩：行啊，你去问！

于是帕特走到吧台尽头对那个秃头说："你是温斯顿·丘吉尔，对吧？"

秃头对他吼道："从我面前滚开，你这白痴！"

帕特回来和肖恩说："我觉得这下咱们永远没法知道他是不是丘吉尔了，对吧？"

这就是不可知论者的思考方式。

无神论者就另当别论了。很久以前哲学家们就达成了共识，有神论者和无神论者之间的互相争论是不会产生实质结果的。这是因为他们解释所有事情的方式都不同。要想进行讨论，双方就必须有一些共通之处，这样的话其中一方就能说："啊哈！如果你承认甲，那你也必须承认乙！"然而有神论者和无神论者从未找到双方都认同的甲。所以根本没法讨论，因为所有事情，每一方都会从自己的角度来看。这么说有点抽象，不过下面这则故事会更加贴近生活—事实上，它就

发生在邻里之间。

一位矮小的老妇人是个基督徒，每天早上都会走到自家门前的走廊上高呼："赞美耶和华！"

而每天早上住在隔壁的无神论者会对她喊："上帝不存在！"

这种情况持续了数周。一听到老妇人高呼："赞美耶和华！"邻居就回敬道："上帝不存在！"

日子一天天过去，老妇人遇到了经济困难，没钱买东西吃。她走到前廊祈求上帝赐予自己一些食物和日用品，然后说："赞美耶和华！"

第二天早上她走到前廊，发现那里放着自己昨天祈求的食物和日用品。理所当然地，她高呼："赞美耶和华！"

无神论者从树丛后面跳出来，说："哈！这些东西是我买的。上帝不存在！"

女士面带微笑地看着他，高呼道："赞美耶和华！您不仅把食物和日用品赐予了我，还让撒旦付了钱！"

基于对宗教信仰的观察，山姆·哈里斯在他2005年的畅销书《信仰的终结》（The End of Faith）中提出了一种说法，这一说法很有成为单口喜剧的潜力：

"如果告诉一位虔诚的基督教徒他妻子出轨了，或者冻酸奶能让人隐身，他很可能会和其他人一样要求你拿出证据，然后根据你提供的证据多少决定自己是否相信。但你要是告诉他放在床头的那本书是由一位不可见的神写的，要是他不对书中的内容全盘接受，这位神就会用永恒之火惩罚他，对于这个说法，他似乎不需要任何证据就能相信。"

哈里斯没有提到当一个无神论者的坏处—你在高潮时会不知道该喊谁的名字。

17世纪，法国数学家兼哲学家布莱兹·帕斯卡认为，决定是否相信上帝从本质上说就是赌博。如果我们选择相信上帝存在，到最后发现上帝不存在，那算不得什么大事。嗯，也许我们会没法尽兴地享受七宗罪带来的乐趣，不过对于另一种选择来说，这都是微不足道的小事。如果我们赌上帝不存在，到了最后发现上帝存在，那我们就亏大了，我们将丧失去天堂永远享福的机会。因此，帕斯卡认为，相信上帝的存在是一项更好的策略。在学术界，这项策略得名“帕斯卡赌局”。而对普通人来说，其实就是两面下注。

受帕斯卡《沉思录》的启发，一位矮小的老妇人背着一个装有10万美元现金的背包去银行开户。出于谨慎，银行职员问她钱是从哪儿来的。老妇人说：“赌博赢的，我赌博特别厉害。”

银行职员好奇地问：“你都赌些什么？”

老妇人说：“嗨，花样多了去了。举个例子，我现在就拿2.5万美元来赌你明天中午之前会在右半边屁股上文一只蝴蝶。”

银行职员说：“这个嘛，尽管我很愿意和你赌，不过靠这样无厘头的赌局从你那里赢钱好像不太好。”

老妇人说；“我这么跟你说吧，你要是不跟我赌，我就去另一家银行开户了。”

银行职员说：“行，行，你别急，我跟你赌就是了。”

第二天中午老妇人回到了银行，还带着自己的律师作为见证人。银行职员转身脱下裤子，请两人确认自己赌赢了。老妇人说：“好吧，但你能不能把腰弯下一点，好让我们看看清楚？”银行职员照着做了，于是老妇人承认他赢了，从包里数出2.5万美元给他。

这时，律师则坐在一边双手抱头。银行职员问：“他怎么啦？”

老妇人回答：“哎呀，他就是个输不起的人。我跟他赌10万美元，今天中午你会在办公室弯腰露屁股。”

在两面下注和操纵赔率之间是有一条明确界线的。我们来看看这种新式帕斯卡策略：

犹太新年第一天，一男子去教堂做礼拜，肩上站着只鹦鹉。男子接连跟几个人打赌说，这只鹦鹉唱起赞美诗来，比唱诗班的领唱还要好。然而，到了唱赞美诗时间，鹦鹉却一声不吭。回家后，男子把鹦鹉痛斥一番，对自己损失的钱很是心痛。鹦鹉说：“动动脑子，你这蠢货！想想看，这下我们能在赎罪日赢多少钱！”

嘿，这只鹦鹉可能说对了。也许我们能够操纵帕斯卡赌局的赔率，这样的话我们就能在周日早上打高尔夫，同时还不让上帝生气了（如果上帝真的存在的话）！上帝知道我们都尽力了。

自然神论和历史宗教

在18世纪，当时的哲学家如果不是怀疑论者，往往就是自然神论者。他们信仰一个遥远的、非人格化的、哲学家心目中的上帝—这个造物主与其说像一个人，不如说像一种力，与其说像知己，不如说像钟表匠。传统的犹太教徒和基督教徒反对这一观点。他们认为自己的上帝绝不仅仅是个钟表匠。他是历史的主，现身于以色列人逃出埃及、流浪沙漠、定居应许之地的路上。总而言之，他时刻有空—能够“随时救人于危难中”。

一位犹太祖母看着自己的孙子在海滩上玩耍，突然巨浪袭来，把小男孩卷到了海里。她祈求道：“拜托上帝了，救救我唯一的孙子。我请求你，把他带回来吧。”

又一阵巨浪袭来，小男孩毫发无损地被冲回到海滩上。

她抬头望天说：“我孙子刚才还戴了顶帽子！”

你试试对钟表匠说这话！



“以后你每月都会收到一组新的戒律。你可以随时取消，保留最初版本，完全免费。”

神学差异

当宗教哲学家们正在担忧诸如“上帝是否存在”这样的大问题时，神学家们要解决的问题相对小了一点，这些问题通常出现在大斋期[33]。

20世纪哲学家、神学家保罗·田立克认为，宗教哲学和神学间的差异比他们要解决的问题更大。他说，哲学家尽可能客观地追寻上帝和有关上帝的事物的真相。而神学家已经“被信仰所掌控”，并对信仰信受奉行。换句话说，宗教哲学家从外部观察上帝和宗教，神学家则从内部去观察。

在神学领域，“圣灵来自圣父还是来自圣父与圣子”？这一亟待解决的问题促使了不同宗派的诞生。门外汉显然需要一种简单易懂的指南来帮助理解神学的差异。谢天谢地，喜剧演员们随时愿意效劳。确定一个人宗教信仰的关键在于看他承认或者不承认什么：

犹太教徒不承认耶稣。

新教徒不承认教皇。

浸信会教徒不承认在酒铺见过对方。

最后一点其实是一条非常实用的建议。如果你要去钓鱼，别邀请浸信会教徒，他会把所有啤酒都喝光的。不过，要是你邀请两个浸信会教徒，你就能独享这些啤酒了。

区分各宗派的另一种方法是，看看对方会站在信仰的高度痛斥哪些行为。对天主教徒来说，错过弥撒会遭到痛斥。对浸信会教徒来说，跳舞会遭到痛斥。对圣公会教徒来说，用甜点叉吃沙拉会遭到痛

斥。

不过说真的，朋友们，各宗派的教义之间也存在着巨大差异。举个例子，只有天主教徒相信圣母未染原罪。这一教义认为，为了让玛利亚能怀上耶稣，她生来便没有染上原罪。

一天，耶稣走在街上，发现一群人在朝一名出轨的妇女扔石头。耶稣说：“你们中间谁是没有罪的，谁就可以拿石头扔她。”这时突然飞来一块石头。耶稣转身问道：“妈，是你吗？”

宗派主义笑话中最受欢迎的一类当然就是反宗教改革笑话了。你收集的那些精彩的反宗教改革笑话中肯定包括下面这则：

一男子陷入了严重的钱荒，他祈求上帝让他中一次彩票，好缓解自己的窘境。

日子一天天过去，几周之后，男子仍然一次彩票都没中过。最后，他痛苦地向上帝呼喊：“你告诉我们‘只要敲门，门就会向你打开。只要寻找，你就会寻到。’我现在已经陷入了绝境，但还是没有中彩票！”

头顶传来一个声音，回答道：“亲爱的，你已经接近我了！去买张赎罪券吧！”

笑话里的男子显然是个清教徒，也就是马丁·路德那类人，认为只有上帝的恩典能让我们获救，除此之外别无他法。而另一方面，尽管上帝很合时宜地用了“亲爱的”这个词，但在为天主教反宗教改革运动背书。事实上，这则笑话很可能起源于1545年的特利腾大公会议。在这次会议上，主教们通过决议，认为恩典和善功、祈祷和购买赎罪券加起来，才能带来救赎。

有一种观点认为，基督教所有教派都有一个共通点，即认为自己的神学思想是通向上帝的最快途径。

一男子来到了天堂门口。圣彼得问他：“你的宗教信仰是什么？”

男子回答：“循道宗。”圣彼得浏览了一下清单，说：“去28号房间，不过经过8号房间的时候记得别出声。”

另一男子来到了天堂门口。“你的宗教信仰是什么？”

“浸信会。”

“去18号房间，不过经过8号房间的时候记得别出声。”

第三名男子来到了门口。“你的宗教信仰是什么？”

“犹太教。”

“去11号房间，不过经过8号房间的时候记得别出声。”

男子说：“我能理解你把不同宗教信仰的人分到不同的房间，但为什么经过8号房间的时候不能出声？”

圣彼得说：“耶和华见证人会[34]教徒在8号房间，他们觉得只有自己能上天堂。”

据说19世纪德国哲学家亚瑟·叔本华从哲学角度阐述了佛教。叔本华和2000多年前的佛祖悉达多一样，认为人生充满了苦难、挣扎、挫折，唯一的解脱之门便是顺其自然—摈弃欲望，拒绝生命意志。这样做的好处在于，他们都认为顺其自然能让人们产生对万物的慈悲心和圣洁性。就像是一种交易。

有不少犹太笑话嘲笑终极的叔本华式悲观论者，即kvetcher（德语：爱发牢骚的人）。

两个女子坐在长椅上。过了一会儿，第一个女子说：“嘿！”

第二个女子回答：“嘿！”

第一个女子说：“好了，别再聊和孩子有关的话题了。”

对亚瑟·叔本华和佛祖来说，人生就是挫折和乏味的不断循环。得不到自己想要的，我们会感到沮丧。真的得到了自己想要的，我们还是感到沮丧。在他们两人看来，最大的挫折会在解脱看似即将到来时出现。

很久很久以前有个王子，他没有做错任何事，却被邪恶的女巫下了诅咒。诅咒的内容是每年只能说一个字。不过他可以把额度存起来用，也就是说，如果他一整年都没说话，那么下一年就可以说两个字。

有一天他遇到了一位美丽的公主，并与她陷入了爱河。王子决定两年不说话，这样他就可以看着她说：“宝贝。”

然而两年时间到了之后，他又想向公主表白，于是他决定再等三年，也就是整整五年不说话。五年到了之后，王子又想向公主求婚了，于是他还得再等四年。

最后，九年的沉默终于结束了，王子自然欣喜若狂。他带公主来到了御花园最浪漫的地方，在她面前单膝下跪，说道：“宝贝，我爱你，嫁给我吧！”

公主回答：“你刚才说什么？”

这个反应就是叔本华所预想的。

公元6—7世纪，中国人和日本人发展出了佛教的一个流派—禅宗，这一宗派如今正经历着一场文艺复兴。从西方的角度思考，禅宗哲学是一种反哲学。对禅宗大师来说，理性、逻辑、感觉材料这些西方哲学的基础统统是错觉，会让你无法达到最终的开悟。那么，怎样

才能开悟呢？

思考以下两个问题：

- 一只鸭子之间的区别在哪里？
- 一只手鼓掌的声音是什么样的？

这两个问题都会引发一种在哲学圈被称为“什么？”的反应。人们不会细看这些问题。我们只是想不出要怎么回答这类问题而已。不过，第一个问题有点像校园里的无厘头说法，第二个问题是经典的禅宗心印[35]（正好和本·科恩押韵）。

心印是禅宗大师讲给弟子听的谜题或故事，有可能通过让弟子大吃一惊的方法使他们达到一种被称为禅悟的意识状态，即顿悟。在这种意识下，日常世界的所有特质和评价都消失不见，只留下了对宇宙统一性以及宇宙经验的深远理解。禅宗不会停留在字面意义上，把单手鼓掌这一谜题科学解释为：“一只手鼓掌的声音是空气被移动的扁平表面扇动后发出的轻柔低响。”不，禅宗的反应更有可能是：“哇哦！”心印用不合理的想法让我们困惑，从而带领我们开悟。超越了这些，砰，你就悟了。

大家最喜欢的一则心印是：

参禅之初，看山是山，看水是水。

禅有悟时，看山不是山，看水不是水。

禅中彻悟，看山还是山，看水还是水。

我们西方人大概能明白，开悟不是要达到某种标新立异的意识状态。我们难以理解的是，开悟后的意识如何既普通又伟大，这也是构成上面这则笑话的心印核心。你要么就了解这类事物，要么就不了

解，只是我们大多数西方人并不了解而已。

这引发了一个问题，古老的“一只鸭子之间的区别”这一谜题是否能看成一种西方心印？毕竟这句话是建立在不合逻辑的荒谬基础之上的，它能混淆理性。然而，从对该谜题的反应来看（谈及心印时的关键考验），答案是不能。我们或许会微微一笑，甚至还会咯咯低笑，但从未听说过有人因此达到禅悟的。

唉，这也许是文化差异的问题—我们大多数西方人就是没法理解东方观念。东方观念认为，如果你无法理解某物，那你就快开悟了。这一观念给我们留下了下面这则站不住脚的西方伪心印：

如果你有冰激凌，我就给你冰激凌。

如果你没有冰激凌，我就拿走你的冰激凌。

这就是冰激凌心印。

最令人难忘的心印已成为了禅宗学问的一部分，代代相传。举个例子，7世纪时，禅宗六祖惠能曾提出一个著名问题：“你出生之前的本来面目是什么？”洛杉矶湖人队前主教练“禅师”杰克逊曾说过：“要是你在小巷里遇见佛祖，传球给他。”

傻瓜哲学

傻瓜哲学在20世纪60年代末首次出现。碰巧，当时哈佛教授蒂莫西·利里声称食用致幻蘑菇有助于人们开悟。傻瓜哲学后来被戏称为“新世纪哲学”，综合了古老的东方哲学和一些诸如占星学、塔罗牌和卡巴拉[36]的中世纪信仰。诸如“我是自己的二元性之结合”，或

者“自从我信奉了历程哲学，都不用随身带枪了”，这样的“断言”也是新世纪哲学的重要组成部分。这让我们想起了19世纪初的一件逸事，一位老妇人在英国诗人塞缪尔·T.　　柯勒律治演讲完后走上前来，说道：“柯勒律治先生，我已经接受了宇宙！”柯勒律治从眼镜上方瞥了她一眼，说：“天哪，女士，干得好！”

令人高兴的是，我们还有笑话大师能够为黑暗的新世纪思想带来光明。

换一个灯泡需要几个新世纪哲学家？

一个都不需要，因为他们会组建一个名为“与黑暗共处”的互助会。

如果说新世纪哲学家还有什么最新动向，应该就是他们相信地外生命不仅会拜访我们，还会邀请我们去飞船上共进晚餐，谈场恋爱。大概只有讽刺作家才能把这种新世纪信仰推向逻辑的极限吧。

一个火星人在布鲁克林紧急迫降，发现飞船的关键部分—最重要的特鲁弗，已经损坏。

他走进一家熟食店，问柜员知不知道哪里能买到特鲁弗。

柜员问：“你说的东西长什么样？”

火星人说：“它是圆形的，外表有点硬，里面是软的，中间还有个小洞。”

柜员说：“听起来像是甜甜圈。给，你看看这是不是你要找的东西？”

火星人说：“太完美了！你们这儿的人用它干吗？”

柜员说：“嗯，你大概不会相信，我们是拿来吃的。”

火星人说：“开玩笑吧！你们吃特鲁弗？”

柜员说：“对啊，给，你尝一个试试。”

火星人对此表示非常怀疑，但他还是咬了一口。“嘿，”他说，“再加点奶油干酪的话，其实还挺好吃的。”

新世纪哲学家的背包里还装着另一个东西，就是他们对心灵现象（如神视）的痴迷。许多旧时代哲学家，或者说理性思考者，仍然相信这种现象背后肯定有合理的解释。

“我爷爷知道自己确切的死期，能精确到当天的时刻。”

“哇哦，真是神通广大！他怎么知道的？”

“法官告诉他的。”

真是沉重啊！

φ

迪米特里：我还是有个问题：要是宙斯不存在，那波塞冬还是他的哥哥吗？

塔索：你知道吗？迪米特里，你要么就是个开悟的佛教徒，要么就是个白痴。

第六章 存在主义

“存在先于本质。”如果你同意这一说法，那你就是存在主义者。如果不同意，虽然你仍然存在，但从本质上来说，你并不存在。

φ

迪米特里：塔索，我不得不承认，有时候我真希望自己能像你一样。

塔索：你可以啊！从存在主义的角度来说，你完全是自我导向的存在！你就是自己的造物！

迪米特里：太棒了！因为我一直想变得跟你一样高来着。

要想了解存在主义，我们就需要关注19世纪黑格尔的绝对主义。该哲学派别认为，要想知晓人生的真实情况，唯一的方法就是从外部观察。是不是罗德尼·丹杰菲尔德[37]说过这么一句话：“大多数优秀喜剧都来源于黑格尔的绝对和人类的存在疏离之间的紧张状态吗？”貌似不是。如果真是他说的，那么下面这则经典笑话可能就是他这句话的本意。

一男子正和他好友的妻子偷情，这时两人听见女子丈夫的车开到了门口。男子一头钻进衣柜里。女子的丈夫走进房间，去衣柜把自己

的夹克挂起来。结果，他看见自己的朋友一丝不挂地站在那儿，于是他问："莱尼，你在这儿干吗？"

莱尼局促不安地耸耸肩，说道："人总得在某个地方嘛。"

笑话中的男子对一个存在主义问题给出了黑格尔风格的回答。丈夫想知道为什么莱尼会处于这个特殊的存在情况中——赤身裸体地在自家衣柜里！但他公认的好友莱尼出于自己的理由选择回答一个不同的问题："为什么所有人都在某个地方而非哪里都不在？"只有当你是个和黑格尔一样崇高的德国哲学家时，这个问题才有意义。

弗里德里希·黑格尔坚持认为，历史便是"绝对精神"随着时间推演呈现出来的东西。一个时代的精神（比如20世纪50年代拘谨的守旧之风）会催生与之对立的产物（60年代嬉皮士运动）。而两者的碰撞创造出了一种新的混合体（70年代的"塑料嬉皮士"，比如留着披头士发型的华尔街银行职员）。

以此类推，就产生了正题—反题—合题（本身又成为了新命题）等的辩证法。

黑格尔觉得自己已经跳出了历史，并且能够从超然的角度俯视"一切"。他把这一角度称为"绝对"。从这一角度来看，一切都很好。战争？只不过是辩证发展的一小步罢了。瘟疫？只是另一步罢了。焦虑？不用担心。一切不断辩证发展，人们对此无能为力。只要坚持下去，同时欣赏身边的风景就行了。黑格尔觉得自己是从上帝视角看待历史的！

想想看贝特·米德勒[38]的金曲《来自远方》（From a Distance）。神圣的米德勒小姐在这首歌里想象自己从高处俯瞰世界，发现整个世界和谐而迷人。黑格尔也是从这个角度看待世界的。最后，这首歌以上帝越过贝特肩头欣赏世界的壮丽景色结尾。谁会猜到贝特·米德勒是个黑格尔主义者呢？

和黑格尔同时代的索伦·克尔恺郭尔一直郁郁寡欢。他提出一个问题："从绝对的角度来看一切都很好，但这有什么用呢？"作为存在的个体，不会也不能用这个视角来看待一切。存在主义由此诞生。索伦说："我不是上帝，我只是一个个体。谁会在乎从高处看这个世界有多平静呢？我就在这里，置身于世界一隅，我感到焦虑。我处于绝望的危险之中。我所关心的是我。所以，如果宇宙之轮不可逆转地一直向前滚动，我可能会葬身轮底！"

所以说，如果克尔恺郭尔在衣柜里发现了你，然后问："你在这儿干吗？"别回答："人总得在某个地方。"我们给你的建议是：即兴发挥扯个谎。

20世纪的法国哲学家让—保罗·萨特重拾了克尔恺郭尔关于个体可怕孤立感的理念，并推演出蕴含人类自由和责任的理论。让—保罗如此说道："存在先于本质。"这句话的意思是，人类不像衣架一样有预先确定的本质。我们的本质是不确定的，总能自由地进行自我改造。

让-保罗·萨特的眼睛向外斜视，总体来说长得不帅。因此，听到好友—存在主义者阿尔贝·加缪—说"唉，男人到了一定年纪之后就应该对自己的容貌负责"，并借此拓展了自己有关人类自由的观点时，他大概惊诧万分。有趣的是，加缪本人长得很像亨弗莱·鲍嘉[39]。

如果我们把自己看成唯一拥有固定身份的对象，那我们就不再存在了。我们把自己视为对象的一个方法就是通过社会角色判断。萨特将这种行为称作自欺或错信。这不是件好事。

萨特在咖啡馆里观察服务员，然后他发现要想成为服务员，就得假装自己是个服务员。服务员是靠模仿自己对服务员的印象学习做服务员的。服务员有特定的走路方式和特定的态度，在亲近顾客和与其保持距离之间有自己的分寸，等等。只要服务员能明白这只是个角色，那就不会出什么乱子。但我们都知道，有些服务员真的相信自己

就是服务员，相信自己是服务员就是他们的本质。简直是自欺！

笑话通过展示各种极端例子，嘲笑我们不假思索地依靠社会团体的态度和价值来做判断的倾向。这本身就是一种哲学策略，即归谬法。

归谬法是一种逻辑论证方法，它根据某一前提推演出荒谬的论点，从而宣称相反的前提必然是正确的。最近流行这样一种归谬论证："如果我们将婚姻观念延伸到包括同性结合在内，那如何能反对人类和鸭嘴兽婚姻的合法性呢？"

在下面这则归谬法笑话中，索尔为依靠社会团体做判断的不真实性赋予了全新含义。

埃布和好友索尔外出散步。两人经过一座天主教堂。教堂外有一块标识牌，上面写道："所有皈依者都能拿到1000美元。"索尔决定进去一探究竟。埃布在外面等他。几个小时过去了，索尔终于从里面走出来了。

埃布问："结果呢？发生什么了？"

索尔说："我皈依天主教了。"

"你没开玩笑吧！"埃布说，"那你拿到1000美元了吗？"

索尔回答："你们这些人满脑子只想着钱吗？"

（这回我们政治不正确了。但我们是哲学家啊。有本事你告我们呀！）

另一方面，想象自己拥有无限可能性和不受约束的自由也是自欺。

两头牛站在田里。其中一头对另一头说："你对疯牛病怎么看？"

“我为什么要在乎这个？”另一头牛说，“我是一架直升机。”

对存在主义哲学家来说，真正的焦虑—他们称之为“昂格斯特”（angst），因为这个词的发音是如此苦涩—并非一种需要治疗的病理学症状。反之，这是对人类存在状态的基本反应：我们会死亡，我们无法彻底实现自身潜力，我们身处生命毫无意义的威胁中。这一点就足够让你宁愿当个傻瓜哲学家而不是存在主义者了。

存在主义者渴望区分“存在焦虑”（比如对死亡的焦虑，他们认为这源于人类自身的状态）和普通的神经质焦虑（比如诺曼的焦虑）：

诺曼见到医生后就开始上气不接下气，他说：“我肯定得了肝病。”

“瞎说，”医生说，“要是你真得了肝病，你根本不会知道。肝病没有任何不适症状。”

“正是如此！”诺曼说，“您说的就是我的症状。”

20世纪德国存在主义者马丁·海德格尔会回答：“诺曼，你管这叫焦虑？你甚至还没活过。我说‘活’的意思是整天想着死！”海德格尔认为人是向死的存在，他在这方面做了深入研究。要想真正地活着，我们必须直面自己会死亡的事实，同时承担起在死亡阴影下有意义地生活的责任。我们不能通过否认死亡来试图回避自己的焦虑和责任。

三个朋友在一场车祸中丧生，他们在天堂的报到仪式上遇到了彼此。天使问他们最想在葬礼上听到亲朋好友说什么。

第一个人说：“我希望人们会说我是位杰出的医生和顾家的好男人。”

第二个人说：“我想听到人们说我作为一名教师给孩子们的生活带来了巨大变化。”

第三个人说："我想听到有人说：'看哪，他在动！'"

在海德格尔看来，在死亡阴影下生活不仅更具勇气，而且还是唯一能让人"真正地"活着的方法，因为我们随时可能死去。



"你曾想过变成鸭子吗？"

这幅漫画阐明了我们的自由是有限制的。一个人要是想加入耶和华见证人会还算可以理解，但他想变成鸭子这事儿有意义吗？

这幅漫画背后其实还隐藏着另一个存在主义谜题—"那些鸭子又觉得自己是何方神圣？"

一男子问占卜师，天堂是什么样的？占卜师注视着水晶球，说："嗯，我看到了一些好消息和一些坏消息。好消息是天堂里有不少风景极其优美的高尔夫球场。"

"哇哦！太棒了！那坏消息呢？"

"你的开球时间是明早8点半。"

还觉得困惑？再看看下面这则笑话：

画家：我的画卖得怎么样？

画廊老板：嗯，既有好消息也有坏消息。一个人走进画廊问我，你是不是那种死了之后作品会更值钱的画家。我跟他说我觉得你是的，然后他就把画廊里你的所有作品都买走了。

画家：哇哦！太棒了！那坏消息呢？

画廊老板：他是你的医生。

不过，每隔一段时间，我们就会听到一则关于死亡的故事，故事里的人敢于直面和嘲笑终极的焦虑。吉尔达·拉德纳[40]在被诊断出罹患晚期癌症后，仍然有勇气在观众面前讲出下面这则笑话：

一位罹患癌症的女子去看肿瘤科医生，医生说："好吧，你的病恐怕已经无力回天了。你只剩8个小时可活了。回家去好好利用这段时间吧。"

女子回家后和丈夫讲了这件事，她说："亲爱的，让我们缠绵一整晚吧。"

丈夫说："你知道一个人有的时候有性趣，有的时候没有，对吧？我今晚没心情。"

妻子请求道：“拜托了，亲爱的，这是我的最后一个愿望。”

丈夫说：“我真的不在状态。”

“求你了，亲爱的！”

丈夫说：“喂，这事儿在你口中当然是小事一桩了。反正你明天早上不用起床。”

存在主义者强调直面死亡的焦虑，从而催生了一种新的微型产业——临终关怀运动。该运动建立在20世纪伊丽莎白·库布勒—罗斯博士的生物伦理哲学的基础上，该哲学鼓励人们坦然接受死亡。

餐厅顾客：你们的鸡是怎么烧的？[41]

厨师：哦，没什么特别的。我们就告诉它们马上要死了。

φ

塔索：你在笑什么啊？我在讲对死亡的焦虑呢。这可不是什么好笑的事情。

迪米特里：但世界上还有比死亡更可怕的事啊。

塔索：比死亡还可怕？比如说？

迪米特里：你有没有试过在毕达哥拉斯身边待上一宿？

第七章 语言哲学

美国前总统比尔·克林顿在回应质询时说：“这取决于你说的‘是’是什么意思。”他这里搞的就是语言哲学。此外，他可能还在搞别的什么东西。

φ

迪米特里：我终于开始看透你了，塔索。哲学这套玩意儿就是在玩文字游戏！

塔索：没错！现在我们总算有进展了。

迪米特里：你承认了！哲学只不过是语义学！

塔索：只不过是语义学？那你还能怎么来实践哲学？靠嘟哝和傻笑？

日常语言哲学

20世纪中叶，路德维希·维特根斯坦和他在牛津大学的追随者声称，经典的哲学问题（自由意志、上帝是否存在，等等）之所以令人费解，只不过是因为它们使用了混乱又令人困惑的语言。他们作为哲学家的工作就是要解开语言学的死结，重新梳理这些问题，做一件仅次于解决谜题的事：让谜题消失。

举个例子，17世纪时，笛卡儿宣称人是由心和身体组成的—如同一台机器中住着一个魂灵，这个魂灵就是心。接下来的几个世纪，哲学家都对这种魂灵到底是什么东西感到费解。总之，维特根斯坦在牛津大学的追随者吉尔伯特·莱尔说："这个问题本身就是错的！魂灵不是任何一种事物，因为它本身根本就不是事物。如果我们看看自己如何描述那些所谓的心灵事件，那我们就会发现自己使用的字词在描述行为方面十分简略。就算把本应表示行为的那个词省略，句子的意思也不会有丝毫减少。"就当它省略掉了吧，吉尔伯特。

下面这则故事里的年轻夫妇显然需要重新梳理一下他们的问题：

一对年轻夫妻搬进了新公寓，他们决定给餐厅重新贴张墙纸。于是，两人去拜访了家里餐厅面积一样大的邻居，问道："你给餐厅贴墙纸的时候，买了几卷墙纸呀？"

邻居说："7卷。"

夫妻俩便买了7卷昂贵的墙纸开始贴。结果第4卷刚用完，餐厅就已经贴完了。两人怒气冲冲地跑去找邻居理论："我们听了你的建议，结果还剩3卷没贴完！"

邻居说："这么说来，你们和我一样喽。"

哎呀！

诗人格特鲁德·斯泰因[42]的同性伴侣爱丽丝·碧·托古拉斯在其弥留之际凑上前轻声问道："格特鲁德，你的答案是什么？"

斯坦回答："问题是什么？"

维特根斯坦把西方哲学的所有错误都归咎于所谓的"被语言迷惑"，也就是说，字词会误导我们将事物错误地分类。我们被句子的语法形式蒙蔽，而哲学问题正是由这些句子构成的。比如，海德格尔在自己的代表作《存在与时间》中讨论"无"，仿佛他在给某种古怪的事物命名一样。下面这个例子与之类似，和语言学困惑有关：

"弗莱迪，我希望你能活到100岁零3个月。"

"谢谢你，亚历克斯。但为什么还要加上3个月呢？"

"我可不希望你突然就死了。"

如果你觉得亚历克斯被语言迷惑了，不妨再看看下面这则笑话里的加伍德：

加伍德去看心理医生，并向医生抱怨自己找不到女朋友。

"那是肯定的啊！"医生说，"你一身臭味儿！"

"既然你这么说了，我得解释一下，" 加伍德回答，"这都是因为我的工作—我在马戏团工作，跟在大象屁股后面清理粪便。不管我怎么洗，这股臭味儿都散不掉。"

医生说："那你就辞职重新找个工作呗！"

"你疯了吗？"加伍德反驳道，"你让我就这么退出演艺圈？"

加伍德把"演艺圈"这个词的含义搞混了，他认为混演艺圈包括清理大象粪。在"演艺圈"的情感内涵中，处于聚光灯之下才是最重要的。

根据日常语言哲学家的观点，语言的目的不止一种，而且在不同

语境中有不同运用。牛津大学哲学家约翰·奥斯汀指出，“我承诺”和“我画画”从语言学角度来讲完全不同。“我画画”并不等于“画出了画”，而“我承诺”则意味着“做出了承诺”。[43]某种语言适用于一种语言学框架，但如果将其用在另一种不同的语言学框架内，就会导致哲学困惑和伪谜题，这就是哲学的历史。

日常语言哲学家认为，关于是否信仰上帝的争论之所以持续数世纪之久，是因为人们企图像处理事实一样表达这一问题。他们说宗教语言是一种完全不同的语言。有些人说宗教语言和影评人伊伯特与罗珀使用的语言一样是评价性语言：“我相信上帝”，其实仅仅意味着“我认为某些价值观很好”。其他人说宗教语言表达了感情：“我相信上帝”意味着“当我思考宇宙时，我会起鸡皮疙瘩”，这两种说法都不会让你在说“我相信上帝”时陷入哲学困惑之中。砰！谜题解决了！2500年的宗教哲学就这么付诸东流。

在下面这则故事里，古登芬格和福奥克斯就在两种不同语言学的语境下交谈。即使他们讲的是两种不同语言，情况也并无改善。

古登芬格乘船航行。旅行的头天晚上，他和法国人福奥克斯先生坐在一起吃晚饭。福奥克斯向古登芬格举杯致意：“奔纳皮提（Bon appetite）！”

古登芬格也举起酒杯回答：“古登芬格！”

之后每次吃饭两个人都是如此。直到航行差不多快结束的时候，船上的乘务长终于看不下去了，他跟古登芬格解释说，“奔纳皮提”在法语里是“用餐愉快”的意思。

古登芬格感到特别尴尬，迫不及待要在下次一起吃饭的时候补救一下自己的失误。于是，他在福奥克斯说话之前就举杯道：“奔纳皮提！”

福奥克斯回答："古登芬格！"

故事中的人物往往有不同的任务，并为我们提供了愚蠢的类比来阐明不同的语言学框架是如何阻碍交流的。

汤米去找神父告解："保佑我，神父，因我有罪。我和一个作风放荡的女子厮混了。"

神父说："汤米，是你吗？"

"是的，是我，神父。"

"你和谁厮混了，汤米？"

"我还是不说出来比较好，神父。"

"是布丽吉特吗？"

"不是，神父。"

"是科琳吗？"

"不是，神父。"

"是梅根吗？"

"不是，神父。"

"好吧，汤米，说四声'我们的天父'、四声'万福玛利亚'。"

汤米走出教堂后，他的朋友帕特问他告解得怎么样。

"棒极了，"汤米说，"我说了四声'我们的天父'、四声'万福玛利亚'，还得到了三条不错的线索！"

在下面这则故事里，神父受困于自己对告解室信息交换框架的理

解中，看不到其他可能性。

一男子走进告解室，告诉神父："神父，我已经75岁了，但昨晚我同时和两个20岁的姑娘翻云覆雨。"

神父说："你上次告解是什么时候？"

男子说："我从来没告解过，神父。我是犹太教徒。"

神父说："那你跟我说这件事干什么？"

男子说："我想把这件事告诉所有人！"

很多笑话都是以双关语为基础的，在这些笑话里，同一个词组在不同的语言学框架下有完全不同的意义。实际上，正是两种框架中词义的反差制造了笑点。

一位钢琴师在酒吧演奏，他养的猴子在每首曲子结束之后四处收小费。猴子在钢琴师演奏的时候跳上吧台，走到一位客人面前，蹲在他的酒杯上，把睾丸浸到了酒里。客人生气地走到钢琴师面前，质问他："你知道你的猴子把蛋浸到我的马丁尼里了吗？"

钢琴师说："我没听过这首歌，伙计。不过你哼几句，我也许能弹出来。"

很多谜题都试图误导我们，让我们假设自己处于某一语言学框架之内，事实上我们处于另一种完全不同的框架中。

"以下哪个选项和其他选项不是同一类：疱疹、淋病，还是位于克利夫兰的公寓？"

"显然是公寓。"

"错了，是淋病。这是你唯一能够摆脱的东西。"

有人批判说日常语言哲学只不过是文字游戏，但维特根斯坦坚持认为混淆语言学框架可能导致致命的错误。

比林斯利去医院看望奄奄一息的朋友哈特菲尔德。比林斯利刚站到病床边，哈特菲尔德的健康状况就直转急下，他疯狂挥手示意比林斯利给他个可以写字的东西。比林斯利递给他一支笔和一张纸，哈特菲尔德用尽最后一丝力气草草写下一张字条。刚写完没多久，他就死了。比林斯利把字条放进口袋，因为太过悲伤而没去读。

几天后，比林斯利在追悼会上和哈特菲尔德的家人交谈时，突然想起来字条就在他穿的夹克口袋里。他对哈特菲尔德的家人说：“哈特在去世前给了我一张字条，我还没来得及读。依我对他的了解，我敢肯定，他写的是能够鼓舞我们大家的话。”接着他大声读了出来：“你踩在我的输氧管上了！”

讽刺的是，从全世界范围来看，以精确使用语言为基础的哲学运动应在英国得到发展，因为不少笑话都旨在取笑那个国家的人常常被语言迷惑这一事实。

英格兰圣公会的一位教区牧师接见了一位信徒，信徒说：“可敬的牧师，我最近听到了一首有趣的打油诗，说不定您会喜欢。不过我得提醒您，这首诗有点儿下流。”

“噢，没事的，”牧师说，“我不介意偶尔来点儿段子。”

“那好，这首诗是这样的：

年轻小哥斯金万，

约了姑娘吃晚饭，

八点三刻时，

晚饭才开始，

不到十点钟，

便进女腹中。”

“什么东西进了她的腹中，”牧师问，“晚饭？”

“不是啊，可敬的牧师，是斯金万呀。斯金万进去了。”

“噢，天哪，当然了。没错！很有趣的诗。”

几周后，主教来拜访牧师。牧师说：“主教，我教区的一个教友跟我讲了首有趣的打油诗。要是您不介意这首诗有点儿下流的话，我很想讲给您听。”

“你说吧。”主教说。

“这首诗是这样的，”牧师说：

“年轻小伙塔帕山，

约了姑娘吃晚餐，

两点三刻才坐下，

两人共进下午茶，

三点四十又五分，

成功上位压女身。”

“压女身？”主教说，“什么东西压到了她身上？晚饭？”

“不不，主教。一个名叫斯金万的陌生人压到了她身上。”

这群人是否才是日常语言哲学的鼻祖？

专名的语言学地位

过去50多年间，哲学日益专攻某一领域，逐渐不再涉及诸如自由意志或者上帝存在性等结构宏大的问题，而是更加关注逻辑和语言清晰性的问题。我们并非在命名名称，但有些哲学家似乎走了极端，比如最近那些对专名的意义感兴趣的哲学家。伯特兰·罗素认为，名称实际上是简略的描述。举个例子，“迈克尔·杰克逊”就是“做了特殊隆鼻手术的粉皮肤歌手”这一描述的简称。

对于名叫“索尔·克里普克”[44]的当代哲学家来说，个体的名字不具有任何描述性定义。它们是“固定指称词”（用日常英语来说就是标签），和所指代的人或物之间唯一的联系便是那条使其流传下来的历史传播链。

麦伦·菲尔德斯坦进入演艺圈后改名叫弗兰克·威廉姆森。为了庆祝自己获得了一场百老汇戏剧的主角，他在顶楼的豪华公寓里举办了一场盛大派对。他邀请了自己的妈妈来参加派对，但她最终没有到场。

第二天早上，他发现自己的妈妈坐在楼下大厅里。他上前问她在这儿干什么，昨晚为什么没来参加派对。

“我找不到你的公寓。”妈妈说。

“好吧，那你怎么不问问门童呢？”

“相信我，我也想到了这个办法。但说实话，我不记得你的名字了。”

弗兰克（或者按他妈妈的叫法：麦伦）中断了“麦伦”这个名字的历史传播链。



“我从来没说过‘我爱你’。我说的是‘爱你哟’。区别可大了。”

维特根斯坦和一位较为传统的哲学家之间发生过一场令人苦恼的讨论，后者很容易辨认，因为她常戴着一串古典风格的珍珠项链。注意，传统主义者显然会觉得“我爱你”和“爱你哟”两种说法表达的是一个意思。

维特根斯坦觉得有必要纠正她，所以他解释说单词的意义取决于其运用规则。由于“我爱你”和“爱你哟”两种表达在日常语言中的运用大不相同，因此两者的意义和社会影响也大相径庭。

小测验

下面这则笑话中，发挥作用的是罗素还是克里普克的称谓理论？

一个年轻男子在船只失事后独自漂流到了一座荒岛上。一天，他看见一个人正朝自己游过来。那人竟然是哈莉·贝瑞！几小时后，两人就成了一对打得火热的情侣。接下来几周，两人整日整夜地缠绵。后来有一天，男子对哈莉说："我有件特别的事想请你帮忙，可以吗？"

"你让我做什么都行。"美丽的哈莉回答。

"太好了。你能不能把头发剪得特别短，然后让我叫你特德？"

"噢，这听上去有点怪怪的。"哈莉说。

"答应我嘛—拜托，拜托，拜托！"

"唉，好吧。"哈莉说。

当晚，两人手牵手沿着海岸散步的时候，年轻男子突然转过头来说："特德，你肯定猜不到我睡了谁！"

模糊哲学

"模糊"（vagueness）[45]是当代一种专门的语言学概念，它的名字看似平淡无奇。一群叫作"模糊逻辑学家"（我敢发誓就是这个名字）的哲学家用"模糊"一词来形容某事物"具有一到十种真值[46]"而非仅有真和假两种真值这一性质。举个例子，"那人是个秃头"指代的对象从迈克尔·乔丹到马特·劳尔[47]都有可能。在马特看来，这句话也

太含混不清了。

有些哲学家将模糊看成自然语言（比如瑞典语或斯瓦希里语）中普遍存在的缺陷，并提倡建立一种类似数学的人造语言，以此来消灭模糊性。

下面这则故事中的保安试图把模糊的自然语言、精确的数学语言和可预见的结果混为一谈：

一群游客在参观自然历史博物馆时，对恐龙骨架啧啧称奇。其中一位游客问保安：“你知道这些骨头有多少年历史了吗？”

保安回答道：“300万零4年6个月。”

“这也太精确了，”游客说，“你怎么知道得这么准确？”

保安回答：“这个嘛，因为4年半之前我刚来这儿工作的时候，这副骨架刚好有300万年历史。”

威廉·詹姆斯描述了从“宽容”到“较真儿”的一系列思考方式。宽容的哲学家认为模糊的自然语言优于数学语言：因为它们能提供更多回旋余地。

一位八旬老妇人闯进了养老院的男休息室。她高举着紧握的拳头，宣布说：“谁能猜出我手里攥着的东西，谁今晚就能和我共度良宵！”

一个老头儿在后面大吼：“大象？”

老妇人想了一会儿，说：“猜得很接近了！”

较真儿的哲学家也许会给这位老妇人一点回旋余地，但他们会举例说明精确的重要性，而自然语言的模糊性可能引发灾难性后果。如果使用人造语言，下面的悲剧说不定就能避免了。

“911”报警电话的调度员接到一个惊慌的猎人打来的电话。“我刚刚在树林里看到了一具血迹斑斑的尸体！是个男的，我觉得他已经死了！我该怎么办？”

调度员冷静地回答道：“一切都会没事的，先生。你照着我的指示做就行了。首先放下手机，确认该男子已经死亡。”

电话另一头陷入了沉寂，紧接着传来一声枪响。随后电话里传来猎人的声音：“确认了。现在我该做什么呢？”

模糊规则

这是一个真实的故事：

盖·戈马坐在英国广播公司（BBC）的接待室里等待面试，他应聘的是数据支持专员。这时，一位电视制作人走进接待室问他：“你是盖·邱尼吗？”

戈马先生来自刚果，英语不太好，所以他回答：“我是。”

制作人带着他飞快地走进演播室。电视新闻直播的主持人正在那儿等着采访一位商业专家，询问他关于苹果电脑和苹果唱片公司之间的商标纠纷问题。“您对今天的裁决结果感到惊讶吗？”主持人问。

一阵恐慌过后，戈马先生决定尽力展现自己最好的一面。“我对这次裁决的结果感到十分惊讶，因为我完全没想到。”他回答。

“十分惊讶啊？”主持人说。

“没错。”戈马先生回答。

主持人接着问他，这次裁决是否会让更多人能下载音乐。戈马先

生保证，未来越来越多的人将能下载音乐。

主持人深表赞同。“真的非常感谢您！”主持人激动地说道。

φ

迪米特里：这把我们讨论的所有事情都说清楚了。

塔索：用什么方法说清楚的？

迪米特里：你称之为“哲学”的玩意儿，不过我称之为“笑话”。

第八章　社会和政治哲学

社会和政治哲学能够检验社会中的公正性问题。我们为什么需要政府？商品应当如何分配？我们如何才能建立起公平的社会系统？远古时代，这些问题是靠强者用骨头棒子击倒弱者来决定的。随着社会和政治哲学几个世纪的发展，现在我们发现导弹比骨头有效多了。

φ

迪米特里：塔索，我们可以聊哲学聊到筋疲力尽，但在迫不得已的情况下，我想要的只不过是一间属于自己的屋子、一只绵羊和一日三餐。

塔索猛推了迪米特里一把。

迪米特里：你干吗？

塔索：当我或者其他人想推你的时候，是什么阻止了我们这么做？

迪米特里：当然是国家执法者了！

塔索：但他们怎么知道要这么做以及为什么要这么做呢？

迪米特里：天哪，我们又开始讨论哲学了，对吧？

自然状态

17—18世纪的政治哲学家（如托马斯·霍布斯、约翰·洛克、让—雅克·卢梭等）对推动政府形成的动力追根溯源，得出这一切源于人类在动荡不安的自然状态下所产生的不安全感。这些哲学家谈论的不仅是自然环境中来自野兽的威胁，还有法律的缺失—在双向车道上行走的风险、碰到吵闹邻居的风险、妻子出轨的风险等。这些不便促使人们组成了主权国家。人们愿意接受对个人自由的约束，并以此作为国家利益的等价交换。

一只野兔被抓起来送到了国家卫生研究院的实验室里。它到实验室后，就和另一只在这里出生长大的兔子成了朋友。

一天晚上，野兔发现自己的笼子没关好，于是便决定逃出去。它邀请实验室里的那只兔子和它一起逃走。实验室里的兔子犹豫不决，毕竟它从没出过实验室，但野兔最终说服它尝试了一下。

两只兔子逃出来后，野兔说：“我带你去一个好地方，那个地方在我心中排第三。”然后，它带实验室里的兔子去了一块长满生菜的地。

它们在生菜地里饱餐一顿后，野兔说：“现在我带你去看看我心目中第二好的地方。”然后，它带实验室里的兔子去了一块长满胡萝卜的地。

它们在胡萝卜地里又吃了个饱，野兔又说："现在我要带你去一个最棒的地方。"然后，它带实验室里的兔子去了一座全是母兔的养兔场。这里简直是天堂—没日没夜地寻欢作乐。

破晓时分，实验室里的兔子说自己得回去了。

"为什么？"野兔说，"我带你看了长满生菜的地、长满胡萝卜的地和全是姑娘的地。你为什么还想回实验室？"

实验室里的兔子回答："我忍不住啊。我太想抽烟了！"

这就是组织化社会的好处。

霍布斯在描述无政府状态下的人类生活时提出了一个著名论断，他将人的自然状态定性为"孤独、可伶（poore）[48]、肮脏、野蛮、短命"。据我们所知，霍布斯不是个喜剧演员，但列举的时候在最后插入一个风马牛不相及的词语总是很好笑。比如某位女士在抱怨的时候说度假酒店的食物是："又冷、又没熟、又恶心—而且分量还太少。"

霍布斯没能预见到，在自然状态下人类天性中还有浪漫生活的一面，尤其是如今有那么多人试图唤起自己内心野性的一面。

特鲁迪和约瑟芬报名参加了澳大利亚内陆探险。一天深夜，一个缠着腰带的土著袭击了两人的帐篷，把特鲁迪从床上拽下来，拖进丛林"做了一些事"。直到第二天早晨，大家才在一棵棕榈树下找到了神情恍惚、瘫倒在地的特鲁迪。同伴们赶紧把她送去悉尼的医院治疗。第二天，约瑟芬去医院看望特鲁迪，发现她垂头丧气的。

约瑟芬：你一定很难过吧？

特鲁迪：当然了！都过了一天了，他既没寄贺卡也没寄花来，连电话都没打一个！

强权即公理

在16世纪写下《君主论》的尼科洛·马基雅维利被称为现代权谋之父，因为他建议文艺复兴时期的君主摈弃那些被广泛接受的道德标准，而“在必要时使用邪恶手段”。他认为国家权力至高无上，因此他给君主们的建议是……嗯，马基雅维利主义。他一开始就承认自己对道德的衡量方式是该道德能否让君主保住王位。虽说比起受人爱戴，君主最好令人敬畏，但他同时也要避免被人民仇恨，因为这可能会威胁到君主的权力。最好的办法就是心狠手辣地追逐权力，同时又让自己的所作所为看起来很正当。即：

一女子起诉一男子诽谤，她指控该男子骂她是猪。男子被判有罪，并赔偿女子的损失。审判过后，他问法官：“是不是以后我都不能说哈丁夫人是猪了？”

法官说：“没错。”

“那我是不是也不能叫一头猪哈丁夫人？”

“不，”法官说，“你可以叫一头猪哈丁夫人。这不算犯罪。”

男子看着哈丁夫人的眼睛说：“下午好，哈丁夫人。”

笑话总是赞成这种马基雅维利主义诡计，特别是当我们很确定自己不会被抓的时候，没人能抵挡这样的诱惑。

一男子在拉斯维加斯赢了10万美元，他不想让任何人知道这件事，所以把钱带回家埋到了后院里。第二天早上他去后院的时候只看到一个空空如也的坑。他发现脚印一直延伸至隔壁，而他隔壁住着一

个聋哑人，于是他请街道另一头会打手语的教授帮忙和邻居对质。男子带上手枪，和教授一起去敲邻居家的门。邻居开门的时候，男子在他面前挥舞着手枪，对教授说：“你告诉他，要是他不把我的10万美元还给我，我现在就毙了他！”

教授把这话转达给了邻居，邻居说他把钱埋在了自己后院的樱桃树下。

教授转身对男子说：“他不肯告诉你。他说他宁可去死。”

意料之中，马基雅维利支持死刑，因为这最符合君主的利益，能让他们显得严厉而非仁慈。换句话说，他同意犬儒主义者说的“死刑能保证永远不会出现‘怎么又是你？’的情况”。

马基雅维利相信，无论我们表面上甚至思想上看起来多正直，在内心深处，我们都是马基雅维利主义者。

帕克夫人被传唤去当陪审员，但她请求告假，因为她不认同死刑。公设辩护人说：“不过女士，这次审判的不是谋杀案啊。这是一起民事诉讼。一女子起诉她前夫豪赌挥霍了25000美元，本来他承诺要拿这笔钱重新装修浴室给她过生日的。”

“好吧，我会出席的，”帕克夫人说，“我现在觉得我之前对死刑的看法可能错了。”

不过稍等一下。这则笑话有没有可能发生在我们身上？现在，有些历史学家相信马基雅维利通过一种逆向马基雅维利主义将我们玩弄于鼓掌之间—看起来邪恶，其实坚守传统道德。话说回来，马基雅维利最终是不是在讽刺专制统治？普利策奖得主、历史学家加勒特·马丁利在他的论文《君主论：政治科学抑或政治讽刺？》中说，马基雅维利受到了不公正对待：“有观点认为《君主论》这本小册子是在严肃、科学地论述政府，但该观点和我们对马基雅维利的生活、作品、

所处时代历史的了解格格不入。”

换句话说，马丁利认为，马基雅维利是一只披着狼皮的羊。

女性主义

下面这则谜题困扰了人们好几十年：

一男子目睹他的儿子骑着自行车出了严重的事故。他一把抱起儿子放到汽车后座上，飞速驶向急诊室。男孩被推进了手术室，外科医生说：“天哪！是我儿子！”

这是怎么回事？

没错！外科医生是男孩的妈妈。

如今，就连拉什·林博[49]都不会被这则谜题难倒了。美国的女性医学博士数量快速增长，日益接近男性医学博士的数量。这都归功于20世纪末女性主义哲学的力量。

英国广播公司（BBC）就全球伟大哲学家这一主题发起了一次听众投票，没有一位女性哲学家进入前20名（卡尔·马克思夺魁）。这一结果引发了世界范围内女性学者的极大愤慨。新柏拉图主义者、希腊哲学家希帕蒂娅呢？或者中世纪散文家希德嘉呢？为什么同样是向对方学习，12世纪的埃罗伊兹[50]没上榜，而阿伯拉尔却赢得了投票（虽然他也没进入前20）？17世纪的女性主义先锋玛丽·阿斯特尔呢？还有当代的汉娜·阿伦特、艾丽斯·默多克[51]，和安·兰德[52]呢？

是不是学术界已经无可救药地充斥着大男子主义，使得受过教育的大众对这些伟大哲学家视而不见？还是说，她们那个年代的蠢猪们在当时没有给予这些女士足够认真的对待？

女性主义哲学的真正黎明要追溯到18世纪，当时玛丽·沃斯顿克莱夫特出版了开创性（或者说卵巢性[53]？）著作《为女权辩护》（A Vindication of the Rights of Women）。她在书中采用的正是卢梭的观点，建议为女性提供系统的基础教育。

20世纪，哲学家（兼萨特的情人）西蒙尼·德·波伏娃撰写的《第二性》出版上市，该书从存在主义角度重新诠释了女性主义。波伏娃声称女性本质这种东西并不存在，而是男性强加在女性身上的束缚。相反，女性完全可以自己定义何为女性。

不过女性这一概念到底有多宽松呢？我们与生俱来的生殖器官是否与我们的性别身份毫无关联？一些后德·波伏娃女性主义者就是这么认为的。她们宣称人类出生时都处于性别空白状态，我们的性别身份是从社会和父母那里获得的。如今要想了解人们的性别角色真是出奇地困难。

两个男同性恋站在街角，这时一位美丽窈窕、穿着低胸紧身雪纺裙的金发女郎走过。

其中一个对另一个说：“每当这个时候，我就希望自己是个女同性恋！”

传统性别角色是否只是男性发明出的用来驯服女性的社会结构？还是说这些角色是由生物学决定的？该谜团一直让哲学家和心理学家莫衷一是。其中一些人想得比较深刻，坚信性别差异是由生物学决定的。举个例子，当弗洛伊德宣称“解剖学即命运”的时候，他从目的论角度提出论点，认为女性的身体构造决定了女性的社会角色。我们不清楚他得出结论说女性应该负责熨烫衣物的时候，参考的是哪种解剖

属性。或者想想另一位生物学决定论者戴夫·巴里，他指出，如果一位女性必须在接住一记高飞球[54]和救一个孩子的命之间做出选择，她会毫不犹豫地选择救孩子，甚至都不会去想有没有人上垒。

男性角色是否由生物学决定这个问题同样存疑。比如说，鉴于男性的解剖属性，他们是否在择偶时更倾向于采用原始标准？

一男子同时和三个姑娘谈恋爱，想从中挑一个结婚。于是，他给每个姑娘5000美元，想看看她们会拿这笔钱做什么。

第一个姑娘彻底改头换面。她去了一家高档美容院，做了头发、美甲、美容，还买了几身新衣服。她告诉男子，自己之所以这么做，是想增加对他的吸引力，因为她太爱他了。

第二个姑娘给男子买了不少礼物。她买了一套新的高尔夫球杆、一些电脑配件，以及一些昂贵的服饰送给他。她告诉男子，自己之所以把所有钱都花在他身上，是因为她太爱他了。

第三个姑娘把这笔钱投进了股市。她使5000美元翻了好几番。然后她把5000美元还给男子，把剩下的钱放进共同账户再次投资。她告诉男子，自己之所以想为两人的未来投资，是因为她太爱他了。

那男子到底选了谁呢？

答案：他选了最丰满的那个。

小测验

这则笑话反对的是女性主义者还是大男子主义者？讨论开始。

这里还有一则讨论男女本质差异的笑话。之所以称它为本质差异，是因为最初的人类不受社会结构的影响，因此他产生的冲动是发

自内心的。

上帝在伊甸园中现身于亚当和夏娃面前，宣布自己给两人各准备了一份礼物，他想让两人自己决定选哪个。他说："第一份礼物是站着撒尿的能力。"

亚当想都没想就叫道："站着撒尿？太棒了！听起来太酷了！我要选这个！"

"好吧，"上帝说，"那这份礼物就是你的了，亚当。而夏娃你嘛，就拿另一份礼物—多次高潮的能力吧。"

女性主义对社会和政治产生的结果有很多：投票权、强奸受害者保护法、工作中较好的待遇和报酬。近来，女性主义产生的另一社会后果就是引发了男性的强烈抵制。一种新的笑话由此诞生：政治不正确笑话。

把任何嘲笑女性主义的笑话称为政治不正确为这些笑话增加了新层面—"我知道这个笑话和人们接受的自由哲学相悖，不过，嘿，你就不能有点幽默感吗？"通过这句话，讲笑话的人做了个大不敬的声明，让笑话更加好笑，也让自己的社会处境更加危险，正如我们在下面这则出格的笑话中看到的一样：

一架飞跃大西洋的飞机穿越了强烈风暴。本来飞机就处于强烈颠簸中，突然，一边机翼被闪电击中，当时的形势如同火上浇油。

乘客中，有一名女子情绪尤为失控。她站到客舱前部尖叫："我还很年轻，我不想死！"接着她大喊，"好吧，如果我注定要死，我希望生命的最后时刻是值得铭记的！从来没有人让我有做女人的感觉！我真是受够了！这架飞机上有谁能让我有做女人的感觉吗？"

机舱里寂静了片刻。所有人都忘记了自己的危险处境，他们都紧盯着站在机舱前部的那个绝望女子。然后机舱后部一男子站了起来。

他身材高大魁梧，有着古铜色皮肤和乌黑发亮的头发。他一边在走廊里慢步走来，一边解开自己的衬衫。“我能让你有做女人的感觉。”他说。

机舱里没人动弹。男子走近的时候，女子开始兴奋起来。当走到女子面前时，他脱下衬衫，露出线条突出的胸部肌肉，然后伸出手臂把衬衫递给颤抖的女子，说：“把这件衣服熨好。”

为了回击政治不正确的笑话，另一种新型笑话诞生了。这种笑话开头类似于典型的老掉牙的大男子主义笑话，但加上了女性最终获胜的反转情节。

赌场里两个男庄家百无聊赖地在牌桌旁等待。这时一位迷人的金发女郎走到桌边，在一轮骰子游戏上押了2万美元。她说：“希望你们不要介意，但我一丝不挂的时候运气会更好。”话音刚落，她就脱光衣服，掷了骰子，然后大喊：“加油，宝贝儿，妈妈需要几件新衣服！”骰子停下的时候，她上蹿下跳地尖叫道，“太好了！太好了！我赢了，我赢了！”她拥抱了两个庄家，拿走了自己赢的钱和衣服，很快离开了。两个庄家目瞪口呆地面面相觑。最后，其中一个人问：“她掷的是几？”另一个人回答：“不知道啊，我以为你看了。”

寓意：金发女郎不一定都傻，但男人到头来都只是男人。

这里还有另一则新女性主义流派的笑话：

飞机上，一位金发女郎坐在一位律师旁边。律师一直在烦她，想让她和自己玩个游戏，通过这个游戏能看出谁的知识面更广。最后，律师说，他愿意提供10:1的赔率。每次她不知道律师提出问题的答案，就要给律师5美元。而每次律师不知道她提出问题的答案，就要给她50美元。

女郎同意了，律师问她：“地球距离最近的恒星有多远？”

她什么都没说就给了律师5美元。

接着她问律师：“什么东西上山的时候是三条腿，下山的时候就变成四条腿？”

律师想了很久，最终不得不承认自己不知道答案。他给了女郎50美元。

金发女郎一言不发地把钱放进了钱包。

律师说：“等等。你刚才那个问题的答案是什么？”

她二话不说，给了律师5美元。

经济哲学

在海尔布隆纳那本关于经济理论家的经典著作《世界哲学家生平》中，开篇便是：“这是本关于一群成名原因奇特之人的书。”没错，就连经济学都拥有自己的哲学家。

美国宣布独立的同一年，苏格兰经济哲学家亚当·斯密写下了他的卵巢性作品（还是应该说精液性[55]作品？）《国富论》。该书为自由市场资本主义构建了蓝图。

根据斯密的观点，资本主义有一项优势，即能够促进经济创造力。这么看来，似乎利己主义能够像告知某人他马上将被绞死一样[56]让他的头脑变清晰。

一男子走进银行说想贷款200美元，期限6个月。贷款负责人问他

用什么担保。男子说："我有一辆劳斯莱斯。这是钥匙。等贷款还清后，再还给我。"

6个月后，男子回到银行，还清了200美元和10美元利息，取回了他的劳斯莱斯。贷款负责人说："先生，我能问问吗，为什么一个开劳斯莱斯的人需要借200美元？"

男子回答："我要去欧洲6个月，还有哪里可以只花10美元就能存6个月的劳斯莱斯？"



“没错，宝贝，妈妈要好好保养双手，

说不定哪天妈妈又想重回医院给病人做脑科手术呢。”

在资本主义理论中，经济受“市场规律”调节。举个例子，良好的库存控制能为企业提供竞争优势。

采访者：先生，您这一生积累了巨大的财富。请问您是怎么做到的呢？

百万富翁：我的钱都是靠卖信鸽赚的。

采访者：信鸽！太有趣了！您卖了多少只呢？

百万富翁：就一只，但它每次都会飞回来。

资本主义不断演化，经济哲学不得不奋起直追。市场中的创新向人们展示了亚当·斯密和传统经济哲学家从未想象过的复杂性。比如说，健康保险创造了一种情况，即购买保险者的最佳利益是不拿到等值的钱。可以这么说，购买五花肉期货和购买一头猪显然不是一回事。市场的经典规则似乎不太适用于某些创新，抽奖就是其中一种。

吉恩·保罗是个卡津人[57]，他搬到了得克萨斯州，花100美元从一个老农手中买了头驴。农夫同意第二天把驴给他送过来。

第二天，农夫开车过来说：“对不起，我有个坏消息要告诉你。那头驴死了。”

“那好吧，把我的钱还我就行了。”

“还不了了。我已经花光了。”

“那行，你把驴从车上卸下来吧。”

“你打算怎么处理这头驴？”

“我打算用它搞个抽奖活动。”

“你怎么能拿一头死驴搞抽奖活动！”

“当然可以。看我的。我只要不告诉别人这是头死驴就行了。”

一个月后，农夫遇到了这个卡津人，他问：“那头死驴怎么样了？”

“我用它搞了个抽奖活动。我卖了500张券，每张2美元，一共赚了898美元。”

“没人抱怨吗？”

“只有那个中奖的家伙抱怨了。所以，我就把他的2美元还给他了。”

古典经济学家也不太关注我们现在说的“潜在价值”，例如全职妈妈们提供的无偿劳动。下面这则故事解释了潜在价值这一概念：

一位著名的艺术收藏家在市里赶路的时候，注意到一家商店门口有只癞皮猫凑着一个小碟子舔牛奶。他先是瞥了一眼，之后回过头仔细端详，发现这个碟子年代极其久远，价值连城。他慢慢地踱进店里，想提出花2美元买下那只猫。

店主回答：“很抱歉，那只猫是非卖品。”

收藏家说：“拜托了，我家里需要一只饿猫来抓老鼠。我付你20美元。”

店主说：“成交。”然后把猫给了他。

收藏家继续说：“嘿，既然我花了20美元，你能不能把那个旧碟子也送给我？这只猫已经用惯它了，这样我也不用再去买新碟子了。”

店主说：“抱歉，兄弟，但这是我的幸运碟。到目前为止，这周我已经卖出去38只猫了。”

值得肯定的是，亚当·斯密预见了无节制资本主义的一些隐患，比如垄断企业的产生。直到19世纪，卡尔·马克思构建起经济哲学，借以批判资本主义结构中根深蒂固的问题—商品不可避免地会分配不均。马克思认为，一旦爆发革命，由平民组成的政府就能消灭贫富差距—这种差距涉及从所有权到信贷的所有方面。

最近我俩想在古巴买一些禁运的廉价雪茄，结果进了哈瓦那的一家喜剧俱乐部，并观看了这段喜剧表演：

何塞：这世界太疯狂了！富人明明有钱，却能赊账。穷人明明没钱，却必须一手交钱一手交货。难道马克思说的不是应该恰恰相反吗？应该允许穷人赊账，而富人则应该一手交钱一手交货。

曼纽尔：但那些允许穷人赊账的店主很快自己也会变成穷人的！

何塞：这不更好！那他们也能赊账了！

马克思认为，革命之后形成的无产阶级专政国家自身也会“消亡”。不过我们仍觉得把马克思称作无政府主义者是对他的污蔑。

小测验

下面哪个马克思更接近无政府主义者？是说过“被压迫阶级必将站起来，打碎身上的枷锁”的卡尔·马克思，还是说过“除了狗之外，书

籍是人类最好的朋友，但若想像读书一样读懂狗的内心，那就太难了”的格鲁乔·马克思？

也许你会问自己：“资本主义和共产主义之间到底有什么不同？”或许你不会这么问。不管怎样，这个问题都不难回答。在资本主义社会中，人们剥削自己的同胞；在共产主义社会中，情况恰恰相反。

这一复杂难解的问题促成了资本主义和社会主义相互妥协，形成了所谓的社会民主主义。社会民主主义为无法工作的人提供福利，同时立法保护劳资集体协商的合法性。然而，该妥协迫使某些左翼分子结交了志向不同的伙伴。

一位工会代表在巴黎参加会议，他决定去妓院消遣一下。他问老鸨：“你们这里有工会吗？”

“没有。”她回答。

“那小姐们能赚多少钱？”工会代表问。

“你付100美元，我们拿80美元，小姐拿20美元。”

“这是惨无人道的剥削！”男子说完，夺门而出。

最终，他找到了老鸨口中所说的那家有工会的妓院。他问里面的老鸨：“如果我付你100美元，小姐能拿多少？”

“能拿80美元。”

“太好了！”他说，“我想点柯莱特。”

“我知道你想点她，”老鸨说，“不过在这儿，特蕾莎的资历更高，所以你别无选择。”

经济理论特别容易产生“对没有差异的两者进行区分”这样的谬误。举个例子，给穷人提供福利和给富人减税之间真的有差异吗？

在下面这则笑话里，芬伍德先生运用的策略就是对没有差异的两者进行经济上的区分：

芬伍德有一头奶牛，但找不到地方放牧。于是他去拜访邻居波特先生，提出付给他20美元，让自己的奶牛在波特家的牧场里待一个月。波特同意了。好几个月过去了，奶牛养在波特家的牧场里，芬伍德先生却没付波特先生一分钱。最终，波特先生去找芬伍德先生，说：“我知道你最近经济上有点困难，那我们做个交易如何？现在我已经收留你的奶牛10个月了，所以你欠我200美元。我算算这差不多是一头奶牛的价格。不如我直接把奶牛留下，我们就算两清，怎么样？”

芬伍德想了一会儿，说：“你再多留它一个月，我们就成交！”

法哲学

法哲学又称法理学，主要研究诸如“法律的目的是什么”这类基本问题。

法哲学包含几种基本理论。起源于亚里士多德伦理学的“美德法理学”认为法律应该提高个人品德。美德法理学的支持者也许会说，制定公德法（禁止在公共广场便溺）的目的在于提高各阶层的道德标准，尤其提高那些在公共场所便溺之人的道德标准。（不过，由这些人组成的陪审团大概不会同意这种观点。）

伊曼努尔·康德提出的道义论认为，法律的目的在于将道德义务进行条文化。在道义论者看来，反对公共场所便溺的法律支持了所有公民尊重他人感受的义务。

19世纪的功利主义者杰里米·边沁认为，法律的目的在于为大多数人创造最佳结果。功利主义者也许会说，反对公共场所便溺的法律为更多人（城镇居民）创造了更好的结果，相比之下，这一法律为少数在公共场所便溺者创造的负面结果则小得多，即这些人将不得不改变他们长久以来的习惯。

正如哲学中时常出现的情况，普通人对这些理论家提出的第一个问题大概会是："你们这些花里胡哨的理论在分析实际情况的时候—比如分析朱蒂法官判案的时候—有差别吗？"这三种理论都既能用来为公德法正名，又能为其他许多公认的法律原则正名，比如惩罚犯罪能使正义的天平重新平衡这一观点。你可以从道德发展角度（道德重塑）、道义论角度（对不履行公民义务的惩罚），或者功利主义角度（预防未来的不利结果）来为刑罚正名。

不懂哲学的人们可能会问："如果你们都认同刑法的成效，那制定刑罚的原因还有什么重要的？"唯一的实际问题在于如何将违法行为（比如侮辱法庭工作人员）和刑罚（比如20美元罚款）匹配起来。你觉得按照下面这样来匹配如何？

一男子在交通法庭等待法庭审理自己的案子等了一整天。漫长的等待后终于轮到他出庭了，然而法官只是对他说明天再来，今天休庭了。盛怒之下，男子吼道："你他妈搞什么？"

法官也吼了回去："蔑视法庭罚款20美元！"

男子拿出钱包。法官说："罚款不用今天付。"

男子说："我只是看看我的钱还够不够让我再骂两句。"

另一条众所周知的法律原则是间接证据不可靠。以上三类抽象理论家可能又一次全体支持该原则。道德法理学家会说，法庭对公平的高标准为全体公民提供了道德榜样。道义论者会说，间接证据违反对他人保持公平公正这一普遍义务。功利主义者会说，使用间接证据会导致无辜之人含冤入狱的不良后果。

民众中比较注重实际的人又会问："谁他妈会在乎我们为什么要谨慎对待间接证据啊？"从实际角度来说，我们只需要证明间接证据不可靠就行了，正如下面这则故事里的女子所做的一样。（注意她对归谬法的熟练运用。）

一对美国夫妇去钓鱼胜地度假。丈夫在午睡的时候，妻子决定划船到湖上看书。正当她沐浴着阳光的时候，一位当地警长划船过来说："这里不允许钓鱼，女士。我必须逮捕你。"

女子说："但是警长先生，我并没有在钓鱼啊。"

警长说："女士，钓鱼所需的装备你一样不少。我必须拘留你。"

女子说："警长，要是你这么说，我只能告你强奸了。"

"但我连碰都没碰你啊。"警长说。

"我知道，"女子说，"但犯罪用的工具，你也一样不少啊。"

事实证明，的确存在一些法律原则，会因我们采用不同的基础理论而改头换面，正如下面这则故事中体现的一样。

法官把控辩双方的律师都叫进自己的办公室，对他们说："我叫你们来，是因为你们俩都曾向我行贿。"两位律师在座位上顿时显得局促不安。"你，艾伦，给了我15000美元。菲尔，你给了我10000美元。"

法官递给艾伦一张5000美元的支票，然后说："现在你俩扯平了，我会完全基于案件本身进行判决。"

如果禁止贿赂的目的仅仅在于确保所有人都得到公平对待这一义务不被违反，那我们也许会同意这一观点，即法官从双方手里收取同等贿赂的结果和不收取任何贿赂是一样的。同理，如果禁止贿赂的目的在于确保功利主义产生的最终结果不偏不倚，那我们也会同意。但要想论证收取同等贿赂能推动法官或者律师的道德进步，就困难多了。

我们说了这么多，都没讲一则关于律师的笑话，挺酷的对吧？但是，嗨，你我皆凡人，笑话还是少不了的。

一位律师给自己的委托人寄了封信：

"亲爱的弗兰克：我以为昨天在市中心看到的那个人是你。我穿过街道跟你打招呼，结果发现不是你。6分钟收费50美元。"

φ

迪米特里：塔索，你让我深受启发。我已经决定去竞选公德官员了。你会投我一票吗？

塔索：当然了，我的朋友。只要这次选举采用不记名投票就行。

第九章 相对性

我们能说什么呢？这个词的含义因人而异。

φ

迪米特里：我的朋友，你的问题就是想得太多。

塔索：和谁相比？

迪米特里：嗯，和运动员阿基里斯相比。

塔索：那和苏格拉底相比呢？

迪米特里：好吧，你又赢了。和苏格拉底相比，你就是个傻大个儿。

相对真理

真理是相对的还是绝对的？

古代的道家哲学家庄子做了个梦，梦里他变成了蝴蝶。于是他想，到底是自己做梦在梦里变成了蝴蝶呢，还是自己原本就是蝴蝶，而现在正在做梦在梦里变成了庄子？

现代西方世界的哲学家们着迷于知识对于知者的相对性。正如我们所见，乔治·贝克莱在这方面进行了深入研究，并指出“物理对象”仅相对于思想而存在。

20世纪，哈佛大学的一位教授用致幻剂做实验，并对自己洞察到的东西所具有的相对性惊叹不已。不，我们说的不是蒂莫西·利里。比他早多了—我们说的是威廉·詹姆斯。詹姆斯在吸入笑气的时候，觉得自己看见了万物的终极统一体。然而，一旦药效退去，他就完全记不得自己方才包罗万象的洞察所得。所以接下来的故事就是，他第二次吸入笑气的时候在手里握了支笔，把实验记录本摊开放在面前。理所当然地，他产生了某种绝妙的想法，这次他终于把这个想法写了下来。几个小时之后，在未经篡改的情况下，他看了自己记录下的哲学突破：“一切闻起来都有股石油味儿！”

詹姆斯教授起初很失望，但很快回到了哲学角度进行思考。他意识到，真正的问题在于到底（1）在笑气影响下看起来绝妙的想法实际上平平无奇；还是（2）“一切闻起来都有股石油味儿”这一想法的妙处只有在笑气影响下才能得到正确解读。

詹姆斯的分析中包含某种闻起来有股笑话味儿的成分。

时间的相对性

很多笑话都阐释了关于时间认知的相对性。例如：

一只蜗牛被两只乌龟抢劫了。警察询问它事发经过的时候，它说：“我不知道。一切都发生得太快了。”

还有一则和蜗牛有关的笑话：

一女子听到有人敲门，她开门后，发现门外是只蜗牛。她把蜗牛捡起来扔到了院子角落。两周之后，又有人敲门。女子去开门，发现门外又是那只蜗牛。蜗牛说：“你干吗这么对我？”

有限时间和永恒之间的相对性，是哲学家们常常思考的问题，自然也成了笑话里经久不衰的主题。

一男子在向上帝祈祷。“主啊，”他祈祷说，“我想问您一个问题。”

耶和华回答：“没问题，问吧。”

“主啊，100万年对您来说真的只是1秒钟吗？”

“没错，确实如此。”

“那么，100万美元对您来说是多少？”

“100万美元对我来说只不过是1分钱。”

“啊，既然如此，主啊，”男子说，“您能给我1分钱吗？”

“可以啊，”耶和华说，“1秒钟后给你。”



出版社：

“我们不会出版你的自传《蜉蝣的一生》，因为总共才一页。”

世界观的相对性

如果把世界上阐释不同观点相对性的笑话收集起来，能摆满整整一书架。

一个法国人走进酒吧，他肩上停了一只穿礼服的鹦鹉。酒保说：“哇哦，真可爱。你在哪儿买的？”

鹦鹉说：“法国。那儿有成千上万这样的家伙。”

20世纪美国哲学家威拉德·冯·奥曼·蒯因写到，我们的世界观是相

对于母语存在的，我们无法跳出这个框架从不同角度看世界。我们也无法确定如何将陌生语言中的词组翻译成母语。我们能看到讲另一种语言的人和我们一样指着兔子，他们说的是“佳瓦盖”（gavagai），但我们不确定他指的是“兔子”，还是“兔子身上的某一部位”，还是其他和兔子有关的东西。

两个犹太人在一家符合犹太食品标准的中餐馆吃饭。他们在看菜单的时候，中国服务员用依地语[58]跟他们寒暄，并帮他们点了菜。两人走出餐馆的时候，其中一个人对犹太店主说，能同服务员用依地语交谈，令他感到欣喜万分。

“嘘，”店主说，“他以为自己学的是英语。”

这则笑话为蒯因针对彻底翻译存在问题的观点提供了精准类比。笑话里的中国服务员能和两位犹太顾客一样把依地语中的所有字词串联成句。然而，他有关依地语的全部知识都以一种重要而系统的方式产生了偏差：他以为这是英语！

对说话人来说，对外语的界定也具有相对性。看看下面这则在国际贸易背景下发生的故事吧：

某跨国公司在招聘秘书。一条金毛寻回犬申请了这份工作，他通过了打字测试，获得了面试资格。人力资源部经理问：“你会说外语吗？”

金毛寻回犬说：“喵——”

价值观的相对性

在我们这个时代，米歇尔·福柯把注意力转移到了另一种相对性上——文化价值观对于社会权力的相对性。我们的文化价值观，尤其是那些被归为正常的事物，与社会对人民施加控制的方法相辅相成。什么样的人算精神病患者？由谁来决定？对那些被认定为精神病患者的人来说，这意味着什么？对那些控制他们的人来说，这又意味着什么？控制他们的人又是谁？这些问题的答案随着社会权力分配的改变而改变。在某个时代，牧师是控制集团；另一个时代，医生是控制集团。这种转变暗示了那些所谓的精神病患者会被如何对待。最重要的是，我们认为永恒而绝对的价值观实际上随着掌权者和掌权方式的改变而处于持续的历史变迁中。

帕特：麦克，我在高速公路上用新买的手机给你打电话呢。

麦克：帕特，你开车当心点。我刚刚在收音机里听说，有个疯子在高速公路上逆向行驶。

帕特：一个疯子？天哪，明明是几百个疯子在逆行。

从纯粹理性的角度来说，帕特和收音机里的人都是对的。相对于他，其他人确实都在逆向行驶。那为什么这是则笑话而不只是两种观点的碰撞呢？因为福柯认为，最终决定哪个才是正确方向的人是政府。

从柏拉图开始，哲学家们的另一个担忧就是现世价值观和永恒价值观之间的相对性。而笑话又一次对此进行了精准的阐释：

从前，有个行将就木的富翁。因为自己为了赚钱非常努力地工作，所以他愤愤不平，希望能把钱带到天堂里去用。于是，他祈祷自己能在死后带走一部分财富。

天使听见了他的请求，便在他面前现身说：“很抱歉，你不能带走生前的财富。”富翁恳求天使和上帝说说，看能不能为自己通融一

下。

天使再次现身，宣布上帝决定为他破一次例，允许他随身带一个行李箱。富翁欣喜若狂，找了自己最大的行李箱，往里面塞满金条，然后把箱子放在床边。

他死后不久就来到了天堂闪耀着珠光的门口。圣彼得看见了他的行李箱，说："等一下，你不能把这东西带进来！"

富翁跟圣彼得解释说，上帝已经允许他带行李箱了，不信可以去问。理所当然地，圣彼得问完回来说："你说得对。你可以带一个箱子，不过在让你进去之前，我得检查一下里面的东西。"

圣彼得打开行李箱，检查那些富翁觉得很珍贵以至于舍不得丢下的世俗之物，他惊呼道："你带了一箱铺路石啊？"

绝对相对性

很多哲学错误都源于从绝对的角度看待相对的观点。托马斯·杰斐逊[59]借鉴了英国哲学家约翰·洛克的观点，认为生命权、自由权以及追求幸福的权利是"自明的"，想必他觉得这些权利是普遍而绝对的。然而，对于来自另一种文化背景的人来说，这些权利显然没那么不言而喻，比如极端伊斯兰教徒恰恰认为追求幸福是一种异端思想。

这种错误反过来也成立。我们可能会从相对的角度看待绝对的事物。

一艘军舰上的瞭望员侦察到右舷船头前方有光亮。舰长命令他给另一艘船发出信号："建议你立即转向20度！"

对方回答："建议你立即转向20度！"

舰长大为光火。他发出信号："我是一名舰长。我们即将相撞。你现在立刻转向20度！"

对方回答："我是一名二等水兵，我强烈要求你转向20度。"

舰长快气疯了。他发出信号："我是一艘军舰！"

对方回答："我是一座灯塔。"

下次外卖点中餐（或华人自己的叫法：炒菜）的时候，别忘了这些有关相对性的深刻思考。

φ

迪米特里：那么，塔索，看来你和那些人一样，认为不存在绝对真理，你觉得所有真理都是相对的？

塔索：没错。

迪米特里：你确定吗？

塔索：绝对确定。

第十章 元哲学

哲学的哲学。注意不要和哲学的哲学的哲学混淆。

φ

迪米特里：塔索，我现在已经找到窍门了。

塔索：什么的窍门？

迪米特里：当然是哲学的窍门啦！

塔索：你管这叫哲学？

元哲学一词的前缀元（meta）的基本意义是“包括但不仅仅包括以下内容”，在各种哲学论文中都能见到这个词，比如元语言，一种能用来描述语言的语言。又比如元伦理学，它研究伦理原则的来源和意义。所以元哲学的登场，“元”本就只是时间问题。

元哲学对付的是“何为哲学”这一亟待解决的问题。你可能以为哲学家早就知道该问题的答案了。所以你会觉得这些人连这个问题都没搞懂，怎么就想做哲学家了。我们可从没听说过有理发师冥思苦想“何为理发”这个问题的。要是一个理发师到现在连理发是什么都不知道，那他肯定入错行了。我们肯定打死也不会让他给自己老婆做头

发的。

尽管如此，现代哲学家依然不断给哲学重新下定义。20世纪，鲁道夫·卡尔纳普和逻辑实证主义者们宣称形而上学毫无意义，按照这个定义，哲学涵盖的范围就少了一大块。根据这些人的说法，哲学的唯一任务就是分析科学语句。

与卡尔纳普同时代的路德维希·维特根斯坦是日常语言哲学教父，他比卡尔纳普研究得更加深入。维特根斯坦认为自己的第一本大作是哲学史的终结，因为他在书中证明了所有哲学命题都没有意义—包括自己提出的命题也没有意义。他深信自己已经为哲学画上了句号，所以他安顿下来去做小学老师了。几年之后，维特根斯坦带着新的设想重回哲学舞台，目的是寻找治疗万物的方法。路德维希认为，毫无意义的哲学问题让人沮丧，如果我们理清了令人迷惑的语言，就能让自己从这种沮丧中解脱出来。

如今，“形式逻辑学家”（他们将可能为真的陈述和必然为真的陈述区分开来）对如何归类自己的陈述感到担忧。在我们听来这就像元命题似的。

西莫斯正是遵循了元哲学的这一传统。

西莫斯要去赴初次约会，所以他向自己的万人迷哥哥讨教经验。“告诉我几个和姑娘们聊天的窍门吧。”

“秘诀就是，”他的哥哥说，“爱尔兰姑娘喜欢聊三样东西：食物、家庭、哲学。如果你问一个姑娘喜欢吃什么，就说明你对她有兴趣。如果你问她的家庭情况，就说明你的动机很高尚。如果你和她讨论哲学，就说明你尊重她的智慧。”

“哎呀，谢啦，”西莫斯说，“食物、家庭、哲学。小菜一碟。”

当晚，西莫斯见到了约会对象，他脱口而出：“你喜欢吃卷心菜

吗？”

“呃，不喜欢。”姑娘困惑地回答。

“你有兄弟吗？”西莫斯问。

“没有。”

“嗯，如果你有兄弟的话，他会喜欢吃卷心菜吗？”

这就是哲学。

当代哲学家威廉·瓦利切拉写道：“元哲学是哲学的哲学。而它本身又是哲学的一个分支，这跟科学哲学或宗教哲学不同，科学哲学并非科学的分支，宗教哲学也不是宗教的分支。”

正是这样的说法让瓦利切拉在马拉松舞会上大红大紫。

本书深藏不露的论点又一次说对了。如果有元哲学，那就必然有元笑话。

一位旅行社推销员在郊区公路上开车，突然车子抛锚了。他步行数英里来到一座农舍，问农夫有没有能给他过夜的地方。“当然有，”农夫说，“我老婆几年前就过世了，俩女儿一个21，一个23，不过都去上大学了，现在就剩我一个人，所以身边有很多地方可以让你睡。”

推销员一听这话，转身就朝公路走了回去。

农夫在他身后喊道：“你没听见我的话吗？我身边空着呢。”

“我听见了，”推销员说，“但我觉得我来错笑话了。”

当然，顺带奉上原始版本的元笑话。

一个瞎子、一个女同性恋、一只青蛙一起走进酒吧。酒保看着他们说：“这算什么？你们是来搞笑的吗？”

最后还有政治不正确的元笑话。正如元哲学要求元哲学家了解一些哲学的大概定义一样，元笑话也要求讲笑话的人了解笑话的大概定义—既然如此，下面就讲一个波兰笑话。

一男子走进一家人头攒动的酒吧，宣称自己要讲个绝妙的波兰笑话。但在他开讲之前，酒保说：“你最好就此打住，哥们儿。我是波兰人。”

男子说：“好吧，我会讲得很慢很慢。”

φ

迪米特里：所以咱俩花了整个下午讨论哲学，结果到头来你连什么是哲学都不知道？

塔索：你干吗要问啊？

尾声 我们来总结一下

现在，我们来中肯、详尽地回顾一下前面学到的知识。

在卫城喜剧剧场里，塔索接过了话筒。

塔索：不过说真的，朋友们……你们听说过那个说自己老婆只是一堆感觉材料的英国经验主义者吗？

对于他的说法，他老婆回应道：“哦，是吗，那你猜猜每晚和一个没有物自体的男人同床共枕是什么体验？”

我没开玩笑，结婚十年我才发现我老婆只有存在没有本质。我的意思是，她的存在真的只是被感知而已。

怎么了，朋友们？这儿太安静了，连森林里倒了一棵树都能听见……即使你不在那里也能听见！叔本华说过，会有这样的夜晚的。

今天我们讨论孩子，对吧？前几天我儿子问我要汽车钥匙，我说：“儿子，只有在所有可能世界中最好的那个世界里，你才能拥有一辆属于自己的汽车。”

然后他说：“但是，老爸，现在这个世界并不是最好的那个呀。”

我说：“去你老妈那儿待着去！”

顺带一提，今晚来这儿的路上发生了件搞笑的事情：我踏进了同一条河—两次！

嘿，前些日子柏拉图和鸭嘴兽一起去酒吧。酒保怪怪地看了这位哲学家一眼，柏拉图说：“我还能说什么呢？在山洞里的时候，她好看多了。”

（观众席上）迪米特里：把他轰走！

φ

哲学史上的大事件

公元前6世纪 前5世纪 前4世纪—4世纪

公元前530年　乔达摩在菩提树下冥思了83天，因为听见一则敲门笑话[60]，脸上浮现出高深莫测的微笑。

释迦牟尼，公元前563—前483年。

以利亚的芝诺，公元前490—前425年。

苏格拉底，公元前469—前399年。

公元前381年　柏拉图看见了洞穴壁上的阴影，推测冬天还将持续6周。

公元前399年　苏格拉底喝下了一杯毒芹苏打水—还配了片柠檬。

柏拉图，公元前427—前347年。

亚里士多德，公元前384—前322年。

斯多亚学派，诞生于公元前4世纪。

公元前399年　亚历山大港应用服务提供商的一篇评论把希帕蒂娅的新柏拉图主义称为“小妞文学”。

圣奥古斯丁，354—430年。

希帕蒂娅，370—415年。

14世纪 16世纪 17世纪

1328年　威廉·奥卡姆发明了吉列“锋速3”系列剃须刀。

威廉·奥卡姆，1285—1349年

1540年　一个人搞恶作剧，把写着“随机行善”的标语贴纸贴在了马基雅维利的马车上。

尼科洛·马基雅维利，1469—1527年

1650年　勒内·笛卡儿暂停思考了一秒钟，然后死了。

1652年　帕斯卡去珑骧赛马场赌马，他把赌注下在一匹叫“上帝”的马身上。结果它输了。

托马斯·霍布斯，1588—1679年

勒内·笛卡儿，1596—1650年

布莱斯·帕斯卡，1623—1662年

巴鲁赫·斯宾诺莎，1632—1677年

约翰·洛克，1632—1704年

戈特弗里德·威廉·冯·莱布尼茨，1646—1716年

18世纪 19世纪

1731年　贝克莱主教在感觉剥夺箱里待了30天，出来的时候并没有改变想法。

1754年　伊曼纽尔·康德面对面遇到了物自体—他对此“不予置评”。

1792年　《曼彻斯特卫报》里的一篇评论把玛丽·沃斯顿克莱夫特的《为女权辩护》称为“小妞文学”。

乔治·贝克莱，1685—1753年

大卫·休谟，1711—1776年

让—雅克·卢梭，1712—1778年

亚当·斯密，1723—1790年

伊曼纽尔·康德，1724—1804年

玛丽·沃斯顿克莱夫特，1759—1797年

杰里米·边沁，1748—1832年

格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔，1770—1831年

亚瑟·叔本华，1788—1860年

约翰·斯图尔特·穆勒，1806—1873年

索伦·克尔恺郭尔，1813—1855年

卡尔·马克思，1818—1883年

威廉·詹姆斯，1842—1910年

弗里德里希·尼采，1844—1900年

埃德蒙·胡塞尔，1859—1938年

1818年　奇科、格鲁乔、甘默、哈普、泽波欢迎他们的弟弟卡尔·马克思来到世间。

1844年　由于不想再被叫作“忧郁的丹麦人”，克尔恺郭尔试图改变国籍。

1900年　尼采去世；6个月后，上帝因为悲痛过度也去世了。

20世纪

阿弗烈·诺斯·怀特海，1861—1947年

伯特兰·罗素，1872—1970年

路德维希·维特根斯坦，1889—1951年

马丁·海德格尔，1889—1976年

鲁道夫·卡尔纳普，1891—1970年

吉尔伯特·赖尔，1900—1976年

卡尔·波普尔，1902—1994年

让—保罗·萨特，1905—1980年

西蒙尼·德·波伏娃，1908—1986年

威拉德·冯·奥曼·蒯因，1908—2000年

约翰·奥斯丁，1911—1960年

阿尔贝·加缪，1913—1960年

米歇尔·福柯，1926—1984年

索尔·克里普克，1940—

彼得·辛格，1946—

1954年　让—保罗·萨特放弃哲学事业，转行做了服务员。

1958年　《世界报》的一篇评论把西蒙尼·德·波伏娃的《第二性》称为“小妞文学”。

1996年　在美国职业摔跤兼职期间，克里普克正式改名为固定指示词。

术语表

分析命题：根据定义为真的一种命题。举个例子，“所有鸭子都是鸟类”是分析命题，因为属于鸟类家族是“鸭子”定义的一部分。另一方面，“所有鸟类都是鸭子”不是分析命题，因为长得像鸭子不是“鸟类”定义的一部分。很显然，“所有鸭子都是鸭子”和“所有鸟类都是鸟类”同属于分析命题。看到哲学能为其他学科（比如鸟类学）提供实际帮助实在是振奋人心。与综合命题相对。

后验：通过经验了解；经验地进行了解。要想知道哪些啤酒口感好，喝了还不撑，你必须进行体验—喝到一种又好喝又不撑的啤酒。和先验相对。

先验：先于经验了解。举个例子，在看《美国偶像》之前，我们就知道所有选手都相信自己是歌手，因为《美国偶像》是专门为那些相信（至于为什么相信，只有他们自己知道）自己是歌手的人举办的歌唱比赛。和后验相对。

演绎逻辑：从一组前提推理出逻辑通顺的结论。演绎逻辑的最基本形式为三段论，比如，“所有喜剧演员都是哲学家；拉瑞、莫伊、克里是喜剧演员；因此，拉瑞、莫伊、克里是哲学家”。和归纳逻辑相对。

道义伦理学：该伦理学的基本理论为道德责任源于义务（希腊语：deon），而和行为带来的实际结果没有太大关系。举个例子，一位政治领袖相信自己的最高义务是保护公众免受恐怖袭击的威胁，因

此为了履行该义务，他可能会提出要在所有人的卧室里安装隐藏麦克风，而不顾这一举措会对你的性生活产生什么后果。

物自体：物体的本质，与物体的感觉相对。该观点认为，物体不仅仅是简单的感觉材料之和（视觉、听觉、味觉、嗅觉、触觉之和），在所有这些感觉材料背后隐藏着某种与其分离的物体本质。有些哲学家认为，这一观点和独角兽、圣诞老人等传说如出一辙。

情感主义：该伦理哲学认为，道德判断无对错之分，仅表达了我们是否赞同某一行为或进行某种行为之人而已。从该哲学观点出发，“萨达姆是个作恶多端之人”这句话的意思只不过是，“萨达姆不是我的菜。我不知道，我从来没关注过这家伙”。

经验主义：该观点认为，经验（尤其是感官经验）是获取知识的首要（或者说唯一）途径。“你怎么知道世界上存在独角兽？”“因为我刚刚在花园里看见了一头！”这就是我们所说的极端经验主义。和理性主义相对。

本质主义：该哲学观点认为，对象拥有本质或本质属性，该属性与非本质或偶然属性相区别。举个例子，一已婚男子有老婆（也可能是个男老婆）就属于本质属性。但已婚男子佩戴婚戒就只是偶然属性。他就算没戴婚戒也可能已婚，尽管他老婆可能对此颇有微词。

存在主义：该哲学派别致力于描述我们个人存在的实际状况，而非抽象宽泛的人类品质。萨特将存在主义定义为“认为存在先于本质的观点”，也就是说关于我们的首要事实是我们存在；我们自己创造自己的本质。这一定义对存在主义伦理学产生了深远影响，告诫我们永远要“真实地”活着，要充分认识到自己必有一死，不要被自己所做的选择蒙蔽—简言之，就是不要被一种全神贯注的状态蒙蔽，一个人在巴黎咖啡馆喝着咖啡、抽着雪茄时最容易进入这种状态；与之相对，在底特律的装配线传送带旁边工作就比较难进入这种状态了。

归纳逻辑：由具体事例进行推理并归纳出普遍性的结论，这一结论比仅根据事例本身所做的逻辑推论更为宽泛。举个例子，我们通过观察得知，今天、昨天，以及昨天之前我们所知的所有日子里，太阳都升起了。由此我们得出结论，太阳每天都升起，未来的每天也都会升起，但这一结论无法通过已知事例从逻辑上推导出来。（注意：该例子不适用于身处北极的读者们。）和演绎逻辑相对。

无穷后退论证：该论证认为，某一解释之所以无法令人满意，是因为还需要无数这样的“解释”来解释该解释。举个例子，要想通过安排一个“造物主”来解释世界的存在性，就会引发另一个问题，即造物主的存在性。如果安排了另一个造物主，那问题就变成“谁创造了这个造物主？”以此类推，可以说是无穷无尽，也可以说冗长乏味，这两个词不分先后。

心印：佛教禅宗的一种谜题，这种谜题通过让人震惊从而顿悟。“一只手鼓掌的声音是什么样的？”这一问题似乎属于心印；“两只手鼓掌的声音是什么样的？”则不属于心印。参见“开悟”。

无矛盾律：亚里士多德提出的逻辑原则，某一事物不可能同时既这样又不这样。如果说“你的裤子着火了，另外，你的裤子没着火”，那就是在自相矛盾。（在这种情况下，尽管有亚里士多德的无矛盾律，但你用水管朝裤子冲水不会有什么坏处。）

本体的：关于物体本质的，相对于物体的感官呈现，参见“物自体”。话说回来，你看不见物自体，不是吗？和现象的相对。

日常语言哲学：一种致力于通过检验日常语言运用来理解哲学概念的哲学运动。根据该学派哲学家的说法，许多困扰思想家们上千年的问题，其实只不过是由于问题本身存在固有的歧义和逻辑错误。该运动为困惑的时代画上了句号。

悖论：1.建立在明显可靠的逻辑和明显为真的前提上，然而得出

矛盾结论的一种推理；2.任意两个内科医生的诊断。

现象的：指我们对对象的感觉经验。“那是顶红帽子”指的是我们对某一红色、帽子形状对象的感觉经验。另一方面，“哇哦！你的红帽子是现象的！”这句话指的可能是条红鲱鱼。和本体的相对。

现象学：该哲学流派试图将现实描述为人类意识所感知、理解之物。不同于这一描述方法的有：科学描述。举个例子，现象学描述了“生活时间”的现象，或者说我们体验的时间，相对于“钟表时间”。在电影《曼哈顿》中，伍迪·艾伦说“我们几乎没怎么上床，一周才两次”的时候，他要表达的是“生活作息”；同样，在电影里，他老婆宣称：“他老是想着上床，竟然要一周两次！”

以先后为因果：一种逻辑谬误，字面意思是，“在这之后，所以因为这”；该谬误认为，因为第二件事紧随第一件事发生，所以第二件事是由第一件事引起的。《魔鬼经济学》这本书指出了一堆这样的谬误，尤其是在为人父母方面。某位家长说：“我的孩子之所以聪明，是因为他还在子宫里的时候，我就放莫扎特的音乐给他听。”实际上，这两种情况并没有必然联系。这个孩子之所以聪明，有可能是因为他的父母知道莫扎特（他的父母受过教育，因此可能聪明）。

实用主义：该哲学学派注重理论与实践之间的联系。举个例子，威廉·詹姆斯将正确的理论定义为有用的理论，或者能加深认识的理论。有些人觉得詹姆斯的定义有用，其他人则不以为然。

理性主义：该观点认为，理性是首要（或者说唯一）的获取知识的途径。常和经验主义相对，经验主义认为感觉经验是获取知识的首要途径。从传统角度来说，理性主义者偏爱理性，因为感觉是出了名的不靠谱，所以基于感觉的知识也是不确定的。他们偏爱通过理性得出的直截了当的确定陈述，比如“这是所有可能世界里最好的那个世界”。因而你必须在里面生活……

开悟：佛教禅宗的一种悟道体验，即我们突然看到了自身和世界的真正本质。引用红辣椒乐队的话来说就是："如果你一定要问，那就说明你不知道。"

至高无上的绝对命令：伊曼纽尔·康德心中首要的道德原则，该原则认为，一个人必须按照可以成为普遍法则的行为准则行动。这有点像恕道的另一种说法，但两者并不完全相同。

综合命题：并不因其定义为真的命题。举个例子，"你老妈穿军靴"属于综合命题；这一命题提供了"你老妈"这个词定义之外的信息。"老干妈穿军靴"也属于综合命题。和分析命题相对。

目的：内在的目的。橡果的目的是长成橡树。类似地，哲学毕业生的目的是成为哈佛大学的终身教授。这就是他或她的内在目的，虽然他们最后更有可能在沃尔玛工作。

功利主义：该道德哲学流派认为，比其他行为给人带来更多好处的行为才能被称为正确行为。当你试图在感恩节同时取悦自己的老妈和伴侣的老妈时，这一道德哲学流派的局限性就变得显而易见了。

致　谢

除了我俩，不知道还有谁会愿意承担起写这本书的重任。不过我们还是想感谢吉尔·艾斯纳和赫伯·克莱恩两位笑话大师，他们给我俩提供了几则绝妙笑话。

我们在哈佛大学的哲学导师罗伯特·沃尔夫教授也值得赞扬，因为他……或多或少教会了我们如何从哲学角度思考问题。

感谢比尔·休斯和斯特凡·比卢普斯这两位杰出的摄影师，他们让我们看起来比现实生活中机智风趣多了。

还要感谢雀巢旅馆的老板玛莎·哈灵顿和沙其·兰普伦，他们在本书万里长征般的编写过程中，对我们十分包容。一篇得体的致谢辞当然少不了对妻子女儿真诚的拥吻。你们知道我们说的是谁，如果你们不知道的话，她们的名字分别是爱洛依丝，还有芙瑞可、艾斯特、萨马拉（她们给予我们的帮助远远超过了家庭成员之间的义务）。

我们要特别感谢茱莉亚·洛德文学管理公司的茱莉亚·洛德，她是我们的经纪人，更是一位拥有超凡智慧与才能的女性，同时，她还很有耐心。

同样，我们还要向安·特雷斯特曼编辑致敬。她丝毫不考虑我们的感受，坚持不懈地催我们提高原稿质量。

还有艾伯拉姆斯艺术图书出版公司的副总裁、出版人大卫·罗森先生，他从一开始就非常看好这本书，成为柏拉图队的啦啦队队长。非常感谢你，大卫。

最后，我们想对伊曼努尔·康德表达迟来的歉意，因为我们从未彻底理解他。老康，你一定很不爽，我们懂的。

托马斯·卡斯卡特&丹尼尔·克莱恩

[I] 一种极富争议性的观点，认为“宇宙和生物的某些特性用智能原因可以更好地解释，而不是来自无方向的自然选择”。—— 译者注，下同。

[1] 葡萄叶卷是用葡萄叶包裹米饭、肉类、香料等食材制成的一种食物，盛行于希腊和中东地区。

[2] 一种带茴香味的开胃酒，是茴香酒的一种。在希腊和塞浦路斯十分热销，是希腊文化的象征。

[3] 天主教神学家、哲学家，曾任天主教会在阿尔及利亚城市希波的主教。死后被天主教会封为圣人和教会圣师。

[4] 该词直译为“物理学之后”，由前缀meta-（有超越、在……之后等含义）和词根physics（物理学）组成。

[5] 指事后归因的谬误推理。

[6] 斯多亚派又译为斯多葛派，是芝诺于公元前300年左右创立于雅典的哲学学派，提倡清心寡欲，摈弃物质享受，追求美德。

[7] 再洗礼派，是16世纪欧洲宗教改革时期，新教中一些主张成人洗礼的激进天主教派别的总称。

[8] 美国新墨西哥州的最大城市。

[9]　英语中的宇宙“universe”一词由“uni”（一）和“verse”（成为）组成。本意是成为一体、完全。

[10]　犹太教会职位，有时也写作“辣彼”，原意为教师，后指受过正规宗教教育、熟悉犹太《圣经》和口传律法而担任犹太教会众精神领袖或宗教导师的人。

[11]　摩门教，即耶稣基督后期圣徒教会，总部位于美国犹他州盐湖城，拥有全球教会成员超过1400万。

[12]　心理学名词，一个陷入反向形成的人压抑引起焦虑的情感，然后激烈地表述了恰恰相反的情感。

[13]　俄狄浦斯是希腊神话中忒拜（Thebe）的国王拉伊俄斯（Laius）和王后伊俄卡斯达（Jocasta）的儿子。他在不知情的情况下弑父并娶了自己的母亲。俄狄浦斯情结在弗洛伊德心理学上指代恋母情结。

[14]　维特根斯坦在《哲学研究》中，引用了一张既可以看成鸭子又可以看成兔子的暧昧图形，哲学上称之为“鸭兔错觉”。文中以此来揶揄类比论证。

[15]　古希腊数学家和哲学家，埃利亚学派的代表人物。

[16]　杰伊·雷诺，美国著名脱口秀主持人。

[17]　德尔斐，古希腊城市，因有阿波罗神殿而出名。神示所是一种古希腊宗教场所，人们可以在此询问神灵关于未来的建议或信息，祭司负责传达神谕。

[18]　这是笛卡儿本人开的玩笑，他说自己平时住在面包炉里思考哲学。

[19]　萨达尔指印度锡克教徒，有些印度人对锡克教徒有成见，认为他们都很愚蠢。

[20]　又称除酵节，犹太民族最古老和隆重的节日，是为纪念历史上犹太人在摩西领导下成功摆脱埃及的奴役，为感谢上帝的拯救而设立的节日。325年，在罗马皇帝君士坦丁主持的尼西亚宗教会议上被废除。

[21]　逾越节期间，犹太人吃的一种用无酵面粉制作的扁而薄的硬面饼，上面常有花纹或凸起。

[22]　又称范式转移或思角转向，指一种在基本理论上从根本假设的改变。

[23]　一种存在于自然界的脂溶性醌类化合物，其结构与维生素K、维生素E与质体醌相似。制成的药物具有抗氧化作用。

[24]　这里少了一类人，说明数学哲学很易混淆。

[25]　犹太教宗教文献，源于公元2世纪至5世纪，记录了犹太教的律法、条例、传统等。

[26]　语出《旧约·出埃及记》第三章第十四节。摩西在何烈山见到着火却没有烧毁的荆棘，上帝在火中和摩西对话。摩西问上帝怎么向以色列人介绍他，上帝如此回答他。

[27]　又称道德黄金律，一种与伦理有关的品德，大意指人应当具有同理心。并非专指

儒家的恕道。

[28]　也称祆教、拜火教，在基督教诞生之前在中东最有影响的宗教，是古代波斯帝国的国教，也是中亚等地的宗教，是今天摩尼教

的源头。

[29] 巴哈伊教是由巴哈欧拉创立于19世纪中叶的伊朗的新兴宗教，其基本教义可概括为“上帝唯一”“宗教同源”和“人类一体”。巴哈伊信仰在世界各大宗教中最为年轻。

[30] 《黑道家族》（The Sopranos），一部描写美国新泽西州北部黑手党的美剧，男主角为托尼·瑟普拉诺。

[31] 赎罪日是犹太人一年中最重要的圣日，在新年过后的第十天。对于虔诚的犹太教徒而言，赎罪日也是“禁食日”，他们在这一天不吃、不喝、不工作，并到犹太会堂祈祷，以期赎回他们在过去一年中所犯的或可能犯下的罪过。

[32] 见莎士比亚戏剧《麦克白》。

[33] 也叫大斋节，是基督教教会年历一个节期，从大斋首日（圣灰星期三/涂灰日）开始至复活节前日止，一共40天（不计6个主日）。

[34] 耶和华见证人会是1870年由查尔斯·T. 罗素（Charles Taze Russell）在美国发起的《圣经》信仰组织，他们认为其信仰是对耶稣时代最纯正基督教的继承。

[35] 心印，佛教禅宗沉思中的重要一环，以一种简短而不合逻辑的问题，使思想脱离理性的范畴。不用语言文字，而直接以心相印证，以期顿悟。其英语写法Zen Koan和美国冰激凌连锁店Ben&Jerry's创始人本·科恩（Ben Cohen）正好押韵。

[36] 又称生命之树，犹太教中的一个神秘主义分支，最初来源于犹太教的见神论、哲学、科学、魔法及神秘学中的一种理论体系，依靠希伯来语在老师与学生之间秘密地口头传承。

[37]　美国著名喜剧演员、导演。

[38]　美国女演员、歌手，代表作有电影《歌声泪痕》《情比姊妹深》等，被誉为美国“喜剧天后”。

[39]　　美国著名男演员，代表作有《卡萨布兰卡》《马耳他之鹰》《非洲女王号》《叛舰凯恩号》等影片，曾获第24届奥斯卡最佳男演员奖。

[40]　美国喜剧演员、主持人，著名电视脱口秀《周六夜现场》七位主创之一，1989年死于卵巢癌。生前与丈夫致力于抗癌症宣传，关怀其他癌症患者。

[41]　这句话在英语中还有双关意思：“你们是怎么给鸡做思想工作的？”

[42]　美国小说家、诗人、剧作家、理论家和收藏家，她致力于语言文字的创新和变革，淡化甚至抛弃了文字的字面意义。

[43]　文中涉及述愿语和述行语的概念。述愿语指发表一个声明、描述一种状况。述行语指说出话的同时完成了它所指的行为。文中“我画画”是述愿语，因为说出我画画，并不能完成画画这件事。“我承诺”是述行语，因为说出这句话的同时，完成了“承诺”这件事。

[44]　美国逻辑学家、哲学家，模态逻辑语义学的创始人之一，因果—历史指称论的首倡者之一。

[45]　这个词在英语中还有糊涂的意思。

[46]　经典逻辑假定，每一陈述必定是真或假，真与假就是它的真值。

[47]　美国男演员，也是著名脱口秀《今日秀》主持人，曾出演

电影《奥德赛》《我是传奇》等。

[48]　霍布斯《利维坦》原文的笔误，应该是可怜（poor）。

[49]　美国保守派电台政论节目主持人。

[50]　12世纪法国女学者。皮埃尔·阿伯拉尔，12世纪法国经院哲学家，埃罗伊兹的爱人。两人年轻时私奔，育有一子，后由于家族迫害和教会压力而无法维系婚姻，演绎了一段爱情悲剧。

[51]　爱尔兰作家，幼时移居伦敦，并于牛津大学和剑桥大学修读哲学。

[52]　俄裔美国哲学家、小说家和公共知识分子。

[53]　在英语中，“富有开创性”（Seminal）一词还有“与精液有关”的意思，这里的“卵巢性”是在讽刺大男子主义。

[54]　棒球术语，高飞球被守方接住后，跑垒员才能冲下一个垒包，否则算出局。

[55]　见P159注释［3］。

[56]　塞缪尔·约翰逊的名言：“如果一个人知道自己将要在两星期后被绞死，他的头脑将变得十分清晰。”

[57]　美国路易斯安那州的法国移民后代，讲旧式法语。

[58]　犹太人使用的语言，源于欧洲中部和东部，以德语为基础，借用了希伯来语和若干现代语言的词语。

[59]　美国第三任总统，同时也是《独立宣言》的主要起草人，与华盛顿、本杰明·富兰克林并称为美国开国三杰。

[60] Knock-knock joke，一种英语笑话。以双关语作为笑点，通常以两人对答的形式呈现。



未读 Club

为读者提供有温度、有质量、有趣味的

泛阅读服务



专属社群 独家福利

精品共读 活动特权

手机扫码

加入未读 Club 会员计划

未讀 AD·R

UNREAD

boredom and the interface

[加]马克·金维尔——著
王喆 章僩——译

WISH I WERE HERE

解剖无聊

如果无聊不可避免，
我们该如何面对？



手机依赖症、消费主义、游戏狂、工作狂……
在沉迷和挣扎之间，直面无聊成因，重新发现自我

关心现实的加拿大哲学家
资深意见领袖，新书首度引进

无聊是“忙”和“闲”之外的
第三种状态
而我们对它近乎一无所知



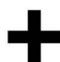
MARK KINGWELL................

boredom and the interface

解剖无聊

如果无聊不可避免，我们该如何面对？





WISH I WERE HERE



MARK KINGWELL





[加]
马克·金维尔
——著

王喆 章倜
——译

天津出版传媒集团
天津人民出版社

版权信息

解剖无聊：如果无聊不可避免，我们该如何面对？

Wish I Were Here

作者：(加) 马克·金维尔（Mark Kingwell）

译者：王喆，章倜

出品方：未读·思想家

出版社：天津人民出版社

目录

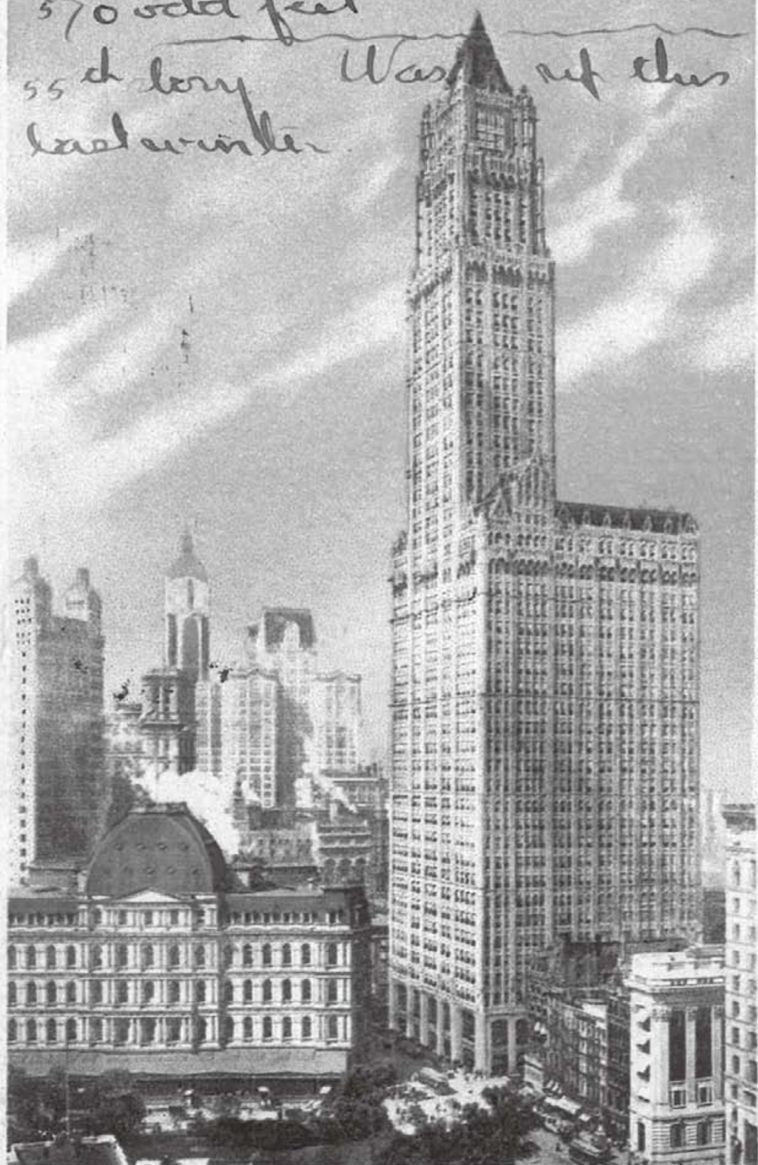
前言
第一部分　无聊的境况
1．多希望我也在这里
2．无聊是哲学的源泉？
3．为什么继续活着
4．停滞不前
5．这一切的意义是什么
6．意识试验台
7．学会等待
8．无聊分类
9．界面
第二部分　理性的虚无
1．孤独
2．注定落空的愿望
3．信念上瘾和理性矫正架
4．理性中的理性
第三部分　自我的危机
1．永恒轮回
2．结构性绝望
3．关于成瘾的无尽循环
4．自我消费
第四部分　我们该如何继续
1．严格的魅力
2．爱
3．死亡
致谢

附注：参考书目
尾注
返回总目录

Copyright © McGill-Queen's University Press 2019
Chinese Simplified translation copyright © 2020 by United Sky (Beijing) New Media Co., Ltd.

无聊并没有那么简单：这是没办法的事。哪怕搓手顿脚、千推万阻，（由工作、文本而起的）无聊一旦袭来，我们依旧无处可逃。一如文本带来的愉悦感完全是间接产物，无聊也绝不可能凭空产生：纯粹的无聊是不存在的——如果我个人觉得东拉西扯的文章很无聊，那是因为我现实中就不喜欢东拉西扯。但要是我喜欢闲谈（假设我带有些许女性特质）的话，结果会是怎样呢？无聊同狂喜相差不远：倘若你从快乐的海岸举目远眺，会发现无聊即是狂喜。

——罗兰·巴特，《文之悦》


© LITTIG & CO.
570 odd feet
55th story
last winter
WOOLWORTH BUILDING, NEW YORK.



前言

适度无聊乃幸福生活之必需。

——伯特兰·罗素，《幸福之路》

1999年，由英国艺术家马丁·帕尔（Martin Parr）出版的一本书竟出奇地畅销，甚至成为人们茶余饭后的必读书。这本书名为《无聊明信片》（*Boring Postcards*），可谓名副其实：全书厚厚一本，共有160张图片，清一色都是帕尔个人收集的英国生活场景，要多无聊有多无聊。[(1)]在这场枯燥乏味的平凡生活的怪诞庆典中，不知名的火车站、砖墙厂房、空无一物的室内空间、汽车旅馆的房间、旅馆的休息室、凄清的邮局、荒凉的高速公路等，全都拥有了一席之地。有些人觉得这本书特别有趣，另一些人则觉得很悲凉。但似乎，没有人觉得无聊——恰与这本书想要表达的主旨相反。

尽管书中的图片毫无疑问都是些乏善可陈的场景和无关紧要的建筑，但确实能够反映日常生活的点点滴滴。对我们很多人来说，这本书令人感到似曾相识，让人深受启发。正如其他现成艺术或是对平凡事物的美学改造一样，该书诠释了阿瑟·丹托（Arthur Danto）口中的“寻常物的嬗变”。通过此书，我们了解到平淡乏味的建筑环境竟如此之多，了解到自身对联系和沟通的渴求竟如此强烈。让我们颇为费解的是：为什么有人会选择停车场或收费公路入口作为明信片的主题？虽然有些场景中能看到人，但多数则是了无人迹的日常光景，仿佛被核弹轰炸过一般。即使他们标榜“民间摄影”这一新颖的概念，以给这些平淡无奇的画面重新定位，凸显其按部就班却又意味深长的憧憬，但展现出的仍是日常生活的单调乏味。帕尔并没有附上什么评注或者理论，只是单纯地让照片自身娓娓道来。

紧接着，帕尔在2000年和2001年依次推出了《无聊明信片美国版》（*Boring Postcards USA*）和《无聊明信片德国版》（*Langweilige Postkarten*）两部姊妹篇，这一系列由此上升到了新的高度。这下，广阔的高速公路、过路收费亭、机场、过境处、高层公寓、空泳池，还有城郊小区，都成了明信片里的无聊场景。这些明信片集，特别是《无聊明信片美国版》，仿佛将纳博科夫笔下《洛丽塔》中的那些公路旅行片段视觉化了。在《洛丽塔》中，亨·亨伯特（Humbert Humbert）不满地数落着霓虹闪烁的路边小餐馆、连锁杂货店、汉堡店、加油站、汽车旅馆，愈加猛烈地抨击了战后美国及其空虚颓废的繁荣景象。帕尔从未如此吹毛求疵。然而，这部明信片集也流露出了欢快中透着悲情的感觉——我在这里好开心，真希望你也在！真的，我多希望你也在这里，因为少了你的陪伴，我是不完整的。

明信片的出现已经有很长一段时间了，但人们最为之疯狂的时期大约在一个世纪以前，当时非常流行在旅行时把彩印的生活场景寄给尚在家中的朋友和家人。在我收藏的纪念品里，我最喜欢的是一张1912年纽约伍尔沃斯大厦（Woolworth Building）的明信片，这张明信片是我几年前在新罕布什尔州（New Hampshire）的一个谷仓中找到的。一条波浪状的钢笔笔迹标出了高耸的建筑物的顶端，“去年冬天在此登顶”的字迹，记录了仍在农场之人的信息。就连早期照片明信片的色调也是这种熟悉的风格——色彩暗淡，像连环画一样印制粗糙。以至于20世纪70年代后的明信片，虽然表面光滑明亮，但画质依然粗糙，看起来颇不协调，甚至有些不对劲。与此同时，在人们寄出数百万张廉价明信片的时候，便宜的便携式摄影设备使得业余爱好者们能够捕捉到真实的图像，适量打印，并在自己的社交圈内分享：这就是工业时代的Instagram（照片墙）。在1905年至1912年，明信片热潮达到顶峰，数百万张明信片被印制并寄出，其中许多明信片和帕尔书里的那些一样无聊。[2]

然而，明信片不仅仅是一张图片。我在书中使用明信片作为文字

的视觉补充也是这个原因。这些明信片讲述了一个寻找自我的故事。明信片是巨大系统的组成元素，所谓巨大系统，即城镇农场系统、邮政印刷系统、旅游业和度假系统、亲朋好友同事的系统等。图像实际上只是在这个集体交流行为的庞大网络中，创造了一个微小的个人信号节点，或者说是载体。当明信片被寄出的时候，背面的留言就显得不那么重要了。事实上，任何逛过周日跳蚤市场的人都会知道，许多明信片上面根本没写留言，只写了个地址。寻求联系，才是寄明信片的真实意图。

这本书正是着眼于我们对联系的追求，以及这个欲望网络中所包含的危险和机会。无聊明信片给了我们几个重要启示。第一个启示，无聊明信片实际上并不无聊。这里有一个动态变化：当我们刚看到那些平淡无奇的图片时，会感到不可思议；随后我们会产生与无聊截然不同的欣赏，或者我们也可以称之为与看到旧的信件所触发的怀旧感大相径庭的感觉；紧接着是出人意料的并存时刻，之前的两个想法同时存在于脑中，形成一种美妙的张力。有趣吗？是的。悲伤吗？也没错。迷人吗？绝对的。因此，无聊明信片从视觉上给了我们一些提示，它说明了无聊如何更普遍地发挥作用，或者更准确地说，我们要如何从哲学上的有趣方式来欣赏无聊。培养这种鉴赏力是这本书的主要目的。

无聊明信片的第二个启示，关于我所说的“界面”（Interface）。由于我们所处的世界是由科技主导的，加之我在讨论中会关注许多技术细节，人们往往会认为界面是计算机时代特有的。不单如此，人们还倾向于将“界面”这一概念局限于特定的平台或程序。然而，正如我接下来要说的，单是计算机界面就不只如此，它还包含了用户、用户体验，甚至是使用特定程序时的触觉元素（如滑动、点击、拇指键入等）。推而广之，界面包含了晚期资本主义生活中颇有影响力的社会、政治、经济等因素，既有我们手中或桌上的各类设备所依存的物质条件和日常苦闷，亦包含了我们在使用这些设备时的心理及精神状

态。

从更宏观的角度来看，“界面”一词恰当地描述了人类世界的许多非技术元素。比方说，建造可供工作、生活的各种场所必不可少的简单建筑元件，如门槛、门栏、窗户、过道等；以及稍复杂的交互、临界和通行的承载物——正如前文提到的帕尔收录的一系列无聊场景中的收费站、候机大厅、停车场、汽车旅馆房间等。在这些空间中，我们困顿地求解着明信片中欲语还休的信号，变得不像是自己。无聊即受困之感，对如此困顿捶胸顿足，分明地感到从今以后都不想再次受困。无聊明信片（至少乍一看感觉很无聊）把无聊的场景刻画成了幸福本身。

本书中较为广泛适用的例子是海德格尔关于身困火车站之无聊的经典论述。放到现在，我们关注的地点可能变成了机场或汽车站。烦闷似乎无休无止，使出浑身解数也不见其消减，哪怕连上免费无线网、逛逛小商铺来排遣都没用。这些消遣让人完全提不起兴趣，因为我们到那里的目的是去往另一个地方。机场尤其如此，我们甚至可以将其称作“新自由主义火车站”。从本质上来说，这块区域什么也不算，简直就是乌托邦，即无事发生且无事可做的非场所（non-location）。努力全然徒劳，沮丧从未远离。机场存在的唯一意义便是让我们离它而去。(3)同理，那些随处可见、供我们歇脚的无名旅店、汽车旅馆也是如此。这些千篇一律的客房常常令人感到压抑，但它们也是界面。尽管这些客房都得到了精心布置，住起来也很舒适，我们却总在惦记着赶往下一个地方。从这些地方寄来的明信片上印着旅馆的照片，附着其上的无聊感，着实令人心酸。

有时候，旅馆中的临时淋浴间反倒长久地留存了下来。阿尔弗雷德·希区柯克执导的电影《惊魂记》中，贝茨汽车旅馆的淋浴间便是这样。旅馆老板诺曼·贝茨[1]不仅敏感，还有恋母情结。(4)卷走银行钱款在逃的玛丽昂·克兰[2]就是在这间淋浴间里被他杀死了。老鹰乐队最火的作品《加州旅馆》中，唱的也是这样一座浮夸的旅馆，那里有加

冰的粉色香槟和有关奔驰的古怪苦恼。住这家旅馆，你想什么时候退房都可以，但是——剧透警告！——你永远也走不掉。社交平台设计的批评者有时会把让用户难以离开网站的设计恰如其分地称作“加州旅馆”效应：这也是我接下来要讨论的一个主要问题。[5]我们深陷于界面，被困在自己设备的牢狱中不能自拔。

有一个极为生动的例子，在托马斯·曼的小说《魔山》中，年轻的工科学生汉斯·卡斯托尔普（Hans Castorp）在旅行时途经一家高级疗养院，打算在那里待上三天，最终却着魔了似的在那里度过了七年。疗养院的清新空气有助于治疗肺结核，可他实际上并没有患肺结核病。在这段飞逝的时光中，卡斯托尔普从未切身感觉到无聊，但其实，他在山顶上的这段时光有着某种模糊而抽象的无聊感，那就是对于这种漫无目的懒散状态的满足。为什么他就不能做点什么呢？托马斯·曼认为，时间本身会根据我们的心情和状态延长或缩短。毕竟，七年算得了什么？卡斯托尔普觉得，在这处偏远的临时住所永远待下去挺好的。但面对同样的外在环境，其他人可能会精神错乱。

而在另外一家和哲学写作领域直接相关的旅店，永久性的离群索居可就危险了。1962年，匈牙利马克思主义哲学家格奥尔格·卢卡奇（György Lukács）用“深渊大酒店”（The Grand Hotel Abyss）的形象，批评了他的理论家同僚们在拥有了终身学术职位后，安逸懒惰。他写道：“包括阿多诺（Adorno）在内的相当一部分德国著名知识分子都居住在‘深渊大酒店’。我对它的描述同时也是我对叔本华的评价：这是‘一个坐落在深渊边缘的美丽酒店，设施齐全，让人尽享舒适，但也充满虚无和荒谬。人们在精美餐食和艺术享受的间隙凝望深渊，心中感到愈加愉悦’。”[6]卢卡奇认为，即使我们试图自欺欺人地表现出自己从事的是缜密严谨的工作，也会在舒适之中迷失自我。相比卢卡奇，可能我对阿多诺倒还能更包容一些，但我的立场是不变的。正如马克思的那句名言：哲学的意义不在于解释世界，而在于改变世界。

下文中我会列举一些例子来解释这类哲学，不过在此之前，有个小小的巧合有必要提一下。托马斯·曼是卢卡奇最爱的作家，他曾在文学批评中为托马斯·曼做了大量的详尽辩护。事实上，这位匈牙利哲学家据说是莱奥·纳夫塔（Leo Naphta）的榜样。莱奥·纳夫塔是一个严肃、简朴的“犹太-耶稣-马克思主义”学者，他主宰着卡斯托尔普的心智世界，与推崇享乐主义的人文主义者路易吉·塞滕布里尼（Luigi Settembrini）进行过无休止的争论。（纳夫塔后来死于和这位意大利人的决斗。）

最后，我谈一谈情绪。在我看来，所有的书都是在传达情绪，书的内容不断推进，情绪也会随之改变。海德格尔提醒我们，情绪不是简单的心理状态或情感。情绪表达的是我们在这个世界上如何发现自己，即我们的生活过得如何。[7]情绪是影响人类世界状态的基本因素。我总是有这样或那样的情绪。情绪能够影响并反映我们对这个世界的认知，以及我们如何自处、如何与世界相处。情绪对于人类的生存，对于理解我们的存在和前景都是不可或缺的。因此，在后文中，我将持续更新本书四个章节中每部分主导情绪的状态。我不确定这些更新对读者能否有所启发，但我写出来是为了与读者分享创作一本书时可能所处的某种状态，而这种状态的重要性往往被否认或掩盖，尤其是在学术写作中。毕竟，书是人写的。至少，绝大部分书是人写的……

第一部分　无聊的境况





Cleveland Greyhound Terminal

朋友们，我们可不能说生活是无聊的。

——约翰·贝里曼，《梦歌·第14首》（Dream Song 14）

然而，在哲学中尚未听闻有哪一个深奥难解的问题不是隐藏在平淡无奇的琐事背后的。

——海德格尔，《形而上学的基本概念》

1．多希望我也在这里

无聊是人类最寻常的体验之一，却似乎总是让人捉摸不透。我们都知道无聊是什么感觉，但无聊状态的诱因、构成及后果，就远没有那么显而易见了。无聊是休闲放松的产物吗？若是如此，难道真如某些评论家所说，在叔本华的时代之前，没有无聊这种东西？或许，中世纪的“accidie”一词所描述的略带罪恶感又什么都不想做的长期绝望状态，才是无聊真正的前身？无聊所牵绊的究竟是什么？是欲望还是个人处境，抑或两者兼而有之？比方说，当我眼巴巴看着塞满食物的冰箱，却抱怨没什么可吃的，或者当我浏览了上百个有线电视频道却觉得没什么可看的时候，背后究竟是什么在作祟？

因此，对于无聊这类状态，有诸多充满智慧的论述也就不足为奇了。其中既有著名的哲学微传统，亦有探讨无聊的“创造性”潜能的心理学著作。前者至少可追溯到叔本华和克尔凯郭尔时期，其后经由海德格尔流传至阿多诺；后者则在近期颇为流行。(1)同样，在当代关于技术和文化的论述中，人们常常表现出对无聊所具有的危险的担忧：如何以不同手段对其进行识别并处理？为什么人们认定有必要这样做？

在此前所有的无聊模式中，虽然最终的结果有好有坏，但我们所探究的无聊本身都是稳定的，是可以体验的。也就是说，无论我们是追求无聊、畏惧无聊、驯服无聊，还是咒骂无聊，无聊所暗含的种种主题的哲学地位大多模糊不明，原因在于，我们已经预先假设自己对其了然于胸了。然而，即便在前文所说的这些论述中，或者说尤其是在海德格尔的作品和精神分析的文献里，我们也能感知到事实并非如此：无聊与其说是某个特定情境的特征，不如说是某个人面对该情境时的状态，或仅仅是其意识到自己身处该情境时的状态。

无聊如何帮助我们解读破碎的或协调的主体性及其与幸福的关系？一个世纪前，现代派诗人和艺术家们曾致力于阐述20世纪人类的分裂自我，即新的社会环境及政治背景是如何将原本协调的个体自我撕裂，致使其支离破碎，却又苟延残喘，不至于走向毁灭的。如今，这种挑战又以新的形式逼近，因为我们的自我已成为刻意散布的数据碎片——推特（Twitter）和Instagram上的帖子、购物偏好、文本输入习惯，抓取这些信息的算法似乎比我们本人更了解我们自己。在这种情况下，哪里能指望保持自我的完整性和稳定性？但是，就目前来看，这跟无聊有什么关系吗？我们可以把对无聊这一状态的论述更细致地分门别类，以此来充实答案；或许这里我应该用“这类状态”，因为显而易见，由于批评或（偶尔）用于赞美无聊的理论框架的不同，当下的体验也可能大相径庭。我们必须一如既往地意识到，概念框架，尤其是方法论框架之所以存在，正是为了导出符合其设计目的的那种结果。

但我们所有人，至少是生活在富裕地区、面临更多诱惑的人，都意识到了这个问题。我坐在屏幕前，电视里正在播放网飞（Netflix）的节目，而每隔几分钟我就会听到新邮件的提示音，于是我暂停视频去查收邮件。有时候刚好赶上的话，我会在旁边的电视上看场静音的棒球赛，因为桌上的手机不知疲倦地给我推送朋友们的各种日常琐事的语音留言信息，而其中一些我会回复。我还会在另一个界面上打开

网页浏览器窗口，这样一来，如果我想要核实一些事情，就不用折腾我日益衰退的记忆力，还可以在亚马逊网站订购一本几乎被我遗忘的书；或者突然来了兴致，就漫无目的地浏览一连串与我现在所谓的生活关联甚微又转瞬即忘的网页。我没法安心投入任何一件事，更不用说从这些屏幕前抽身离开，回到现实世界。我忧心忡忡、烦躁不安、兴奋过度。由于将精力投入在各种事情上，我正在自我透支。我成了一具僵尸、一只幽灵，被巨大的科技与资本的牢笼束缚，并据称是为了我的舒适和愉悦。可是啊，可是……在这里，我无法找到自我。

为避免麻烦，我得提醒一下，在后文的讨论中会包含很多带有个人主观色彩的内容。尽管时不时会遭遇媒体轰炸，但实际上，我应该算是个新卢德主义者[3]。我从不使用脸书（Facebook）、推特或Instagram。我确实有一个推特账号，但从没发过推文。我也不发短信，就像抄写员巴特比[4]说的，我不乐意。我有一部技术含量极低的翻盖手机，只有“60后”才会觉得它“智能”（smart），不过我觉得，从时尚杂志的角度理解这个词倒也说得通。[5]甚至我的父母上网的时间都比我久。我意识到，这并非大多数人已经拥有或想要拥有的生活方式。但这正是当下争论的重点。当然，我微不足道的抵制并非什么特别的美德，不过是21世纪的中年焦虑或学术怪癖的某种表现罢了。身处一个奢侈品普遍泛滥的经济社会，新卢德主义的生活方式反而成了一种反向的奢侈品。

无聊，尤其是被我贴上“新自由主义”标签的那种无聊，其所依赖的力量源于注意力经济的大行其道，而我们大多数人都对其趋之若鹜。社交媒体及其他线上机构利用铺天盖地的娱乐内容和连接、通信服务获取我们的关注。网站的评价来自点击率或用户粘性，与此同时，那些贡献关注度的用户则为自己拥有的赞、转发、大量的好友和粉丝而沾沾自喜。以上种种，我们都是在贯行注意力经济。在后文中我将论述，这种怪异的经济现象让我们蚕食自己，并以欲求和关注度为原料制成商品，免费出让。这种现象的根源并不在于某个平台或媒

介，而在于界面：一种让个性、渴望、科技和结构性利益相融合的一系列复杂且常常不易察觉的关系。并非所有界面都连接着屏幕，但其必然连接着自我及自我的欲望。我们在注意力经济中的自我商品化行为，让我们不知不觉间成了资本的劳工，同时不断为无聊所累，往往更沉迷于那些信誓旦旦可以缓解痛苦，实则只能重蹈覆辙的手段。我们坐在这里，遮蔽自我，被由我们自己的注意力异化而成的产物从内到外蚕食一空。

以上诸种对界面和新自由主义无聊的批判并非常规的文化批判解读。我认为，由于界面所具有的某些隐性特征，我们有必要对其进行批判性审视。尽管如此，注意力经济有一项最显著的特征，即它关乎意识形态，同时却毫不遮掩。通过利用我们看、说、打字的欲望，社交媒体及网络巨头光明正大地收集我们的数据。只有暗中出售数据才可能令人瞠目，比方说，脸书和剑桥分析公司（Cambridge Analytica）的数据泄露事件。即便如此，由于参议院听证会那“太大而不能倒闭”的逻辑，加上老一辈们对互联网的一无所知，造就了如今的经济形势。[(2)]毕竟，对于那些接受过基础经济学课程的人来说，一家价值数十亿美元的企业，在不向用户收取任何费用的情况下仍能维持正常运营，实在不可思议。实际上，这是因为，这笔用户费并非以现金形式支付，而是以每位用户的时间、精力和自我为代价支付的。我们觉得这些界面是供自己使用的工具，而实际上，我们正被这些工具使用。在这里，无聊是症状，而不是疾病本身。下面这个隐喻虽有缺陷，但比较实用：精神不安如同病毒处于潜伏期，无聊相当于病症的显现阶段，与界面的黏合则代表感染阶段。或者换个方式，以神话故事来打比方，我们也可以说，无聊归根结底是我们希冀驱走的恶魔、有待抚平的痛楚。然而，我们通常寻求的缓解方法，无非是任由自我冲突的灵魂释放内心的荒芜。

新经济催生新型员工、新型商品及新型的不公正现象。注意力经济的社会成本记录如下：亚马逊产品的打包等体力活动有所增加，而

这类工作最终将被自动化、机器人和无人机系统地淘汰；毫无安全保障与基础设施的短期工作和服务工作占多数；因缺乏活动和沉迷屏幕的生活而付出的代价（肥胖症、文盲问题等）虽然目前未成气候，但仍不可小觑。然而，其核心成本或许没有这样显而易见。在后文中，我将更多地谈论工作与幸福之间不断变化的关系；而现在，能注意到无聊不仅仅是想象力贫乏的青少年或想象力过盛的哲学家的专属就够了。当我们成为自己的消费品时，工作的概念已截然不同。在过去，人们认为工作具有类似殖民的力量，它的触角会延伸到对时间的占据和支配，导致工作时间和非工作时间根本不存在明确的界限。然而，我们目前的状况更糟。界面利用无聊，把我们每个人都变成了无薪员工，替那些看似免费实则依赖广告公司生存的平台卖力。我们应该记住，世上没有免费的交易。在这种交易中，你付出的是自己的个性、自由及幸福。

2．无聊是哲学的源泉？

据我的某位同事说（我还没有去亲自证实），他曾在柏林地铁上看到一幅海报，海报上那位年轻人一脸呆滞，如实地展现了他的脑海里一片空白。海报上有一行配文，可能有点讽刺，“Die Langeweile ist der Ursprung des Philosophierens”（无聊是哲学的源泉）。

当然，“Langeweile”在德语中有着悠久的传统，用于表示一种具有特殊意义的无聊状态；换言之，不仅是因特定的经历或人而无精打采，而是陷入了一种我们完全可以称为“存在主义”的无聊状态。但是，无聊这种存在状态究竟与何者有真正的联结，它究竟是哲学反思的起源，还是现象学中为揭示意识本身的结构而设定的自然态度的框架，答案仍是未知。“起源”的另一种解释是把深度无聊假定为反思的必要条件。这里的反思不仅是与意识相伴而生的负担和天赋，还与生命意义的问题相关。当我们感到极度无聊时，我们是否特别容易受到

思想、生命和死亡等重大“哲学”问题的影响呢？

如果一个人提出了这样的主张，那么他不仅要捍卫无聊作为一种哲学诱导体验的地位，而且要将它与其他同样可能是哲学起源的备选项做比较。传统意义上，这些备选项包括：“惊奇”（wonder）——古希腊的惊奇（thaumazein）概念曾出现在柏拉图的对话录中，尤其是《泰阿泰德篇》和《美诺篇》(3)；更直接地对抗死亡的前景——正如西塞罗带有苏格拉底色彩的主张，“进行哲学思考就是在学习如何死亡”。无聊能与这些显然更受认可的权威哲学观点起源论一较高下吗？如果答案是肯定的，那么到底是哪种无聊在起作用？它与我们所说的“日常”无聊或非哲学性无聊有什么不同吗？如果有，差异是什么？另外，我们是应该积极地找寻那些可引发哲学思考的无聊，还是等待着与它们不期而遇呢？是否存在特定的反思机制，能够将无聊转化为更积极、更明确的哲学思考方式？

但是稍等，如果引发哲学反思的无聊与更常见的哲学引发因素实际上相互盘绕或无法分割呢？柏拉图曾听苏格拉底讲述早期古希腊哲学米利都学派代表人物泰勒斯的故事。泰勒斯是天赋异禀的天文学家和自然哲学家，曾因走路时凝视满天星斗而掉进了坑里。他是否因为周围世俗生活的单调乏味而抬头仰望？泰勒斯发现，尘世间有许多事物令他着迷，但最使他为之倾倒的是遥远的星辰之谜和那种对宇宙中人类之渺小的亲切感，即康德崇高理论的早期前身。个体重要性突然减小的那种感觉并不是无聊，但与之相像，就如同我们会看到，拖延和上瘾其实是同源的心理状态。意义从情境中流失，为浩瀚的真实所掩盖。我们缩成了一个小点，日常的思考都被尽数抹去，更不用说“我走在哪里”这类寻常的烦恼。人们通常认为，惊奇使人振奋，而无聊则让人萎靡，但或许，两者比我们通常所想象的更为相似。

在《柏拉图全集》中，其他篇章所论证的“学习死亡”（learning-unto-death）的观点对此有所证实。这种真正的智慧认为，我们身肩的死亡不是一种沉重的负担，而是一项勇敢的使命。苏格拉底这种明

显的死亡崇拜倾向思想的乐观版本，是斯多葛派对必将发生之事的接纳，是面对残酷却合理的结果的洒脱，即死亡正如出生之前一样，只是一种非存在的状态。维特根斯坦认为："死亡不是生活里的事件；人是没有经历过死亡的。如果我们认为，永恒不是时间的无限延续，而是无时间性，那么此刻活着的人，也就永恒地活着。"(4)所谓的"学习"，并不是通常意义上的学习"死亡是什么"，而在于学习"如何面对"，即学会从正确的角度看待死亡。维特根斯坦如此强调现世，恰恰反映了其与无聊的共通之处，尽管这大概并非他所愿。我们也许会将"永恒"臆想为"时间的无限延续"——先假设这是一件好事——但无聊告诉我们，这种想法在日常生活中太常见了。毕竟，没有什么比感觉时间似乎会像连绵不绝的旷野一般一直延伸下去更无聊的了：这不是诗人威廉·布莱克口中"一小时里存永恒"的那种对于永恒当下的神性超越，而是一连串令人痛苦的人生低谷，让你一眼望不到头，不给你任何喘息或获救的机会。我的朋友们，这将教会你如何赴死并且着手实施这非事件的死亡，以至于令人反感的、代表着毁灭的死亡，或许变得颇有吸引力了。这就是无聊带来的绝望，它必将让一个人陷入对近在眼前的空虚生活的反思，反思那些支撑我们活下去的惯常理由是多么不堪一击。

尽管如此，将无聊标示为哲学的兴趣，然后像以前那样继续世俗生活，这是很轻率的。这还需要进一步的研究，希望我后续的论述能有所建树。我们必须重视"无聊是哲学的源泉"这一观点，但也要对这种鼓励哲学意义上的无聊的基本主张，适度地保留一些怀疑态度。换言之，当那种往往恼人的甚至是极为煎熬的日常无聊状态向（被推定为有价值的）主动的哲学反思状态过渡时，我们必须尝试着对任何可能包含这种转变的现象学进行重构。这种转变表明：如果哲学思想确实值得培养，那么在人类日常意识的范围内，无聊具有特殊的、至今被低估的地位。

但我们的研究必须慎重。或许在深思熟虑之后，我们称为"反

思”的思想状态实际上毫无意义。这种探究思考状态的思考最终或许会揭示一种新的可能：无聊并不能触发深刻的洞见，哪怕它偶尔为之；它更像是一种远程预警系统，防止过度自我关注的意识发生危险。即使哲学试图去明确无聊在与欲望并置时的特殊地位，各种问题也会让时间（以及这一过程中最困难的部分：相关的哲学样态和哲学论述）沦为单调乏味的过程。别具一格的是，哲学的开端也是其归宿。这就是我提出的“哲学式无聊的恶性循环”。

无人能从这一循环中幸免，但是我认为，我们可以或多或少地通过创造性的快乐方式，去应对这个永恒的、不断更新的意识循环。

3．为什么继续活着

精神分析学家亚当·菲利普斯（Adam Phillips）在他最优秀的一篇论文的开头这样写道：“在繁杂的记忆中，每个成年人都还记得童年那些百无聊赖的时刻，每一个孩子的生活都不时穿插着一个又一个无聊的阶段：身处悬而未决的状态中，事情虽开始了，却没有任何进展，到处弥漫着不安的情绪，同时还夹杂着极为荒谬、矛盾的渴望——对于欲望的渴望。”[(5)]“对于欲望的渴望”（the wish for a desire）是以异曲同工的方式致敬托尔斯泰对于无聊的双重定义——“对欲望的欲求”（the desire for desires）。这种扭曲的状态不仅限于儿童，尽管看似荒谬、矛盾，却事实上随处可见，亟待解决。欲望用其停滞来对抗自身，这是无聊的开始，而非终结。因此，从欲望的角度来理解无聊，是研究无聊可以引发哲学反思的特殊能力的第一条线索，但其实，还有进一步的线索和更复杂的解决方案来解读意识之谜。

叔本华是研究无聊的鼻祖，是西方传统中第一个认真研究这一状态的哲学家。他意识到，无聊在未来会变得越来越常见。在某种程度

上是因为，生活的物质条件为其提供了土壤：新兴资产阶级成了其中重要的组成部分，对他们来说，生活必需品已有了可靠的保障。于是，“想要什么”和“要做什么”的问题已经无法直截了当甚至不假思索地回答出来了。如前文所述，中世纪的哲学家和神学家们曾仔细剖析了“accidie”或萎靡不振这类情绪上与无聊颇有共同之处的恶习。这种晦暗的状态同样存在于希腊和基督教的道德行为观念中，但他们并不认为这是一个人对其社会和文化处境做出的完全合理的反应，是一种情感和存在状态，而是认为这是一种精神的衰竭，因为它会妨碍人们履行义务的决心。

20世纪中期，埃里希·弗洛姆[6]注意到，人类与其他生物不同的地方不在于直立的站姿、对工具的使用抑或是笑的能力，准确来说，不同在于人类是唯一能够质疑自己的意图的生命形式，这是幸运也是不幸。弗洛姆在《为自己的人》一书中这样写道：“人类是唯一一种将自身存在视为问题的动物，而且这个问题他必须解决、无从规避。”这呼应了早期存在主义的洞见，直面了他所认为的“生产力瘫痪”（paralysis of our productive powers）。这种“生产力瘫痪”源自无聊的经历，是这个问题不可避免的一部分。(6)弗洛姆认为，无聊是人每天都要经历的遭遇。他写道：“我深以为无聊是最恐怖的折磨之一……在我看来，人若久困无聊，便是身处地狱。”(7)

这一切都在叔本华开创性的研究中有所预示，他先于后人一个多世纪预测了弗洛姆所代表的那种对舒适的工业化社会存在的剖析。叔本华在《作为意志和表象的世界》一书中说：“人生如同钟摆，在痛苦与无聊之间来回摆动，而这两者实际上也是它最终的组成部分。”无聊“绝不是一种可以轻视的罪恶：它最终刻画了绝望真正的面容”。(8)一旦一个无聊的人开始阅读，他就会经历某种精神上的冲突，一种“停滞”。为了从痛苦中寻求解脱，人们转而去寻求刺激。然而，由于没有特别想要去支持或主动反对其他任何一方的欲望，人们又陷入了一场无望的自我斗争：徒有决心无处施展，空有能量却无原

料。无聊，从最简单的意义上说，是一种自我矛盾的欲望形式，会导致人们无法做出任何带有目的性的或快乐的行为。无聊所传递出的炼狱般的感觉和真正的绝望，在很大程度上是平淡乏味的环境造成的。为什么我就是不能想要些什么呢？为什么我就是不能做些什么呢？

我们可能都非常熟悉这种经历：面对书架上各种各样的书，却没什么想看的；身在长途汽车旅行中，却陷入了一种静止的状态，没有任何东西能让我们把目光从窗外连绵不绝的景色中移开；在排队的人群中，在医生办公室或候机室的等待中，消耗时光；吃完一顿孤独的晚餐后，度过无所事事、闷闷不乐的漫漫长夜。无聊有时如同经历一种时间的深渊，是一种对时间流逝的敏锐意识；它是单纯的持续时间的存在性变体，能够将这种稀松平常的经历深化为一种仿若永无休止的徒劳等待，而这种等待弥漫于大脑之中并且主导着意识。[9]正如我们所看到的，在某些方面，无聊具有成瘾的特征，特别是在社会条件的积极滋养中，这些条件可以从持续发作的无聊和刺激中获取利益。危险之处在于，这样的无聊经历会降低主体的抵抗力，增加存在的风险。与古典作家描述的平静、绝望的时刻迥然不同，我们可能会认为成瘾的人过得很舒服：即使他无力解决，至少他知道自己的问题是什么！

我现在把这些和欲望及时间性有关的线索分开，因为无聊的经历，特别是在探讨其触发哲学思考的能力时，既不简单也不统一。无聊确实提供了一个进行深刻自我反思的机会，更广泛地说，也为哲学研究提供了机会。在这里，“反讽”有充足的发挥空间，这可能是体验哲学式的无聊所必不可少的能力。克尔凯郭尔在《非此即彼》一书中，以A的口吻说道：“有经验的人认为，以原则作为出发点是非常明智的。我赞同这一点，而我作为出发点的原则是：所有人都是无聊的。”[10]书中接着提出了一个全球性的无聊理论，与叔本华十五年前的哀叹遥相呼应：

> 世界正在倒退，邪恶越发猖獗，那么这些又有何奇怪的呢？

> 毕竟无聊势头正盛，而无聊正是一切罪恶的根源。这一点可以追溯至世界的起源。众神很无聊，所以他们创造了人类；亚当孤身一人觉得无聊，所以夏娃诞生了。自此，无聊来到世上，并且随着人口增长，成比例地递增。先是亚当一个人无聊，然后是亚当和夏娃一起无聊，接着亚当和夏娃、该隐和亚伯一家人都无聊，再然后人口增加，人们陷入了集体无聊。(11)

很少有人能够将形而上学如此生动全面地呈现出来。

A所说的话进一步表明，鉴于这种状况无法摆脱，那么最好的应对策略就是克尔凯郭尔著名的“轮作”（crop rotation）概念——随意地做出决定，以戏弄敏感的人“为乐”，以及其他类似的消遣。A在这里犯了双重错误。

其一，他没有认识到，虽然确实有无聊的人，但是无聊的定义或许也因人而异。可能每个人都在某个时刻被母亲训诫过：只有精神穷困或懒散怠惰的人才会经常感到无聊。这里化用贝里曼诗歌的核心内涵作为警句：承认自己感到无聊是一种自我控诉，即自己本身很无聊。事实虽并非如此，但它包含了一种深刻的见解：有时真正的问题在于自身，而非外物。

其二，更严重的是，针对这种觉得所有人都很无聊的状态，A提议用随机的或反复无常的欲望来代替他们实际缺失的欲望或兴趣。我认为，将无聊描述为“本质上十分可怕”，犯了根本性错误：这就等同于认为，对缺乏具体欲望的停滞状态的解决办法，就是找到某种欲望，或者说随便什么欲望，来填补最表面的空白。但是，这样被发掘或炮制出来的欲望将不可避免地带有武断或虚假的一面，带有它试图掩盖的绝望的污点。此外，这种伪造的欲望往往无法真正满足欲望和行为有意义的背景要求，因此也无法带来心灵和谐的快乐。相反，正如经验所示，无聊的躁动只会通过其他方式继续；我们在各种欲望中辗转，却无法满足于其中任何一个，总是欲求不满。无聊不是那么容

易被打败的。

在克尔凯郭尔的《非此即彼》一书中，法官威廉（Judge William）对A的回答，正是对过于简单的无聊反对论的一种抨击。他指出，只有具体的道德行动才足以克服无聊的停滞状态。在某种程度上，这是克尔凯郭尔长期以来对黑格尔派辩证唯心主义的反感造成的。这意味着，所有精神或思维中的冲突状态都会被分解成新的无效的综合体。但出于同样的原因，这也是克尔凯郭尔反讽概念的一个特征。事实上，我们在他早期的一部作品中发现了一个关于无聊的复杂见解，也就是以他本人名义（而不是用他的各种化名之一）发表的作品《论反讽概念》。在文中，我们发现了这样一个有力的论断：“无聊是反讽家唯一贯穿始终的特性。是的，无聊是一种永恒的空虚，一种没有享受的幸福，一种浮于表面的深奥，一种饥饿的饱腹感。”(12)这或许会被视为《非此即彼》中那篇“万恶之源”论述的前身，但我更喜欢以一种积极正面的方式来阅读它。反讽家们冒着无聊的风险，但我们可以说，这是一种积极的无聊、一种激进的反讽。不同于纯粹的消极反讽所带来的空虚、无聊，这可能会带来行动。(13)

生活下去的任务真的是所有任务中最艰巨的吗？何苦呢？请注意，幸福感太少或太多都有可能导致这种绝望感。如果生活是一个乌托邦，在那里，“烤熟的鸽子飞来飞去……人们会因无聊而死或者上吊自杀”(14)——叔本华写这个主题时，援引了《安乐乡》（*Land of Cockaigne*）里的一个标准景象。反讽家的回答是，我们实际上已经身处“安乐乡”，在那里，几乎所有的欲望都能得到满足，欲望也因此在不安的虚无中与流逝的时间相纠缠。有趣的问题不在于这种世俗的绝望状态是否会导致一场哈姆雷特口中的可悲结局——试图以自我毁灭的方式来终结欲望和时间。

更有趣的是一种明显不合常理的事实：更多人不会结束自己的生命，而是会继续忍受无聊，即便它会破坏一种连贯的自我意识以及自我与世界的重要联系。毫无疑问这是一种线索——虽然是一个黑暗且

相当令人生畏的线索——它证明，相较于我们自己的恐惧，无聊更加意味深长。哲学在此诞生，因为日常欲望的深渊体验恰恰是在这里直面意义问题。

4．停滞不前

在众多承袭这一思想的哲学家中，海德格尔是最为杰出的一位，即哲学是从无聊中发生，以焦虑的形式呈现的。该讨论的核心出现在他1929年至1930年的讲座中，后来讲稿被整理出版——《形而上学的基本概念：世界、有限性、孤独性》。[(15)]在海德格尔创作《存在与时间》之后、战后晚期作品之前，该系列讲座之所以能够闻名于世，是因为其中广泛地记录了他关于最深刻的哲学问题的微妙思想。其中一个关键章节有至少数百页都在写无聊。

在这一大段着实会偶尔略显无聊的讨论中，海德格尔列举了三种无聊形式，指出了看似日常的体验所致的不断加剧的紧迫感。简要来说，我们可将他口中三种形式的无聊概括如下：第一，延长等待下的无聊，即时间在我们面前延伸的感觉，由某种经历或世界的特征引起；第二，普遍的、略显意外的无聊，通常是后知后觉的，它与世界某一具体特征无关，而与时间跨度有关；第三，所谓根本上的无聊，即涵盖了“此在”对于自我存在的认知全过程的体验式无聊。

探究前两种无聊形式所选用的具体事例是海德格尔这个讲稿中最为生动的。他用日常生活中的场景来讨论等待的无聊（此处原文使用的当然是“Langeweile”一词），具体如下：某人误了火车或弄错了火车时间而不得不等候搭乘后续班次。事实上，我们可以说即使（或尤其是）开走的是末班车，在火车站专门指定的候车室里，我们除了等待别无他法，而这种等待体验是一种特殊的负担。“如何摆脱我们自己所谓的‘时间被拉伸，变得漫长（lang[7]）’的那种无聊

（Langeweile）？”[16]这个设问包含了巨大的日常绝望，因为我们根本无从逃脱。这种无聊是绝对无法避免的。海德格尔说：“这种‘深度无聊’是‘基本情绪’。由于无聊之下时间变得漫长，我们打发时间以掌控自己的时间。我们觉得时间变得漫长。那么，时间应该是短暂的吗？我们每个人不都希望自己的时间可以长长久久吗？可每当我们真的感到时间漫长时，却会通过打发时间来遏制这种感觉！”[17]

这一有关时间长短的悖论揭示了无聊的重要性所在。我们感到厌倦，意味着我们对世界的体验感到不安。我们在时间里停滞不前，或许还会徒劳地责怪火车站，责怪那不近人情的列车时刻表让我们沦落至此。不论旅途多么短暂或目的地多么名不见经传，迫切要启程的欲望折磨得我们痛苦不安。海德格尔说道：“深度无聊——一种乡愁，而乡愁——有人说过，哲思也可以被推定为一种乡愁。无聊——哲思的基本情绪。无聊，到底是什么？”[18]现在，这个问题本身展现出某种绝望感：无聊究竟是什么？正如海德格尔很快提出的，这“几乎显然”与时间有关。而这种关系反过来揭示了三重性问题：世界、有限性、孤独性。为了看清这个问题，我们不仅需要抵制将无聊赶走的念头（也可谓诱惑），而且要避免将无聊和我们设想的无聊起因画上等号，这一点更是难上加难。这正是海德格尔区分“厌倦”（boredom）和“乏味”（boringness）的关键本质所在。

我们可以把任何事物假定为无聊的起因，这也属于无聊在意识层面持续产生的影响。无聊的是火车站本身，还是戏剧、晚餐的同伴、政治演说？这个错误的认知会让人错失机会。借用与海德格尔的存在主义现象学论述略微脱节，但在此处颇为贴切的话来说：试问“我感到厌倦”这句话的言外之意是什么？一方面，这是一种自我反省式的怨言，即当下我正经历无聊。而另一方面，这听起来是在含蓄地要求停止无聊，要求设想中无聊的起因（甚至可能是当下的对话者或同伴）别再无聊下去了。

当所有事物都可能被（也许是错误地）视为某人无聊的起因时，

这种要求是否还能保持一致呢？依循斯坦利·卡维尔（Stanley Cavell）提出的道歉的生效机制的理念，我们不妨将其称为“过渡性”无聊。即是说，有些无聊依赖于无聊事物与无聊感知者之间的复杂关系，而无聊的体验不仅仅是一种孤立的心理状态，它是这种关系结构的一部分。摘自金斯利·艾米斯（Kingsley Amis，他本人就是一位研究无聊的现象学家，可能不太专业，却十分专注）小说的一例如下：“格雷厄姆（Graham）极其严肃地说：‘因为我觉得她很无趣，我妻子时常责备我。她似乎从未想过这可能是因为她自己本身就令人厌倦。’他挪动了一下，面对着帕特里克（Patrick）接着说，‘在她看来，她令人厌倦是我一手造成的。’”(19)我们旨在对格雷厄姆的诉苦表示同情，也就是说，我是支持以下观点的：第一，无聊是有客观标准的；第二，他的配偶因为自身的无聊而客观上违反了这些标准。过渡性无聊的意味则要复杂得多：无聊至少是二元的，它是无聊之人碰上让他感到无聊的事物后的产物。中间环节通常是最重要的，但对它的研究却是最少的。换句话说，人们究竟为什么认为某些事（可能是任何事、任何人的体验）是无聊的呢？

二元结构的轮廓随着文化甚至语言的改变而改变。爱德华·圣奥宾（Edward St Aubyn）的小说《别在意》（*Never Mind*）中的某个人物说过，英国上层阶级尤为无聊的原因在于，他们不想被人认为自己很无聊，他们“对成为‘一个讨厌鬼’极度恐惧，于是以各种无聊的方式孜孜不倦地勉强逃避这种命运”。(20)另一个人物则说：“只有英语中存在某人是个‘讨厌鬼’这种说法，例如成为律师或糕点师，把无聊延伸到某种职业上去，而在其他语言中，某人只是无聊而已，是一种暂时的状态。”前者回应道：“人们针对的是‘ennui’。”然而，第三个人物（一个受够了英国人的种种自嘲的美国人）反驳道：“当然……‘ennui’一词不仅仅是我们的老朋友——‘无聊’的法语，还是多金又傲慢的无聊，是‘万事皆无趣’，因此显得我极其有趣。”(21)

的确，无论英语名词多么变幻莫测，都没法翻译出这个法语单词

所描述的无聊形式，这自然有它的原因。说到这里，人们不禁想到那些在普鲁斯特和于斯曼的小说中出现的一系列精致讲究而无聊的唯美主义者。后来，奥斯卡·王尔德和哈罗德·阿克顿对这种人物也颇为追捧，但伊夫林·沃通过塑造安东尼·布兰奇（Anthony Blanche）[8]这一人物，表达了轻微嘲讽。安东尼·布兰奇这个结巴的花花公子慵懒地通过扩音器向一群呆头呆脑的大学生吟诵T. S. 艾略特《荒原》中的片段，寻思着能在大学校园的喷泉边认识几位肌……肌……肌肉发达、在运动场上活力四射的男……男……男生。查尔斯·赖德（Charles Ryder）是这个关于宗教信仰与酗酒的古怪故事的第一人称叙述者。他起初认为，布兰奇摆出一副拖腔拉调的悲世悯己优越感挺有趣的，但最终还是变得反感。

或许这种“高级”无聊的英式（或者说比英式更英式的）表现，其实说到底仅仅是无聊而已？或者更糟，这可能是一种圈套，在对话中通过滔滔不绝的谈话和自我陶醉来吸引对方，使他难以脱身。专注于自我的人无论多么博学多才，都会像醉汉一样——一切都围着他们转。正如金斯利·艾米斯的儿子马丁·艾米斯在他一部截然不同的小说《夜车》里所写的那样，坐在酒吧凳子上喝得烂醉的哲学家最令人头疼。故事的叙述者是一名正在旅店酒吧蹲守嫌疑犯的女警探。“此刻他兴致高涨，对着女招待污言秽语、讥讽嘲笑，”她说道，“紧接着他又来叨扰对这一切视而不见的酒保：问这孩子的感情经历，问他的‘非凡成就’，就像一个站在船头的女人。天哪，醉汉简直太讨人厌了！酒保太了解这种讨厌的家伙和无聊的感觉了。毕竟这是他们的工作，逃也逃不掉。”(22)

或许我们会注意到，这则故事的主题恰恰就是那种存在主义的绝望，对幸福之人极具威胁，悲伤之人却能幸免。一桩无法解释的死亡事件，看似是自杀，驱使着叙述者进入上文中监视着嫌疑人的场景。叙述者监视下的家伙，是个住在二流度假酒店里的醉醺醺的浪荡子，像病毒、恶臭一般四处散发自己的无聊气息，美丽与智慧并存的受害

者珍妮弗·罗克韦尔（Jennifer Rockwell）绝不会是一个抵挡不住他那种虚无缥缈的诱惑的人。不，她选择自杀是出于更形而上的原因，即对自己太过完美的生活感到别无所求——美丽的外表、聪明的头脑、成功的事业、与英俊的哲学家男友的幸福爱情生活，一切都很完美。珍妮弗的父亲是警察局局长，他对女儿的死感到十分痛苦，派遣前凶杀案女警探迈克·霍利亨（Mike Houlihan）去找出凶手。然而，找到的只有珍妮弗自身的“ennui”与空虚。

迈克是个正在戒酒的酒鬼，她对自杀再了解不过了。关于自杀的数据她了然于胸——因为模仿他人而自杀的，因为近距离接触而自杀的，因为职业易感性而自杀的，因为使用抑制剂而自杀的，这当中，她最了解的可能是镇静剂的影响了。她坦言，酗酒是一种“分期付款式的自杀”——这一描述早期也曾用于菲茨杰拉德等人。珍妮弗的死并非药物依赖造成的“分期付款”式的死亡，但她的自杀动机在常规的心理学文献中也无处可寻。换句话说，如果这种无聊正是一种分期计划的谋杀呢？如果我们那细若游丝的生活纽带，哪怕是幸福生活的纽带，被这种在浩大的宇宙中无足轻重的感觉压垮，又将如何呢？如此看来，要想结束这种平凡生活带来的折磨，遏制对肉眼凡夫的惩罚，唯有自杀这一条路了。是的，如果这套死亡逻辑既能说服那些看似幸福美满的人，也能使那些在生活中受侵害、受压迫的人信服呢？人真的会无聊至死吗？迈克·霍利亨梳理了珍妮弗这种虚无主义式自杀的头绪，发现了一连串伪造的线索、借口和荒唐可笑的事——珍妮弗留下这些谎言，是为了让迈克或其他人可以借此来安慰她那痛不欲生的父亲。但这种刻意创造合理性的叙述是虚假的，迈克知道这一点。“我还能告诉他什么呢？”在小说的结尾，迈克黯然自忖道，“先生，您女儿没有任何自杀动机。她只是有自己的高标准——我们无法达到的那种高标准。”[23]

关于意义和重要性的高谈阔论，是冷漠的宇宙所嘲笑的。因此，像迈克这样的戒酒者可能会被这一系列可怕的事驱使，为寻求那种虚

假的慰藉而重染酒瘾——这也是生活中所有问题的缘由所在，也是这些问题的解决之道。[24]于是那些深感无聊的人因为终日嗜酒，变成了无趣的人。这也是在迈克和其他很多案例中都曾展现的——充满活力的人是如何慢慢死去的。

5．这一切的意义是什么

海德格尔提出的第二种和第三种形式的无聊，锲而不舍地在寻求这些问题的答案，并不满足于仅仅用贵族式无聊（甚至可能是冒充贵族的、赶时髦式的无聊）的解释来扬扬自得地敷衍。第一种形式的无聊中最重要的例子，无疑是在火车站度过非常乏味的“空置时间”的经历：“在这里能待多久啊！这段时间足以让我们讨厌所有的火车站。”[25]但第二种形式其实更有趣。“有人邀请我们晚上外出……所以我们一起去了。寻常的食物佐着常聊的话题，整晚的安排食物可口、品位不俗，无论是我们之间的交谈、交谈的对象以及当时用餐的包间，都没有丝毫让人觉得无聊。我们也因此心满意足地回了家……然而随后，一种感觉突然袭来：我觉得整晚都很无聊，这种宴请很无趣。”[26]海德格尔求解心切。“这是怎么回事呢？”然而，答案当然也是显而易见的：如果说第一种形式的无聊主要是因为时间拖得太久而沮丧，那么这种形式的无聊就表明，心情愉悦却漫无目的地度过的时间也是一种无聊。简言之，说到时间，我们对其的消耗往往只是一种浪费；而现在我们感觉不到沮丧，确切地说，是因为我们浪费时间的过程悄无声息、不易察觉，这就像一种预防药物，用来避免无聊的广泛传染。

因此，这种“更深度的”无聊形式，尽管其本身可能起不到什么作用，有一部分原因是当下并没有什么让我们感到特别无聊的东西，但是它会无情地逼迫我们直面悄然流逝的时间。用海德格尔的话说，“以一种随意的方式”漫谈生活，最终必然迫使我们明确一点：无

聊源于此在的时间性。如果第一种形式的无聊看似来自外界，那么第二种形式显然是来自此在的内在召唤。

下面探讨第三种形式的无聊，也是唯一一个能有效激发真正哲学态度的无聊。海德格尔颇具讽刺意味地将“伴随我们的假期而来”用学术术语表达——指出了哲学中特有的那种全面的无聊。他说，这种无聊与任何例子或经验无关，而是可以由“这很烦人”（It is boring for one）[27]这个短语来概括。走在城市里很烦人，读一下午的书很烦人，安排和完成一顿家庭晚餐很烦人，甚至待在这里就很烦人。不言而喻，这种厌烦没有“解药”，我们别无选择，逃离不得，也无法智胜。这下，沮丧和厌倦恐怕要第一次被某种绝望感替代了。约翰逊博士（Dr. Johnson）有句名言：“当一个人厌倦了伦敦，他就厌倦了生活。”完全准确，因为这座伟大的城市带给我们源源不断的客观刺激。更准确地说，刺激的终止意味着对时间存在本身深感不安。海德格尔指出，这种空虚“使一切事物举足轻重也好，微不足道也罢，都没什么区别了”。[28]一旦价值衡量标准受到了打击，生活本身会变得一文不值。

当然，好消息是对于海德格尔来说，“这种‘这很烦人’的局面无论从什么深处出现，都不具有绝望的特征”。[29]这里的客观的“人”（而非“我自己”）表示一种原始状态，不是一种痛苦状态，而是此在这个操作系统的一个基本特性。现在，“我们可以赋予‘无聊’这个词，也就是德语的‘Langeweile’更本质的含义”。也就是说，“在无聊中，尤其是当‘一个人感到无聊’时，此在的时间变长了……这段时间的延长是时间范围的延展，但这种延展并没有带来此在的解放或卸下了负担，而是恰恰相反，抑制了此在的延伸”。[30]有人可能会认为，海德格尔所说的“无聊压抑，但不危急”相比于维也纳的讽刺谚语“情况危急，但不严重”，缺乏后者的释放性的讽刺。然而，虽然这里确实没有释放性，但有另一种智慧。总而言之，就像他的原文中照例用斜体字所表达的那样：“无聊推动了出神的此在进入视觉时刻，亦即此在存在的

合理的真实可能性。”[31]无聊这种对世界的普遍冷漠感，迫切地提出了哲学的基本问题。“这些不仅仅是书本问题或文学问题，也并非属于某些运动或哲学流派的问题，而是此在本身的本质需求所带来的问题。”[32]

最后的点睛之笔，海德格尔巧妙地反驳了那些从博学和“阅读并回顾哲学文献”的意义出发，认为哲学也回答了同样的问题的人，他们认为哲学也是一种克服困难或减轻负担的尝试。“只有通过对哲学本身进行哲学探讨从而体验其本质时，我们才能知晓哲学的本质……哲学只有如此才能被克服。”确实，这里有一种“放手”的意味，即“只有当我们不做反抗，这种深度无聊才会觉醒”。[33]

因此，哲学的基本问题产生于无聊，虽非唯一的因素，却持续不断。何谓世界？何谓孤独性？何谓有限性？错过一班火车或挨过一次愉快却乏味的晚宴这类“平淡无奇的琐事”首先揭示了存在的深层核心，揭示了存在于此的“问题的深层困难”，随后便是存在本身。

6．意识试验台

关于无聊的存在主义论述放之诸处皆可，却缺乏结构专一性，可以想见，阿多诺对此大抵会颇为厌烦。阿多诺晚期的一篇精妙而古怪的名为《自由时间》（*Free Time*）的文章有阿多诺本人对无聊的内涵描述，但没有提及海德格尔；相反，阿多诺转而抨击了影响更久、更易入手的哲学家叔本华，谴责他盲目地认为应该将工作和休闲之间矛盾对立的特定状态理解为人类困境的基本状态。[34]他指出：“叔本华在年轻时就提出了无聊理论，正如他的形而上学悲观主义所言，他教导说，人们不是因盲目意志的欲求得不到满足而痛苦，就是因欲求得以实现而转眼便觉得无聊了。”[35]

叔本华创立意志和表象的理论时，年仅26岁。同样身为少年天才

的尼采对这一理论十分重视，因为它表达了一种强烈的欲望：这种欲望升华成为哲学神经症，以禁欲主义的形式激发了一种可预见的自我保护姿态。阿多诺并未效仿这种方式进行心理学分析，而是指出了把自我状态认定为普遍状态的基本问题。阿多诺认为："人们不应该认为叔本华的学说具有切实的普适性，更不应该把它看作一种对人类原始特性的见解。"相反，运用更具体的文化唯物主义范畴，我们应该看到"无聊是生活的一种产物，存在于工作的强制性和严格的分工下。其实我们无须如此"。[36]

无论是以上诊断，还是结构安排的建议方案都很平常。事实上，《自由时间》简短而有效地提炼了阿多诺文化批评中所有独特且有趣之处的精华。该文的基本主张众所周知：在后资本主义背景下，工作理念的力量如此强大，以至于工作以外的时间也被效用、同化和周而复始的消费循环等命令占据。所谓的自由时间——周末时间或下班后的时间，那些说着"谢天谢地，今天周五了"的时候和休闲时间——其实根本不自由。希腊式理想的真正意义上的休闲（古希腊语中的"σχολή"），意味着除了对终极实在的思考之外，完全无忧无虑的时光。与之不同的是，所谓的自由时间是有先决条件的、绝望的。阿多诺说："自由时间受制于它的对立面，它所处的对立关系确实赋予了自由时间某些本质特征。"[37]这些特征包括这样一种错误的观念，即自由时间在某种深层或切实的意义上是娱乐性的，而实际上，它为大量错综复杂的工作本身充当电池充电站。阿多诺在这篇文章中继续写道："（自由时间）取决于社会条件的总和，这种社会条件继续让人为之着迷。"

因此，自由时间作为工作组织的时间霸权的对立面，甚至可能作为一种颠覆性的挑战的这种表象，被打破了：事实恰恰相反，两者是同盟者，是同一枚意识形态硬币的双面。"因此，自由时间并不仅仅是和劳动针锋相对。在一个充分就业本身已成为理想的制度下，自由时间只不过是劳动阴影的蔓延而已。"[38]这可怕至极，但在这一内部

矛盾的新构想中，质疑的希望尚存。“自由时间”——阿多诺用讽刺的引号（我们现在称为“着重引号”）把这个短语括起来——“正逐渐趋向于其自身的对立面，并且正在成为对自身的一种嘲讽。因此，不自由正逐渐吞噬着‘自由时间’，而大多数不自由的人对这一过程并不知情，正如他们对不自由本身并不知情一样”。(39)人们一旦察觉到这一点，扮演着劳动世界隐形管家的自由时间之束缚也许就会土崩瓦解。

然而，阿多诺立刻，或许说如出一辙地粉碎了他自己的理论希望。在某种程度上，这来源于他自己根深蒂固的知识精英主义。他指出，许多人声称在自由时间享受“爱好”，例如人们想象中摆满木工用具的地下室，或堆满高尔夫球杆和钓竿的棚屋这些场景，而这些“爱好”只是使人们忘却了自由时间的不自由。因此，我们能想到的关于“爱好”的最具理论意义的定义之一就是：“‘爱好’这个表达相当于一个悖论：人类将自我视作具体化的对立状态，是受到全面干预的总系统中，一片不受外界干扰的生命乐土，而现下又将自身具体化，正如劳动和自由时间的明确分化。”(40)相比之下，阿多诺则把时间花在阅读、写作和听音乐上。这些不是爱好，而是思想活动。

总之，阿多诺想表达的大致是：“我是阿多诺，你们可不是。你们有你们的爱好，我有我那严肃级别更高一等的思想娱乐。所以就这样呗！”这是相当一部分人会不自觉做出的错误举动，也难怪它如此有吸引力，连皮埃尔·布尔迪厄（Pierre Bourdieu）都会用这一套来抨击所有这些涉及品位范畴的自我原谅的价值判断。(41)知识分子所利用的盲点，范围最广且最难理解，他们认为良好的品位促使自己卓尔不凡，这天生就是合理的，其他人则不然。然而，就价值而言，人与人的爱好之间无高下之分，甚至就阿多诺本人关于“自由时间”之不自由所做的论述而言，更是如此。

我不想对此观点大加批驳，但必须指出，阿多诺的自我褒扬影响了之后对人们度过非工作时间的方式的评判，并最终让我们开始思考他关于无聊的论述。他的论述有不少可取之处，甚至让我们接受了通

往无聊之路的不稳定状态。打发了一般爱好后，仍有两种娱乐项目尤其让阿多诺怒火中烧、嗤之以鼻：露营和日光浴。前者在阿多诺的论文创作之时非常受欧洲年轻人的追捧，然而无论是在其他当代派别（例如新兴的情境主义运动）还是在看起来理论性较弱的观点（例如早期自然保护运动）中，它都饱受非议：战后的露营风潮被视为空洞而肤浅。有批评称，现代露营声称追求真实，实则虚张声势，表面上打着“回归自然”的旗号，实际上只不过是一轮轮常规的生产与消费循环之下的附属品，尤以我们称为“工具色情”（gear-porn）的形式为甚。露营打造出的自然世界和威廉·特纳（William Turner）画中的日落如出一辙：将自然世界商品化并框定好以便于人们接受和消化。

如我所言，这是人们熟悉的领域，而且当前人们对此的主要兴趣可能还仅仅是因为最近关于露营的思考迎来了颇多反击［例如马修·德阿瓦伊图亚（Matthew de Abaitua）对此所做的研究[42]］。至于阿多诺抗拒日光浴的理由，可以说更古怪。在他眼中，这种对自由时间的厌恶清晰地佐证了黑格尔提出的那种看似高级的意识状态，其实际却是抽象而空虚的概念。我们大可对他的基本控诉进行恰当引述：“举个典型事例来说，有些人一心为了晒黑，在阳光下把皮肤烘烤成棕褐色，虽然顶着毒辣的太阳打盹儿毫无愉悦感，很可能身上难受，心里也不好受。”而他的最后一句话未加证实，就连解释也不是很充分，他匆匆地接着说：“在妩媚动人的日光浴里，商品拜物主义占据了人们内心；随后，他们自己也成了被迷恋之物。拥有棕色皮肤的女孩更加性感可能只是另一种自圆其说的尝试。晒黑即是其目的本身，其重要性远超原本追求的对男友的诱惑力。”[43]

光是这里的细节，都会有人提出异议，更别说这篇文章中那些未经质疑的意识形态假设，尤其是关于性别角色的假设；但这正是人们必须攻破现代无聊堡垒的关键所在。“阳光下打盹儿这一行为标志着当下自由时间的关键因素——无聊，已经到达了顶峰。”[44]人们在空闲时是如此无聊，以至于他们有时甚至都不曾察觉这一事实。周末活

动中的一些时而狂热的娱乐消遣里，我们可以观察到阿多诺和海德格尔察觉到的那种意识的游离。在露营和一些安静的爱好等这类相对平静的消遣活动，以及日光浴这种看似漫无目的、浪费时间的消遣活动中，急于逃离的冲动再寻常不过，却被半梦半醒的政治设想所掩盖，即工作时间与自由时间看似势不两立，实则同声相应。说到这里，阿多诺的重要贡献在于，他发现了难缠的欲望不是人类固有心理的产物，更不是人与时间性的基本关系下的产物，而是特定的、变化无常的社会条件的产物。正如法兰克福学派那类文化批评作品中经常提到的，最根本的是对解放的诉求。或者准确地说，是对自我解放的诉求。阿多诺力所能及之处也仅限于对现代生活的愚蠢倾向做出尖刻的评论。日光浴者必须自我唤醒，挣脱晒黑乳液和可可油软膏的镣铐！与此同时，那张收费的日光浴床只不过是政治意识的坟墓！

这一切看似勉强还过得去，但我们其实正面临着一个司空见惯的困境，或者说是一个残局。对日常生活各个方面进行批判性理论反思的“顿悟”时刻，本质上似乎并没有让解放的可能增加分毫。即使对那些日常活动持高度批判的态度，我们也确实并不会认定解放是一种科学的方法。有时候，可能仅仅别去晒日光浴就足够了。虽然我们会对这些警告予以赞同，但看到阿多诺从无聊经历中发展出哲学甚至是政治动向，还是令人振奋的。无聊是政治性的，因为它说明了与我们同在的空虚和非自主性的本质。阿多诺说：“如果人们能够主宰自我和生活，并且没有陷入一成不变的境地，无聊就不是一种必然状态。无聊是对客观乏味的反映。正因如此，其处境类似于政治冷漠。”(45)

最后，无聊最恶劣之处，也许是它让我们忘却从某种方式而言，无聊是政治性的。那就是，在一种不思考、不渴望的低吟中，以一种极其有害的假性意识形态折磨着生活在“自由时间”枷锁下的人们。阿多诺下定结论：“由于没有意识到政治与自身利益的相关性，他们放弃一切政治活动。这种无力感是有据可循的，或者说实际上是神经质的，与无聊密切相关：无聊是客观的绝望。然而，它也是个体因社会

整体而蒙受畸变所显现的表征，其中最重要的当然是想象力的损坏和衰退。”(46)

针对上述问题，最慎重的回答大概是：如果情况是真的，这就很重要。然而，有个问题仍悬而未决，一个被阿多诺自己关于无聊状态下人们头脑中神经质空虚的假设所阻碍的问题，那就是想象力畸形是否真的是由无聊状态导致的。我认为答案是否定的，但是重申一下，我并不因此而否认阿多诺为无聊与哲学之间的关系所做的贡献。相反，在关于无聊本身的探索中，我们不难看出，自我意识并不是将意识困于自我抵消的空虚中的牢狱，而很可能是一个用来测试阿多诺所担忧的那种政治想象的可能性的试验台。再次强调，随着新的拐点出现，无聊非但不是尾声，反而是序幕。

7．学会等待

当代心理学和神经科学似乎证实了更偏文学性的20世纪的哲学观点，但这种方式的奇特性并非前所未有。2014年的一项研究指出：“自相矛盾的是，无聊其实也是我们行动的动力或催化剂。无聊可能会刺激我们去重新装修房子、培养一个新的爱好或找一份新的工作。这种感觉随即会激发人们去寻求挑战，而这就是矛盾的关键所在——许多人认为，无聊会让人变得无精打采，但实际上，它却会带来满满的活力，激励人们去寻求‘改变和丰富性’。”(47)

如今这些提倡创造性无聊的人无疑是看到了无聊的激励作用，他们认为无聊是沉思态度的起源（或许还是哲学沉思态度的起源），或者说仅仅是一种克服所谓的“无精打采”状态的激励。关键结论如下：“（有证据）表明，无聊有时可能是一种正向的力量。这意味着，在工作、教育和休闲中允许甚至欣然接受无聊的存在可能是一件颇有价值的事。就个人而言，如果一个人试图解决问题或想有创造性

的解决方案，我们的研究结果表明，去做些无聊的事（尤其是阅读）可能有助于带来更具创造性的成果。”[48]当我们更深层地去研读那些心理学文献时，我们会发现，这其实是一种补救行为，它将无聊深入人心的消极特征重新定义为可以产生创造性思维的机会，借此掩饰其消极的一面。这与白日做梦、放飞思维、头脑风暴，以及其他“跳出桎梏”或“横向思维”的策略无甚区别。尽管我们称其为“策略”，然而实际上，这种对无聊的补救性驾驭或驯服行为无法做到真正哲学意义上的无聊所能够实现的功能：没有对未来的解脱，只徒增新的焦虑。所谓的创造性无聊只是漫不经心地对待无聊，只是急切地重塑无聊的形象，以此来回避无聊的恶性循环——其自我更新和日益严重的没完没了的无聊体验。不要害怕！无聊看似讨厌，却也是创意产生的关键！

这是一个大错特错的想法，尤其错在它试图巧妙地规避亲身经历无聊时那种真正无聊的体验。与之相反，哲学意义上的无聊其实并没有因为其哲学性而减轻无聊的程度。海德格尔对这点深以为然：无聊是哲学的起源，因为它迫使我们去思考某些问题；但它既是起源亦是终结，因为对无聊的理论研究并不能给我们带来任何解脱。这就好比我们试图从哲学层面去理解常识那样矛盾：我们对这两个极为相似的范畴研究得越多，对其的理解就会变得越不寻常。这位哲学家面临着特殊的困境——他或许比任何人都更清楚地认识到，一个人若想了解周遭的世界，必须让其完全保持原样，即便他/她颇为不安地认识到，哲学研究恰恰没法任由事情自由发展。

更糟的是，我们渐渐意识到，在尝试理解这个世界、领会我们对世界的体验的过程中，无聊是一种必然，以便让我们更充分地感知世界的微妙变化。著名的分析哲学家蒂莫西·威廉森（Timothy Williamson）非常清晰地阐明了其中的利害关系。他在一本名为《哲学之哲学》（*The Philosophy of Philosophy*）[49]的大部头著作中这样写道：“对长久艰苦的专业性思考缺乏耐心的人是肤浅的，尽管他们会时常假意鼓吹深度来稍加伪装。”因此“对于那些注意力只有片刻之

久的人来说，严肃的哲学可能始终是无聊的”。这一亟待处理的内在现象，并不仅仅出现在海德格尔这派哲学家身上。威廉森断言：“甚至在分析哲学中，因急于求成而‘打不到本垒’的也不少……细节没有得到应有的重视：关键的主张模棱两可；一成不变地对待完全不同的表述方式；例证阐述不足，论点草率了事，结构不加阐释等。”

人们不禁会问，分析哲学中的“打本垒”究竟是指什么？众所周知，分析哲学的枯燥和专业性让人望而却步，但常规的利害关系存在于所有类型的哲学争论中。“粗制滥造的作品有时会披上自命不凡、引经据典、精辟扼要或不拘小节的外衣来掩饰自己。但世上没有完美的伪装，只不过生产方和消费方没有花足够的精力来核实这些细节。”这种窘况需要特殊对待，在威廉森看来：“我们需要耐心这样的朴实的美德，通过它来帮助我们阅读和编写哲学。哲学难解，因此必须结构明晰。我们需要严于律己，绝不满足于那些读起来有趣却又不合标准的散文。”总而言之：“总是因害怕自己或读者感到无聊而提心吊胆，是不会得到真理的。”（这本厚重著作的一篇书评讲到，“威廉森完全看穿了”那种恐惧。[(50)]）

有人不禁会说，这个结论得出得太快、太投机取巧了——这是一块充满矛盾的“本垒”，提倡的是双重性哲学无聊。这一结论似乎至少是一条潜在的后路：如果有人顽固不化地认定这本就是无聊的，那为何还要花精力去解释哲学问题的吸引力、价值或迫切性呢？不，先别急。关于无聊的哲学思考以及作为哲学起源的无聊，都为此加码，并阐明了问题所在。哲学理应是晦涩难懂的，但这并不意味着它必然也是枯燥的。换言之，关于无聊的恶性循环这一问题，还有一种更先进的观点，这种观点超越了威廉森对于无聊的耐心美德，但又没有排除威廉森的观点在特定讨论中的有限价值。

我认为，此处的关键是要放弃把无聊变为一种美德的内心冲动，所谓的创造性观点和一些哲学论述对此都有提及。无聊会让人心生不悦、无精打采、灰心丧气，有时甚至会给我们带来痛苦。我们不应幻

想从这种负面的经历中产生积极的结果，从而治愈这一经历——这是新的创造性观点或者说是哲学见解。事实上，正是无聊所带来的持续性痛苦，使它具有了激发哲学态度的潜力：除非我们真的在现实生活中有过（短暂的）无意义的糟糕经历，否则我们就不能质疑世间的意义是如何存在的。可以说，无意义的生活现实是研究意义可能性的必要条件。若不同意，无非是抵挡不了诱惑，选择了更为高端的逃避无聊的方式，例如加入极度活跃的社交圈，沉浸于纷扰的媒体信息，不知疲倦地投身于任何可以让人随便做点什么、想点什么的活动——当我们困身于漫长的地铁旅程时。

换句话说，我们必须学会等待，培养一种法式的“savoir-attendre”（懂得等待）姿态。就像居伊·德波（Guy Debord）在《景观社会》一书的结尾所倡导的：“因此，在假意对抗疯狂行为的姿态中，疯狂行为重现。相反，超越景观的评判必须明白该如何等待。”(51)对景观的草率评判，其实仅仅是以一种混沌不清的新形式重蹈覆辙；与之相反，有效的评判必须耐得住性子——不过可别和威廉森的循序渐进的专业性苦差的定义混为一谈了。

同样，尤其在相同的文化和政治领域，无聊的主要智慧并不体现在无聊能够激发的哲学见解中，哪怕这些见解颇为重要。无聊的价值实际上恰恰在于坦然接受这种独独能让无聊情绪蓬勃滋生的等待过程。尼采在《敌基督者》(52)中认为：与无聊做斗争，即使是神也束手无策。

正是如此。在这个问题上，上帝救不了我们。我们只能自救——不是通过与无聊做斗争，指望最终能击退它、战胜它，而是带着些许敬畏，响应它缓慢而持久、耗人心力的召唤。唯有如此，我们才能开始进行哲学思考。请威廉森见谅——走运的话，这种哲学思考的产物本身就不会枯燥乏味；不过也不能打包票，而且讽刺的是，因哲学论述而感到无聊可能是真正哲学态度的核心源泉之一。至少，一代又一代的学生都有这样的经历，他们身陷密不透风的大教室里，困惑自己

为何在此……

8．无聊分类

在以上初步分类的基础上，现在我们不妨在下文阐明无聊或无聊的本源和功能的精确分类。但凡要进一步阐释关于无聊的论述，或更准确地说，让无聊回归到政治问题这个我眼中的正确属性上来，都有必要对无聊进行这样的分类。也就是说，我想要将新自由主义无聊这一当代特殊现象与其他形式区别开来，而后探讨这种形式的无聊与当代自我和忧愁状态的错综复杂的联系。其他形式的无聊，特别是所谓的创造性模式的无聊，将在后文的探究中被不断提及。诚然，以下概念类别并不像严谨的哲学分析所推崇的那样一成不变或滴水不漏。作为类别，它们照例能够回溯性地发掘恰当的证据来支持随之产生的概念框架。然而，新自由主义无聊的形成既有意识形态性又具有概念性，因此，如果它的存在没有这样明显，其深层影响很容易被忽视。综上所述，在我们继续讨论无聊之前，有必要将无聊总体结构中的这些线索梳理清楚。在我看来，无聊可以划分为五种不同的形式或样态。

（1）作为哲学起源的无聊

上文的探究都是集中在这一类无聊或者对无聊的理解上。因此，在简单地总结这一类无聊后，我将详细阐述我想要另行探讨的其他四类无聊。侧重各异的对于无聊的标准哲学解释，都普遍具有一种轻微自我陶醉的腔调。说到这儿，我们知道，叔本华、克尔凯郭尔和海德格尔都是其中的杰出代表，他们都认为主观上不悦的无聊体验具有哲学启示性。简言之，这个概念的意思是，感到无聊的体验引发了存在主义危机，严重到足以让一个随和的人产生自我怀疑。为什么我的欲望像一团乱麻，我连一个清晰连贯的想法都挤不出来，只能跌跌撞撞

地不断面对僵局？有一种说法颇有道理，无聊这种状态只有在现代才会出现——人们的欲求不必目标明确，也可以意图模糊地打发时光。我们还可以更进一步地说，无聊或许是当代人生活的基本特征，因为它标志着自我因如何得到满足而困惑的状态。

值得强调的是，无聊的这种概念不仅意味着无聊具有哲学源头的属性，而且与之完美对应，这种哲学概念也恰恰解释了无聊的由来。也就是说，这些哲学家把无聊理解为一种我们必须接受的自我和欲望的危机，这应该算作看待无聊的“标准视角”，与之对立的其他（尤其是相对当代的）观念则较为标新立异。就当下探究的主题而言，这一点的重要之处在于，回归哲学性无聊是我现下提出的关键论点的一部分，这与那些试图消除无聊或改变无聊的概念不同。我还将为这次回归增加政治层面的含义，其中的部分内容基于阿多诺对无聊的描述（见下文），但包含一些现代的变形。

（2）精神分析式无聊

克尔凯郭尔对于无聊的论述和传统哲学中关于无聊的讨论最为接近，而这里的重点是我们所谓的“欲望缠结”——一阶欲望和二阶欲望相互冲突或无法匹配，因为麻木而缺乏明确的欲望等类似状况。在所有可能存在的对无聊的解释中，那些专注于分析欲望，尤其是分析欲望缠结的解释，与日常生活的真正利害关系最为接近。然而，对欲望缠结的社会层面和结构层面的分析往往存在空白，尤其是在涉及当今资本和技术条件的领域。

亚当·菲利普斯所说的“对于欲望的渴望”强调了一个真实的悖论，而非创造性无聊的那种纯工具主义的悖论。对欲望不再渴求是无聊的开始，而不是结束。因此，无聊阐明了欲望、意识和对意义的追求。我们的欲望被其自身的磨齿机制困阻不前，我们也阻塞于此；或者，继续用机械打比方，我们好比不自觉地踩下离合器踏板，油门踩到底，然而由于发动机没有正常啮合，所以不可能有牵引力。对于这个

问题，艾略特至少算是有所了解，用他的话来说，我们“心烦意乱不得安宁/充满幻想和空洞的意义/神情木然而冷漠异常”。(53)欲望变成了狂躁的主人、精神失常的父母，不断地索取关注，却不容许我们明确地表达关注，这便使我们进入了左右为难的局面，好比一个绳结掉落在串钩鱼线中，怎么做都是错，只会让缠结更紧。

在传统的精神分析术语中，可以说，就无聊而言，我们并非通过神经症的方式或借由神经症的表征来抑制无意识欲望；相反，欲望的全面瘫痪是神经阻滞的综合表现。因此，无聊产生了烦躁不安和若有若无的不满情绪：我心中连一个清晰的欲望都没有，这让我隐约感到恼火，但还不足以促使我摆脱这种麻痹状态。就像电视上有那么多频道，却什么节目都没有！因此，菲利普斯认为，在混乱状态和欲望不明的情况下，无聊起着一种精神预防的作用。他写道：“我认为，无聊保护了在未知中等待着的个体，让他可以忍受难熬的等待过程。因此，在无聊中，等待的矛盾在于，直到结局显现，个体才知道他在等待什么，而他往往压根儿不知道自己是在等待。”(54)这反过来又与研究无聊的历史学家彼得·图希（Peter Toohey）的判断相呼应：“从达尔文主义来看，无聊是一种适应性情绪。它的目的可能是帮助一个人茁壮成长。”(55)这里的重点是，身为古典学者的图希选择了“成长”这个动词，其中必然暗指所谓的“eudaimonia”（幸福），即亚里士多德描述的良好德行和深层次幸福，也就是这位古代哲学家口中的“活得好，做得好”（living and faring well）。但现在，我们大概会逐渐过渡到通常所说的“创造性”无聊（见下文第四小节），或者回归到哲学无聊（见第一小节）。

菲利普斯在这篇文章中说，无聊“类似于漫无边际的神思缥缈”，顺推之，创造性无聊则似乎能带来卓有成效的“神游”。他认为，“无聊是人们从容生活的一部分”。当我们漫无边际地胡思乱想，尤其当起因是精神的阻塞或停滞时，也许便会浮现新的快乐选择，达成新的突破。这一切约莫如此。但“飘忽”的状态并不稳定，用符号学来说，自

由飘浮的能指只会造成混乱无序。比方说，“自由”“正义”这类词可指示的对象是开放性的，以至于可以完全脱离其约定俗成的意义，珍妮弗·伊根（Jennifer Egan）所谓的“词壳”（word-casings）就是其中一例：生命有机体或真正的指示对象的意义一旦被剥离，两者便脱离了语义场景，蜕落的背甲或外皮就是词壳。[56]雅克·拉康（Jacques Lacan）和斯拉沃热·齐泽克（Slavoj Žižek）认为，在注意力和语言同样自由飘浮的情况下，意义的意义丧失、欲望的对象不再固定，哪怕是“回溯性设定”（retroactively posited）的对象都没有。[57]据他们描述，精神的过度投入本身是无所不在且无差别的，试图寻求组织却因意义结构的缺位而无法觅得。因此，正如我们绝大多数人所认为的那样，欲望的对象在我们来到这个世界后才出现，诞生于我们的需求之中，尤其是想得到某物的需求、某种痴迷。反之，这种痴迷也属于回溯性自我设定。

本书的第二部分将会揭示，目前“真相”（truth）就是这样的词壳，致使我在本章所说的无聊的状况颇具复杂性。我在早期作品中就曾指出，“词壳”这一概念可能会导致更加广泛的影响。莫非我们现在实则是“人壳”，仅仅是我们幻想中强壮形象的残留躯壳吗？我们一度自以为强健坚韧，甚至现在也时不时有这样的幻想。[58]然而，所谓的“人壳”并非意味着欲望受阻的状态；恰恰相反，它居于欲望过盛的世界里，其中的各种欲望纷繁复杂以至相互抵消，有效的信号也淹没在嘈杂的噪声里。结果是，即使是回溯性自我设定也变成一桩傻事，如同囚犯的自我处罚。这座低级炼狱隐藏在虚幻的个体化乐土中，以别样的方式展现出在当前政治、科技环境下行尸走肉般的自我。再次强调，如果我们愿意竭力进行自我剖析，无聊便是我们要关注的重中之重。

（3）政治性无聊

在资本主义体制下，“闲暇时光”或“自由时间”是存在危险的，阿

多诺对此所做的阐述是本部分研究的核心文本。从这一点来说，目前专门从政治角度探讨无聊和科技问题的论述远没有受到足够的重视。哪怕是把提出电视时间和闲暇时光等阐述的阿多诺算在内，也只有少之又少的人在尝试对当今世界非比寻常、前所未有的状态提出新的批判性思考。毕竟，收视习惯已不同以往，休闲时间也不再局限于与工作时间泾渭分明的晚间和周末，并且还使自身在不知情的情况下沦为了工作时间。针对当前的主体性状态及其与媒体的关系，我们必须充分考虑问题的紧迫性再做评判——不是愈加绝望或指责更甚，而是以细致入微的结构分析来应对。无聊不仅仅是一种惹人微怒的日常体验，但也不仅仅是一种无法进一步研究的存在状态，而是以其独特的方式吹响的战斗号角。

阿多诺对政治性无聊的点评，与其对工作和休闲这两个概念融合之处的常规性批判紧密相连。休闲时间要么被同化为工作时间，呈现为工作场所里的“娱乐”元素（放映室、游乐室、休闲的着装规范、宠物收容处等），要么本身已成为劳作和竞争的场所。有时，这两种形式还会同时上演。因此，现代工作一族习以为常的一轮接一轮的周末狂欢表明，他们根本无法摆脱工作的全面束缚。因此，当代休闲时间的无聊感是更深层次的精神萎靡的外现。当个体切换至工作自我时，这种萎靡感就会下降。根据这种分析，无聊是政治性的，因其投射出在劳动和自我的配置中一切都不顺利之感，个体无望地拘滞于罗网——我在其他作品中称为“工作理念”（the work idea）——之中。工作理念本身并不是有偿的工作，更不是人们所想象的那种带有职业使命感光环的崇高劳动，而是一种普遍存在且几乎毋庸置疑的理念，即生而为人，工作乃立身于世之本。阿多诺的分析如今仍然适用，但是需要有所更新。核心工作场所的侵蚀和“零工经济”（gig economy）的普及标志着新形式的资本主义剥削及边缘化。在零工经济下，工人们通过拼命地做些短期且往往无人监管的工作勉强维持生计。

传统意义上，劳动者和劳动行为的异化表现为，将其劳动产品商

业化并售得利润，却不与其共享利润。而零工工人和其劳动行为的异化方式不同于此。相反，零工经济带来了一种层次更深、危害更大的异化，即工人与其自身之间的异化，他们受困于被他人随心所欲支配的工作中不能自拔。与此同时，工作的常规任务，即培养敬业精神与自主精神，日益明确地提醒着人们，对个人来说，再怎么努力工作都不为过。关于零工工作者勤奋过人的“励志”故事比比皆是，例如，怀有身孕的来福车（Lyft）司机即使在即将临盆时仍坚持接送乘客。评论家贾·托伦蒂诺（Jia Tolentino）写道：“一家公司若是大肆颂扬员工们为谋生计必须多么努力工作、不得停歇，那它一定是有颇为反乌托邦的双重思考能力，毕竟这些条款是公司自己提出来的。然而近来，这种虚假的励志故事无论是在企业宣传还是在新闻报道中，都出现得愈加频繁了。”(59)

举个例子，零工网站Fiverr[9]自诩为“自由职业者服务的在线交易市场”，网站上部分服务的售价低至5美元。该网站在2017年发起了一场名为“我们信赖实干家”（In Doers We Trust）的广告宣传活动。正如新闻稿所言：“Fiverr利用这场运动紧紧把握当今灵活创业、果断尝试、以少挣多的新时代精神。Fiverr反对官僚主义的瞻前顾后、分析瘫痪和没完没了的讨论会。”这听上去……怎么说呢，有些令人费解，尽管它的目标直指“革命性地”避开乏味的中层管理者的官僚作风。不过，正如托伦蒂诺所言：“零工经济啃食同胞的本质正是经由这套说辞被包装成一种美学。”批判地分析零工现象究竟有何必要非但不是过度思考，甚至可以说，将其作为新的经济现实欣然接受恰恰是不可饶恕的轻虑浅谋。

零工工人们总是在不确定中等待下一份零工，因此他们的无聊不同于案板厨师、打更老头或车间工人的无聊。在打零工时，“快点过来等着”的指令和出现在其他场合令人沮丧的命令如出一辙，比如说，让步兵备受煎熬的无聊感，所以“快点过来等着”这个表述指不定就是他们发明的。人们可以认同Fiverr运动中振奋人心的“实干家”精

神，以此来对抗这种无聊，不过，我们必须承认，这是一种疯狂的状态。这些工人如同电影《射马记》（*They Shoot Horses, Don't They?*）中疯狂的马拉松舞者。该影片是一个讲述了大萧条时期绝望情绪的凄凉寓言，在一场徇私舞弊的角逐中，永无止境的攀爬让人心生厌倦。

在更稳定的工作形式中，情况并不会更加乐观。大卫·格雷伯（David Graeber）毫不客气地将有些职业称为“扯淡的工作”（毫无意义或价值的工作），从事这些工作的人同样落入了资本主义幻想的陷阱，即工作虽然无聊，但还是有点必要的。(60)格雷伯还生动地描绘了资本主义体系中的重要结构：债务周期。他抨击了以白领工作为主的一系列职业毫无用处，并且从业者也深谙这一点：比如人力资源顾问、通信协调员、电话销售市场调研员、公司律师。他给各种各样的扯淡工作贴上标签（打手、奴才、自动收报机、管道胶带工和工头），而这些工作难免物以类聚，融合成他口中的“多元扯淡工作综合体”。这便是一份看起来好像应该很有趣的工作，因为它丰富多彩但又稳定可靠，既非一成不变也不虚无缥缈。然而，这只不过是替扯淡工作说的蠢言蠢语罢了。

并非所有扯淡的工作都是无聊的工作，但是，因为这种工作明显毫无意义，所以它们太容易带来无聊感了。因此，尽管商业杂志为无聊的上班族准备的自我激励的建议通俗易懂——例如提倡撤走时钟、浏览动物图片、使用太阳灯、远离易使人妒火中烧的社交媒体——但笑脸对策对于零工工人和扯淡工作从业者都不适用。(61)对无聊的传统政治评判植根于马克思主义的分析，我们需要在此基础上对我所谓的新自由主义无聊（见下文第五小节）进行批判性研究，以做补充。然而在此之前，我们必须考虑到另一种形式的无聊——或者更准确地说，是另一种形式的无聊意识形态——在无聊深入人心的“痛苦的折磨”形象里，找寻一抹积极的色彩。

（4）“创造性”无聊

新近涌现的心理学文献可以说是第一小节中一系列观点的一种更科学但也更驯化的呈现，也就是说，此处我们同样认为无聊会让主体厌烦，但它也具有生产潜力。与此同时，抨击无聊损害认知甚至破坏健康的对立派心理学著作往往也应运而生。这两种对立的论述时常针锋相对、僵持不下，主导着关于无聊的日常讨论，并在谈及科技、建筑环境和工作场所时尤甚。

举个例子，最近有人为无聊辩解，认为归根结底它可以让人变得精神焕发，而从长远来看，轻微的无聊感可以让整个世界变得更加有趣。罗斯克兰斯·鲍德温（Rosecrans Baldwin）写道："人们通常认为无聊是一种欲有所成却力不从心的恼人经历。但这种转瞬即逝的情绪在机场、人行道和午后树林这些场景中恰到好处。也许两分钟后我的注意力就被什么有趣的东西吸引了。"他继续道："无聊让我悟出一个道理：但凡想要变得聪明，得先愚蠢一阵子。静谧的时光伴随着狗吠声、车流声和邻居们看老电影时的低声呢喃。为自己的无精打采、心不在焉留出时间，不仅能重新激发我对事物好奇的欲望，还能赋予我动力，成为（或者至少努力成为）有趣的人。"(62)

鲍德温接着回忆了他在日常生活中的无聊经历。比如在政府服务机构排队等待的经历反而使他意识到，不经意间得知在同样情境下的旁人会有些情绪失控，倒也是件乐事。最有意思的一次寻常的无聊，使他结识了一个瘾君子编剧。当然，这种无聊是否算得上"创造性"就见仁见智了。

心理学文献的研究结果虽更为精确，但对于何谓创造性没有给出更多的启示。事实上，如果我们仔细研读心理学文献，确实可以发现为无聊正名的补救方案。这种方法将无聊深入人心的消极特征重新定位为产生创造性思维的契机，从而有效地将无聊重新定义为（也无害化为）白日做梦、放飞思维、头脑风暴和其他"跳出桎梏"或"横向思维"的策略。这种对无聊的驾驭或驯化策略与哲学意义上的无聊恰恰相反，它并不能给未来带来解脱，只会徒增新的焦虑。所谓的创造性

无聊其实就是漫不经心地对待无聊。

（5）新自由主义无聊

对新自由主义无聊进行批判性分析的迫切需要，一部分的原因是，人们认识到了其他文献在这一点上的不足；但更深层的原因在于，在这种逐步发展的经历中，活跃着的理应稳定的主体性面临着不易察觉的挑战。

所有关于无聊的论述都一致认定，一段普通甚至是极为寻常的人类经历，往往能让我们见微知著。至于我们可知何“著”，众说纷纭，其中便包括我此处的论证。但与此同时，我也认为，有太多文献分析的关注点可能存在偏差。问题的关键不在于“我为何变得无聊”或“‘我感到无聊’究竟是什么意思”，而是“被视为无聊主体的这个‘我’是谁”，以及“为何‘我’被推至这一种存在形式”。

为什么是“新自由主义无聊”？我们必须承认，“新自由主义”这个术语用来描述某种新型资本主义恰到好处。绝对自由主义这种政治组织形式允许道德或宗教信仰的差异在彼此认同度极低的情况下共存。我们在分歧之上勉强达成一致：为了最大限度地促进每个人的利益，可以求同存异。而新自由主义的出现，是对国家组织的传统自由主义思想和推崇中央集权的政府模式的反驳，但也可能会成为介于两者之间的另一种选择。作为一种意识形态，新自由主义在实践中产生了对自由市场、资本集中和撤销行业管制的强烈偏好。2008年的那场金融危机让很多人意识到这种经济、政治组织形式的局限性，但在那之后，对新自由主义目标的认同仍然是主流，并且没有显著减弱的迹象。实际上，可悲的是，我们已经见识到更具创造性的规制俘虏的新形式——至少在美国，我们见证了最高法院做出了一项极具历史意义的裁决，即根据宪法第二修正案授予财阀们资金赠予、言论自由的保护，这同时意味着赋予他们巨大的政治影响。(63)

可这与无聊又有何干系呢？在我看来，与科技、经济现实息息相关的日常文化生活如今已经受到这种特殊的无聊形式的支配。它实际上是新秩序下的一场政治危机。此外，我认为对于这场危机的爆发，20世纪的资本主义背景难辞其咎。当前，无聊是经济领域不安情绪自然延伸的产物：人们千方百计地升级，疯狂追求速度和满足感；最糟糕的是，对那种似乎总是存在于别处、为他人所享、远在天边遥不可及的生活方式产生了没完没了的妒忌心理，内心的幸福感被摧毁。这些现象四处蔓延，让问题加剧。

这与人们对资本主义在过去一个半世纪演变历程的普遍认知不谋而合。古典资本主义（1860—1930）关注商品和服务的生产、财富的积累，并表现为炫耀性消费和刻意显露的特权式休闲的浪费行为。欲望借由财富的支持不断滋生，在培养品位的表象下，为自我意识的统一提供了契机。托斯丹·凡勃伦[10]对“有闲阶层”的剖析和伊迪丝·华顿（Edith Wharton）的小说都对此解读得鞭辟入里。(64)这种资本主义形式的核心问题在于：彰显地位的商品，如凡勃伦提到的优质葡萄酒、独家工艺制品、艺术品收藏，都具有标示地位的特性，因此不能与那些普通商品混为一谈。事实上，这些商品现在往往被贴上“凡勃伦商品”的标签，不断攀升的需求曲线和价格曲线彰显了它们的奢侈品地位，这与公认的经济预期背道而驰。这种广受追捧而原则上又无可替代的商品，必然会造成阶级之间的紧张态势，最终导致社会变革，其形式包括累进所得税或广泛的社会改革，如美国罗斯福新政（1933—1936）便推行了更为严格的监管、再分配措施以及国家工程项目。

下一个独立阶段便是晚期资本主义（1930—1980），这一时期的核心是通过将“奢侈”商品大众化的形式制造消费。不满和嫉妒情绪在消费和债务负担的攻势下消失殆尽。欲望不再仅仅是少数人精心培养的良好品位，而是广告投入和流行文化的产物。因此，资本并非仅凭积累，更需要再生产：赚钱的意义就在于花钱。这种情况下的自我

是破碎的，无非是通过这种炫耀性的消费，打着幸福的旗号寻求一种迷惘的自我意识的统一。这个时期的文本类、小说类标杆式作品包括阿多诺和霍克海默对“文化产业”的分析，以及菲茨杰拉德的悲剧讽刺小说。[65]此时的核心问题是，所谓的民主进程在社会变革中达到了一个高潮，并且逐渐与文化产业本身难以分辨。政治变成了一种娱乐形式，政治斗争变成了财力竞赛。

我认为，我们目前正处在第三个独立阶段，由于没有更好的形容词来描述这个阶段，我们不妨称其为“后现代”（1980年至今）。在这个阶段，不满情绪全面滋生，欲望四处蔓延。资本如同情欲一般刺激着人们以各种方式予取予求，而其自身却并不真实。炫耀性休闲和炫耀性消费逐渐式微，取而代之的是炫耀性博学、炫耀性尝鲜或炫耀性时髦，在科技领域尤甚。自我不仅支离破碎，而且如我们所见，还会同类相残、行如鬼魅。在现代资本主义的支配下，自我意识的统一仍具有假定可能性，而如今已经无望了。同样，一些作品值得一提，例如齐泽克的文化干预理论，或大卫·福斯特·华莱士的小说。[66]我们不再直截了当地生产商品和服务，甚至不再产生消费；相反，我们以消费者——或许更应该说是“用户”“追随者”“朋友”之类——的身份表象来生产和消费自己。是的，这些起着着重强调作用的引号仿佛在恶狠狠地强调词壳的存在。

欲望机器的肆意扩散非但没有让人感到兴奋和满足，反而更多地让人感到无聊——意识到这一点得有多沮丧啊！造成这种局面的原因很简单——这种资本主义的核心特征是：第一，它表现出不可避免、独一无二和不可替代的形象；第二，更为糟糕的是，它产生了一系列无穷无尽的零和游戏，同时还有我们对可供选择的美妙事物的权利意识牵涉其中。残酷又讽刺的是，在这种零和竞争中，有时对手正是当下的自我，而对抗的是一个想象中的未来的自我。[67]我们自己隐约意识到专注于自我是徒劳无用的——这种初现的认知就是新自由主义无聊的根源。为了了解这种情况是如何发生的，以及为什么会发生这

种情况，我现在将探究一些我称为界面的案例，与此同时我会谨记，这些技术领域的实例无法详尽无遗地探讨所有界面的冲突，也不能涵盖当前条件下可能出现的所有无聊。

9．界面

社交媒体中存在以下两种常见的荒诞行为，尤其流行于那些指望用Tinder、Match或OkCupid[11]等应用软件来约会或恋爱的单身年轻人中。在FX电视台制作的喜剧《男追女》（*Man Seeking Woman*）的一则广告中，乔希·格林伯格（Josh Greenberg）扮演的男主角经常以日常生活为场景出现在镜头前，比如坐在沙发上吃东西、坐在办公室的小隔间里工作、上厕所或者在流动餐车前排队。突然他感觉到有什么不对劲，然后我们看到他整个人撞到墙上、冲进隔壁公寓、撞到卡车上。然后镜头转到两个女人的画面，她们一边对着智能手机咯咯笑着，一边不无欣快地在手机屏幕上把他的个人资料滑到一边。镜头切回到餐车前的画面，那个倒霉蛋的朋友悲伤地摇着头说："我们当中最优秀的人也没能幸免。"

第二个例子，来自仍然时不时玩玩恶作剧的《周六夜现场》（*Saturday Night Live*）节目。这个例子的讽刺更加黑暗，也正符合节目需要。在该节目的一个代表性的恶搞广告中，一群女人正在使用一款名为Settl的约会软件。一帮姑娘讨论了她们经历过的"无数次不错的约会"，觉得"Settl上的男人没什么问题。他们只是普通人，不过身上有一些特质让我愿意仔细看一看"。这些男子的照片仅限于护照上的照片或他们站在比萨斜塔旁的景点照，因为"那样的话，我们就没法把焦点放在他们的长相上了"。最有趣的大概是这个恶搞广告的结束语，提醒人们Settl不同于Tinder，没有左滑拒绝功能："记住，恋爱能成，不能靠轻言放弃，而要靠解决问题[12]。"

这两则恶搞事件之间的联系就在于“左滑拒绝”的概念。在某些情况下，这种行为看起来太过容易——原本不为人知的遭拒的情绪体验被直接投射到脆弱的人类个体身上；而在其他情况下，这种做法又似乎受到了限制，因为左滑屏幕所显示的资料传递了一种似乎选择丰富的错觉，而实际上，其中藏着大量糟糕的匹配对象、徒有其表的蠢蛋、潜在的受虐危险，以及再常见不过的无礼行为和失望结果。前文提到的这部喜剧具有某种认知功能：我们都知道，即使我们自己并没有在寻找约会对象，但我们都了解了在无孔不入的智能手机的介入下，当下婚配程序的无情规则。毕竟，对于像人类性别二态性这类古老的问题，我们不应过于依赖一些转瞬即逝的社会评论，但在我看来，左滑操作的功能和地位还没有得到充分的理解。

更多关于约会模式的近期报道表明，已经有人开始反对在线约会，尤其是基于应用软件的约会。[68]但重要的是，我在下文中仍将把滑动屏幕作为理解界面概念的一个例子。当然，“界面”是一个具有多重含义的术语，远非仅仅意味着与当代计算机和手机技术相关的图形用户界面（GUI）。我想以一种颇为狭义而精确的方式使用这个术语。我对界面的简短定义是：它是在平台、内容和用户的彼此交互中发挥接合和支持功能的流动空间。界面促进了各种各样“门槛”（threshold）功能的产生，人们却像对待真正的门槛一样，对其重要性视而不见或者抱着理所当然的态度，可以说人们对界面知之甚少。我这么说是什么意思呢？

回想一下，瓦尔特·本雅明在他那篇描写卡夫卡的著名短文开头是如何用物理学家阿瑟·爱丁顿的作品来描述身处卡夫卡构建的虚拟世界的感觉的。爱丁顿在他的畅销书《物理世界的本质》中写道：“我正站在房间的门槛上准备进去。这是一件复杂的事情。”[69]为什么？好吧，对于这位细心的物理学家来说，这种普通人在任何一天都要毫无意识地做几十次的日常行为，其复杂性涉及这种稀里糊涂的成功背后让人难以置信的自然法则。宇宙大部分熵的属性必须精确地组织起

来，才能使一个人顺利地从一个房间进入另一个房间。分子的内部空间大部分是空的，它们必须整齐排列，这样牢固的地板和墙壁才能发挥作用。我们对重力和有限空间的操控是基于奇特的两足直立姿势的顶部视角，必须做到准确无误。

最重要的是，我们在移动中，在追求目标和刺激时，面临着思维的挑战。（爱丁顿是泛心论宇宙的坚定信徒，他根本不相信我们会毫无理由地四处走动。）的确，这最后一项成就可能是最值得瞩目的。一项可靠的心理学研究表明，当一个人跨出门槛的时候，会出现明显的认知障碍——我们会忘记要去拿什么，或者忘记我们要记下什么好点子。

本雅明认为，卡夫卡的门槛论就是对爱丁顿物理之谜的黑暗存在主义推论。我们总是试图打开紧闭的门，爬上狭窄的楼梯，或者在一间间办公室之间穿梭。在卡夫卡看来，世俗的物质生活里的平凡挫折变成了类似于我们的社会焦虑和精神焦虑的幽闭恐惧症，变成了我们在充斥着门道、办公室、庭院和城堡的世界中，对内心安宁和归属感的无能为力。卡夫卡笔下的主角总是不安地前往下一扇门寻找答案或做出判断，若不行就再前往下一扇，这既滑稽又可怕——答案和判断永远遥不可及；那些打开的门并不能通向我们的向往之地，而那些紧闭的门则由古怪的看门人和爱出谜题的精灵守卫着。这便是人类的处境。

我们看似已经从约会软件的话题上跑偏了，但那两个恶搞事件所体现出的滑稽场景里的黑暗面，表明实际情况恰恰相反。在这里，我们看到往往无须刻意努力就可以体验和利用的门槛功能暴露了狂暴的特性，或者更糟的是，当它遇阻时，会发出一个极度绝望的信息。你可以肆意滑动屏幕，但你无处遁形，因为滑动功能一边为你服务，一边其消亡的对象正是你和你的欲望。在这里，用户认为他/她正在与平台（具有收集和展示信息能力的站点）上显示的内容（约会对象的简介）互动；他/她还认为，这种互动过程最重要的特征是拒绝或

（有时）追求一个潜在的约会对象时，要进行判断和选择。尽管如此，事实上，整个场景最重要的特征并不是用户、内容或平台，而是无数次手指的滑动。这个场景的本质就是用户通过这种焦躁不安的特定“选择”机制体验自我的狭隘方式。这种机制和用户与其进行的互动就是我所说的界面。

这种互动可能与让用户沉溺的媒介截然不同，这一点将有助于我们理解其中的区别：媒体的寓意与界面的寓意有所不同。例如，2017年年末，人们发现了以下趋势：播客听众就像快速浏览杂志文章或博客一样，以1.5倍、2.0倍，甚至2.5倍的速度播放着音频文件或流媒体。这一类被称作“播客倍速听众”的群体，实质上是通过加快收听的速度来适应他们感兴趣的内容的庞大体量。[70]其中的关键不是快进跳过比较没劲的部分、直接听更有意思的片段——就像用类似功能跳过广告或枯燥的对话场景，直接观看更加生动的内容一样。相反，这是为了改变收听体验，这样就能在更短的时间内听到更多内容——尽管这往往和播客创作者们的意愿背道而驰，因为他们可能会运用音乐或精心设计的节奏来营造他们预期的绚丽效果或思想影响。不过他们不走运，掌控着界面的是用户们——或者至少他们自己是这样认为的，而媒体的终端传送工具实实在在地掌控在他们手中，显示在他们的手机屏幕或平板电脑上。事实上，我们将会明白，或已经开始怀疑，这种对体验的掌控感只是一种幻象。如果制作者、媒体和用户都不是界面掌控者，那么背后究竟是何人或何物在操控？

且让我提出我的设想。我们所谓的这种滑动 - 倍速机制仿佛拥有生命力一般会自行运转：换言之，很快，用户对这一情景的体验将逐渐不再是看着一份份个人资料评头论足、挑挑拣拣，而是会投入到刷屏或狼吞虎咽地摄取信息的过程中。因此，人们会攒三聚五一起享受这项活动，而根本不会察觉到他们无忧无虑的游戏可能给别人带来的痛苦。当然，这种痛苦并不是真实的痛苦，因为从真正意义上来说，这些个人资料无论如何都无法等同于真实的人类。可以说，这些个人

资料之所以存在，完全是为了给滑动机制的利益服务。说白了，这既不是这些网站的既定目标，也不是大多数人参与此类互动的原因。我认为，界面会影响主体性设定——这样的选择和判断的假定发生场所，会导致用户的主体性在其自身不知不觉中慢慢发生改变。

我们还可以用上瘾来类比，但只是部分相似。成瘾者从其一阶欲望的满足中获得短暂的快乐。但在许多情况下，这种一阶欲望与不愿再被致幻剂折磨或被刺激物诱惑的二阶欲望是相冲突的。不过也有一些自愿成瘾的案例。更重要的是，成瘾经历中包含着显著的暂时性因素。这种时间维度远比对上瘾的粗略分析中常见的短期/长期框架要复杂得多。在一个人真正被旁人认定为瘾君子之前（无论这种“认定”的具体含义是什么），他对某种致幻剂的渴望可能会起起伏伏，他也可能无数次微妙地摇摆于为这种渴望寻找托词和对这种渴望心生怨恨之间。

例如，尼尔·利维[13]有一个论点颇有道理：高度自律的人也有可能成瘾。他写道：“那么瘾君子们究竟为什么会上瘾呢？答案很简短，不过略容易引起误解——因为他们想吸。成瘾者并不像亚里士多德的非自愿性论述中被疾风吹着走的人一般，因自身的欲望而失控。此处重点不在于行为人是否受到内在力量的强迫，而在于，无论是否存在强迫性心理力量，成瘾性欲望都不在其中。”(71)

虽然利维承认毒瘾往往身不由己且贻害无穷，而且确实会损害人们全然高度的自律，但是，他认为毒瘾应该是“以成瘾者不断摇摆的内心倾向为特征的。大多数时候，瘾君子由衷地抗拒成瘾，但他们经常会动摇；一旦想法动摇，发自内心的欲望又战胜了自我克制”。(72)人们往往会忽略成瘾的暂时性，仿佛这种状况是不良欲望对健康欲望的稳态侵蚀。这种想法是错误的，更容易导致瘾君子出现健康欲望缺失的是时间的推移，随之而来的是全面自我意识的削弱，这也就是利维口中的“延长作用”（extended agency）。尽管这是对上瘾的合理描述，但该论点与其说是强调了瘾君子未能长期保持意志力的事实，倒

不如说是突显了要实现最根本的全面健康自我有多么困难。

即使基于这种自律-兼容（autonomy-compatible）的认知，界面也不见得会使人上瘾，因为它实际上是一种欲望-满足的延迟，其机制被替换，取而代之的是能将人代入情境的原始欲望。当我们用其他界面做比较时，这一点尤为明显，例如云音乐或计算机软件中提供的推送功能。在这里，我们同样会发现和约会软件上类似的焦躁不安和难以抉择的状态。我不停地翻页，试图找点东西听，但我从不在任何内容上稍作停留；不久，我忙于翻页这一行为本身，并深感愉悦。类似的例子还有在线新闻资讯、博客和（众所周知的）脸书的不间断翻页功能或网飞的“若干秒后自动播放下一集”功能。这种体验没有尽头，永远都有新料（多么诱人的字眼）推送给你。因此，即使是瘾君子也没有机会体验到哪怕是片刻的满足感，更不用说那些与自己欲望的关系没那么复杂的人。

在界面的日常体验中，最为显著的一点是，尽管人们看着手机嘻嘻哈哈，但是他们感觉不到哪怕片刻的满足，甚至以透支未来幸福为代价都不行。翻页、滑动操作的连续性似乎让欲望的满足成了不可能的事。然而，我们在这里看到的是一种脱挡的欲望，这不同于拖延症发作时那种仿佛走进死胡同或熄火抛锚的经历，倒更像是挂着空挡的发动机不产生丝毫牵引力还能开足马力全速行驶。18世纪的诗人爱德华·扬（Edward Young）曾说，拖延是“偷光阴的贼”。这句话后来成了一句谚语。当我们拖延时，便错失了采取有效行动的良机，即使穷尽凡俗的一生也于事无补。另一句谚语则截然相反，认为无聊时“度日如年”。我看着时钟，在未知中沉迷，等待着发生些什么。用当代作词家哈尔·戴维（Hal David）的话来说，在这种状态下，“我就是不知道该拿自己怎么办”。光阴时而如白驹过隙，时而如蜗行牛步。但事实上，拖延和无聊在结构上有共通之处：无论是拖延也好无聊也罢，身处其中，欲望似乎都无法集中在任何特定的物体或行为上。这两者都是影响我们时间观念的某种心理冲突。不得不提的是，这一生

动表达出自扬创作于18世纪中期的诗集《夜思录》（*Night-Thoughts*），它的全名为《哀怨，或关于生、死、永生的夜思》（*The Complaint: or, Night-Thoughts on Life, Death, & Immortality*）。在该诗集的其他诗篇中，扬还写道："在诸种事务中，唯希冀最为糟糕。"当你希望得到的是欲望本身时，这一严酷的评价无疑更加真实。

当人们试图通过进一步的刺激，而非思忖内心矛盾的本质来摆脱无聊的钳制时，界面技术里的滑动和滚动的重复性动作就提供了一个很好的选择，它们几乎能将被裹挟于无目的欲望的低级狂欢中的用户催眠。随后，这种经历给用户所带来的危害就变得难以辨明。不过，有一点倒是显而易见，就连用户本人也心知肚明，那就是她/他花费在界面上的时间本可以用在其他更合理的地方。毫无疑问，这种互动所带来的愉悦感通常掩盖了更深层次的问题。我指的不仅仅是那种具有讽刺意味的原始欲望——想要约会、想要听音乐、想要在网上读一篇文章或帖子——都被抹杀了，而是界面体验的潜在不安同时也掩盖了世界存在的问题、每个学生司空见惯的无聊的意义以及它与幸福的关系。无聊这一欲望缠结的新特质已经算是人类体验过的状态中最普遍、最痛苦的了。饱受折磨的灵魂就在这样的希冀和欲望中崩溃了。

如今，界面的结构已取代了内容本身曾扮演的角色，如此一来，我们的主要消费态度不再与目标物有关（目标物的延误甚至缺失曾是我们无聊体验的缘由），而是与传递机制有关。无聊如今并不像菲利普斯所说的那样，存在于"对欲望的矛盾渴求"，而在于一种压根儿不再寻求特定欲望的永续状态。界面的内容已经为平台所淘汰。评论家尼古拉斯·卡尔（Nicholas Carr）认为，我们对平台的沉迷成了一种新的消费形式。卡尔这样写道："在物欲横流的世界，一个引人入胜的界面便是一件绝好的消费品。它将消费行为本身包装成产品。我们所消费的正是自己的消费行为本身。"这话说得没错，只是表述尚有欠缺。这件完美的消费品不仅包括界面，甚至也不仅是我们身处其中对

消费行为的消费，而是这种沉迷本身的自我吞噬行为。这便是完美消费者的完美自我消费。

后一说法如今才开始逐渐显现其更重要的影响，尤其是那些关乎自我和主体性的影响。在当今时代，科技（尤其是媒体）与人类主体的融合是如此重要——后者更准确地说，也就是吉尔·德勒兹（Gilles Deleuze）口中的“可被分割的个体”（dividuals），即分裂的自我——以至于如若我们对此浑然不觉，如鱼游不知水，便要陷入对自己的存在状态视而不见的危险境地了。与多个平台的界面的关系，成了自我与自身可能境况的关系的总和，但人们也因此对这些境况视而不见。此处，我们最好不要将无聊理解为应当被忘却的不悦感受，而应理解为一种轻微不适的症状，其背后是一种深深的隐忧。我们发现自己的生活已经与界面难舍难分，而且界面给人们造成的期待，亦即那些口口声声说由平台提供的内容，其实是一种诡诈的诱饵。界面如黑云压城，其势头已然盖过内容本身，同时也隐没了我们（自以为）追求内容时的自我。

由于新自由主义无聊的诸多特征受制于界面的支配，所以对其进行分析能够揭示一种新的利害关系。我认为，借助这一关系，人们也许会对容易长时间停留于界面的“自我”的各种不稳定性和鬼魅般的特质有更深入的了解。新自由主义无聊，不仅意指取代内容成为消费品的界面所特有的无聊，还意味着在消费界面的过程中主体定位的独特体验——结果证明，它是一种禁锢，一种潜伏的上瘾症状，更是一种疯狂的自我消费。

在手机上滑动手指并不能解决问题，因为这个问题是科技和消费政治都试图掩盖的。这种掩人耳目的行为坐享有利的政治条件，是目前批判性研究的主要对象。下文中我们将谈谈赋予无聊的境况以紧迫性的背景因素。

第二部分　理性的虚无


情绪报告
孤独
沮丧
充满 ennui
Data Processing Department
STANDBY OFFICE SERVICE, INC.

你是否曾对自己感到厌倦，以至于真真切切感到恐惧？这就是我每天的感受。这就是我现在、此刻，坐在这里的感觉。

——乔纳森·迪伊（Jonathan Dee），
《一千次原谅》（A Thousand Pardons）

1．孤独

想要了解界面在我们目前的困境中所扮演的角色，就必须单独分析“后真相”环境对我们的影响，因其既触发了我们的孤立感，又在我们试图通过不断的刺激来克服这种孤立感时，激发了不为人知的绝望。简单地把后真相时代的衰退与新自由主义经济学混为一谈是大错特错，但两者之间也存在着引人深思的联系。在新自由主义的价值观中，所有的资本都是平等的，它们涵盖甚至超越了人与人之间的所有差异，甚至让看似顽固的政治信仰都俯首称臣。这一明明是通过放松管制和竞争而在所谓的“自由”市场中繁荣起来的体系，却在公共信托、公共话语和公共物品领域造成了一连串接踵而至的社会异常。正如某个笑话讽刺的那样，事实不仅是我们拥有一个“市面上”最好的政府，从更深层来说，往往被视为正义化身的“自由民主”机制被金钱利益一步步蛀空，取而代之的是装腔作势的辩论、对所谓“假新闻”的谴责、赤裸裸的谎言，以及失智般地颠倒黑白。尽管在我撰写这部书时，这种现象已经格外严重，但我完全有理由相信，此刻它更是已渗透到政治体系的各个角落。

1758年，塞缪尔·约翰逊在《闲散者》（*Idler*）期刊中写道：“战争带来的灾难难以估量，其中就包括人们因利益驱使、轻信蛊惑而选择去真存伪。”1918年，美国参议员海勒姆·约翰逊（Hiram Johnson）将塞缪尔·约翰逊这段内容简化了，于是有了更广为人知的版本：“真相是战争的首要牺牲品。”二位约翰逊都认为，战时是一种

特殊的社会状态，其所带来的高代价和高风险会致使原本健全的社会和政治规范恶化。但是，如果战争状态一直存续——不仅仅是实际上自1990年第一次海湾战争爆发以来，就一直处于战争状态的美国、英国、加拿大和其他西方同盟国——又会如何呢？此外，自2001年9月11日纽约和华盛顿遭受恐怖袭击以来，战时措施、紧急状态和特殊状态以及广泛存在的监视已然正常化。而且，我们还目睹了这一时期政客们的诚信标准一落千丈，一个尤为重要的原因在于，笃定却虚伪地核实声明的发布方式和速度早已与如今无休止的新闻周期、推特上的慷慨陈词格格不入了。本应是一种指导性规范的真相陷于崩溃，这与界面有着千丝万缕的关系，因为它将一切都置于无须负责的灰色地带。当谎言浮出水面，我们已经在这个循环中辗转折腾了几个回合，而这个循环永远不会停歇。

这和我所描述的牵涉到界面的无聊有什么联系呢？哲学家们通常认为，即使我们被自己错误的或病态的欲望残忍蹂躏，或是被外力扭曲了自我，真理也能解救我们。这确实是哲学思考长久以来给人们的期待——它能让事情变得豁然开朗，如此一来，只要我们愿意，就可以将一切烦忧（错误的观念、糊涂的思想、不公平的制度、不道德的做法）改变或抛诸之脑后。但是，如果没有一个真理的规范，我们是否还能继续幻想着从无聊及其根源的哲学分析中获得疗愈？真理作为一种公共规范所遭受的侵蚀与新自由主义无聊的体验并非泾渭分明，但它们之间的网络联系清晰可见。无休止的压抑的政治谎言使公民陷于悲惨的、被孤立的境地；我们无数次看到，人们甚至受其鼓动，以暴力的方式互相攻击。对事件可信度的判断取决于你看的是福克斯新闻（Fox　News）、微软全国广播公司（MNSBC）还是美国有线电视新闻网（CNN），还有你关注了谁的推特，你在脸书上和谁聊天。在我们这个时代的政治生活中，存在着巨大的孤独和凄凉，真理的救生圈已经消失在波涛之下。正如我之前所说，这种孤立感所产生的无聊与其他的无聊形态截然不同：它是焦躁不安、灰心丧气的，有时还是愤怒的；它的受害者并不是刺激不足，而是刺激过度。他们不知道如

何处理自己的情绪，而且很多时候，他们受挫后产生的愤怒会恶化为沮丧。这显然不是海德格尔和叔本华该解决的问题！

举个小例子。众所周知，野营地的纠纷有时会升级，如果纠纷跟酒有关就更不得了了。但是2016年发生在加拿大安大略省布罗克维尔（Brockville）小镇附近的一场骚乱，让即使是经验丰富的野营者也觉得有点……嗯……愚蠢。一场关于地球是圆的还是平的争论促使一名愤怒的男子将一堆露营物品扔进了火堆，其中包括一个丙烷气罐。消防员赶到的时候，他已经离开了现场。原来那个相信“地平说”的户外活动爱好者是“气罐投手”的儿子的女朋友——所以，你知道的：不是一家人，不进一家门。然而，尽管像她这样的人脑子里存在着一个异想天开的社会，但我们毕竟不希望其他头脑清醒的人会对上千年来建立在毕达哥拉斯、伽利略和乔尔丹诺·布鲁诺的可靠研究基础上的科学知识提出质疑。又或者我们希望？事实、真理和证据不再一如既往地发挥它们的理性感染力。我们的景观中充斥着假新闻网站、垃圾科学、对事实核查不屑一顾的政客，以及似乎让我们变得更加蠢笨的谷歌搜索，这些都让真理变得多余。我们在充满混乱、分歧、错误的目标和模因的黑暗海洋中迷失了方向。

当然，我们以前也经历过这种情况，只是可能没有如今这样无孔不入。在人类事务中，错误的信息、花言巧语的欺骗、虚假的信仰体系和明显的无知皆属常态，而非例外。但在过去的大多数时代，人们都认为这是需要积极应对的坏事。柏拉图承认了这一可悲的事实：“信念关系”（doxa）在日常生活中占有支配地位。他用对知识（episteme）的有力辩护进行反击，而这些真知只有哲学家才能辨别。如今，连哲学家们自己也不再相信像柏拉图这样的哲学家了。我们转而提出的那些不再朴素的——实用主义、经验主义、可证伪的——真理见解都不可遏制地走向了怀疑主义和相对主义。如果真理既非神定，也不具有形而上学意义上的可靠性，那么它看起来就像是一个烂笑话或一场权力争夺，一个知识上的空头支票骗局。本丢·彼拉多

曾反问“真理是什么”以表讽刺，他甚至并不指望能得到答案，或许他是对的。

但放弃真理的代价是惨重的。2016年盛夏，当某一事件发生时，如果不提及有望获得共和党总统候选人提名的唐纳德·特朗普，人们很难对任何公共生活问题发表评论，而随后当选总统的特朗普也确实代表了后理性竞选方式的新阶段。乔治·W. 布什的那些愤世嫉俗、拥护政治现实主义的助手曾称，他们是利用权力创造了现实。这个段位可是博士级的，尤其是和如今混乱随性、口无遮拦的新共和党政权相比。重要的是，无论是在特朗普竞选期间还是如今在其总统任期内，对这种危险的胡言乱语的理性回击，几乎无济于事。言行被纠正，往往会让人感到羞耻和困惑，而现在，这只会激发对方的加倍回击：大家都是这样说的！实际上，在这场愚不可及的闹剧中，许多重要议题，例如气候变化、外交政策等，都被拉着做了陪衬。要郑重声明的是，没错，希拉里·克林顿在竞选活动中也同样谎话连篇，只不过谎撒得比较圆而已。

在2016年特朗普当选总统后的几年里，他脱口而出的半真半假的话和赤裸裸的谎言，就像蘑菇在装满肥料的地窖里一样肆意疯长。毫无疑问，这是一种新的无聊——沮丧的选民们麻木不仁，眼睁睁地看着自己的国家被一个喷子破坏，而这个喷子还打着“美国优先”和“美国复兴”的幌子。[(1)]2016年，当特朗普在总统大选中获胜时，一个名叫埃里克·哈格曼（Erik Hagerman）的人决定戒掉所有媒体——不使用社交媒体、不看电视、不听广播、不用互联网。哈格曼在位于俄亥俄州的自己的养猪场践行着这样的生活。他这一明智决定是如此独树一帜，吸引《纽约时报》刊登了一则描写他的人物小传。[(2)]哈格曼谈到他的决定时说：“这是个残酷而彻底的决定，并不是我想避开特朗普或转移话题那么简单，而是仿佛我是个吸血鬼，特朗普的哪怕一丝光线都会把我化为尘土。”颇感震惊的《泰晤士报》记者这样写道：“这是美国现代史上最重要的篇章之一，而他竟然做到了让自己对此一无

所知。他的无知程度已经达到了当代公民的极限。”

现年53岁且独居的哈格曼说：“我只看天气预报，但只是为了消遣。”他随后说的这句话正中我们此刻的讨论目的。“我很无聊，”他说道，“但这并没有困扰到我。”《泰晤士报》的作家萨姆·多尔尼克（Sam Dolnick）发现了其中真正的利害关系，他写道：“要找到无聊，需要精心地策划。哈格曼像一个体验派演员一样全身心投入，他强加于自我的生活方式——听着咖啡店的白噪声磁带、忍受朋友们令人难堪的责骂、全面抵制社交媒体——已经在很大程度上重塑了他的生活。”这是当然。但这是有钱人的奢侈生活方式吗？哈格曼曾是耐克公司的高管，他能够承受其他人可能根本无法承受的媒体真空状态。他的无聊是一种绝大多数消费者都买不起的凡勃伦式的商品。如前所述，它与创造性无聊有一定联系，但也具备当前将负担变成快乐的特殊新自由主义环境的要素。这是一种非常高级的无聊思维。简言之，它是一种将外部世界无效化的刻意的龟缩行为。真理对于躲在外壳里的人不再重要；同样，谎言和胡扯也不再重要，尽管它们的累积效应是对理性本身的侵蚀。

唉，哲学一直追求理性权威的地位，却总是徒有希望，无法持久。我们想表达的是，在做出任何哪怕是离奇或未经证实的断言时，都应持有一种对真理的基本尊重。当我们观看晚间节目里专家的夸夸其谈或者翻阅屏幕上厚颜无耻的固执己见时，我们有理由心生疑窦。这是理性的外壳，一个由巧舌如簧的话语和“这即是话语”的集体错觉共同构成的外壳。我们必须像马丁·路德那样，将理性一分为二（尽管他把重要性顺序搞错了）。侍奉性的理性运用论证形式来服务于现有的信念，使他人相信我的立场坚定不移。相比之下，权威性的理性是自主的：它公开参与辩论以追求真理，哪怕求而不得。如果证据和论点与我先前的认知相悖，理性就会要求我做出改变。

而与此同时，那些跟踪这些数据的公司，比如谷歌、脸书及亚马逊，正日益智能化。它们的高级算法可以跟踪并收集用户的搜索记

录、好友请求或购物偏好等数据，并生成最新结果，使其对用户的刻画准确到出人意料，甚至令人不寒而栗。在某种意义上说，算法对我的了解比我对自己的了解更深——据德勒兹对“可被分割的个体”的洞察，其中一个重要原因在于，人们逐渐淡忘了我们珍视的独特内在自我远不止这些搜索、请求和偏好。先进至此的算法构成了一种全新的人工智能形式，它利用我们对技术的沉溺来对付我们。面对这类企业，唯一的选择似乎是彻底拒绝，尽管它们看起来已与我们的日常生活密不可分，即使是特权人士也都离不开它们。你无法选择将哪些数据提供给亚马逊：你购买的每一件商品都是一个数据点，用以与你以前和将来买的商品以及所有其他人以前和将来买的商品进行进一步分析比对。

也许有人会遵循拒绝原则，但亚马逊一心要让自己成为人们生活中的必需品——它提供的在售商品越来越多，有时在短短数小时内便可送达，甚至在你出门在外时（经你许可）将商品安全送入你的家中。亚马逊公司的标志看起来像一个调皮的微笑。当人们习惯了标志上那个从字母A指向Z的弧形箭头时，这种拒绝就变得像极了惨遭遗弃。截至2018年，这些各式各样的服务为亚马逊创始人杰夫·贝索斯（Jeff　Bezos）赚得了1431亿美元的个人资产净值。当然，这个数据是我用谷歌搜索到的。当今时代，做研究不用谷歌几乎是难以想象的事，即使是我这样的传统主义者也不例外。我可以轻而易举地一边写着这篇文章，一边在同一块电脑屏幕上调出浏览器窗口，检查拼写、核对事实或确认我记不清的一些参考文件。同样，我没法限制或筛选我的数据。（我可以清除浏览器历史记录，但搜索痕迹早已被记录在别处。）

外部的搜索和请求被监控，并被纳入到选择决定程序中，与此同时，同属一家公司的技术也正走进我们家中。最初笨重的智能电视和内带食物新鲜度监视器的冰箱，已被改造成无处不在、无所不能的声控个人助理，而与此相应的代价是你的每句话都会被记录下来。亚马

逊Echo（又名Alexa）、谷歌助手，以及苹果公司成功在望的Siri已经让各地消费者翘首以盼，它们可以响应用户发出的播放音乐、接打电话、切换频道、买电影票、查询天气、预订晚餐等各种口头指令。在撰写本文时，这些仍然是相对稀有的奢侈品，而且对这些乐享其中的用户来说，隐私泄露和垂直整合的边际成本似乎不值一提。最近，此类系统的一则宣传广告中展示了这样一幅画面：一栋灯火通明的现代化住宅在山腰上安居一隅，像是直接从《建筑文摘》（*Architectural Digest*）杂志上搬下来的。这个极其富有的家庭，依靠着有求必应的用人、监控、管家三合一的隐形科技，生活得其乐融融。头发见白的父亲已是知天命之年，仍风度翩翩、笑声爽朗。作为一种幸福的愿景，这则广告所传达的信息再清晰不过：家庭亲密、物质舒适、欲望满足和心情愉悦的无缝结合，这一切能够实现，都得益于记录你的对话、跟踪你的选择的系统。显然，没有在家中配备这种神奇设施的人都是失败的。

当然，正如我们所知，技术一旦投入使用，新颖奇妙的光环就会迅速黯淡下来，今日奇迹很快便成明日黄花。屏幕的无孔不入也算是尽人皆知：它们（挑一个令你毛骨悚然的比喻）是吸血鬼，是致幻剂贩子，是僵尸病毒。美国人平均每天用在看手机上的时间为3～4小时，而每天花在各类屏幕前的时间更是长达11个小时。因此，在下一场革命中，我们一定会从面对屏幕转为彻底融入其中。如此一来，可以说我们在2018年达到了“屏幕顶峰”时刻，也由此进入了互联网技术覆盖家庭、街道和办公室的近未来时代。如今，界面存在于我们周围环境的方方面面。它真真切切地存在于空气中。不，更准确地说，它就是空气，是我们每天呼吸的能让人瞬时满足的空气。法尔哈德·曼约奥（Farhad　Manjoo）就是这个即将来临的转变的拥护者之一。他提到，无屏幕的个人助理可以带来“新的体验：摆脱了巨大屏幕的移动电脑，可以让你在四处奔走时也能把事情搞定，而不用担心注意力被屏幕转移。想象一下如果不用在应用软件上没完没了地点来点去，只需告诉你的无线耳机：‘帮我预订7点的晚餐’或‘查看我妻子的日程，看

看周几晚上我俩有时间约个会’”。[3]没错，想想看吧！

力挺完全沉浸式的技术环境的花言巧语，在明智的警告中，掺杂了界面支配下看似无害的新动作，这一招着实引人注目。曼约奥主张：“屏幕是贪得无厌的。在认知层面，它们是贪噬你注意力的吸血鬼。一旦目光在屏幕上停留，你八成难逃虎口。”的确，研究表明，只要在一名习惯性用户近旁摆放一部智能手机，就会导致其认知能力下降。许多科技评论家已经开始严肃地探讨屏幕时间所具有的成瘾特质，以及用户自愿成为有史以来几家最富有公司的人质所带来的经济成本及个人成本。曼约奥警告说：“你的手机如此令你难以抗拒，以至于你一看到它就把持不住，光是为了克制自己不去看它，就要花费大量额外的宝贵精力。”这套说辞现在已经是老生常谈了。他认为有两种可行的解决方案。第一种是，在用意志力抵制手机的同时，或许可以借助能够限制你使用手机的元技术。例如，屏幕使用时间这项功能可以显示你在手机上花费的时间，甚至可以阻止你访问某些应用。其他限制访问的应用包括Freedom、Self-control、AppDetox、Cold Turkey、Block Site、StayFocusd。还有更多新近出现的自我控制应用软件，例如：Moment也可以计算屏幕时间；Forest是一款图形应用软件，当你不使用手机时，其界面上会生长出一棵健康的树，而只要你一碰手机，这棵树会立刻枯萎死亡化为灰烬。

我们当然知道人的精神很脆弱，所以仅凭意志力恐怕无法打破人们的上瘾循环。在2018年的一篇报刊文章中，一位匿名心理学教授指出，这实质上是一种善与恶的斗争：我们希望通过抑制短期快感以谋长远。在手机应用出现之前，就曾存在（并且现在也存在）自我控制机制，例如：一次只买一支香烟以抑制连续吸烟行为；将闹钟放在卧室隔壁的房间，强迫自己清醒起身。我们甚至会选择封锁诱惑或采取自残等暴力行为。与成瘾本身一样，以上所有机制的弊端在于其随着时间推移而产生的耐受性：自控机制变得如此舒适以致失去效用。当记者问她本人是如何克服手机瘾时，这位教授坦言：“我的做法可能

不值得效仿。当我有一大篇论文待完成时，我会将所有密码改成我记不住的一组随机数字。”她稍作停顿，“然后把密码藏在抽屉里。”又一次长久停顿，“我把它藏在家里的抽屉中，这样一来，即使我在工作时想查看消息也无计可施。我就是不相信自己或者说不相信自己的自控力，所以干脆决定直面这一现实。”(4)

这种自我信任的缺失在轻度和重度上瘾者中都很常见，它让杰伦·拉尼尔（Jaron　Lanier）这样精通科技的怀疑论者的忠告显得力不从心。拉尼尔是计算机领域的先驱，最近成了社交媒体的狂热批评者。他出版于2018年的著作《立刻删除你的社交媒体账号的十个论证》（*Ten Arguments for Deleting Your Social Media Accounts Now*），书如其名，就是一系列论证。(5)也就是说，这些理性主张针对的是理性行为者，他们的动机可能出于自身利益，而不是贴心的理性分析本身，但他们仍愿意广纳谏言。任何基于论证的自控指令若要生效，前提是代理人已经接受了规避媒体的观点，并且具有足够的自控力来执行相应的策略。与此同时，人们对在线“联系”的渴望继续滋生着异化和两极分化、错误的流行观念，以及为了实现私人利益而进行的大规模数据收集——而这些私人利益实际上明显控制着公共交流形式。正如拉尼尔所说，即使对社交媒体的使用看似有益，但其会导致人类“尊严、幸福和自由”的净损失。或许仅仅意识到这一点已经足够了（但剧透一下：这还不够）。拉尼尔未曾提及的是，社交媒体对各类人群造成的危害并不一致，在某些方面——例如对社会地位永无止境的焦虑——年轻女性所受的影响比年轻男性更大。(6)

因此，至少对某些人来说，还有第二种解决方案：换一种致幻剂。曼约奥兴奋地说：“一个可以降低用眼需求的数字生态系统或许对所有人来说都更有益，它可以减轻沉浸感、上瘾感，更有利于多任务处理，减少社交尴尬，甚至可以改善政治关系、社会关系。”但这些好高骛远的说辞难以让人信服：我们凭什么认为解决技术过剩的办法就是运用更多的技术？声控个人助理技术究竟是如何做到“快速精

准”搜索的？相较于让人流连忘返的屏幕，他又打算如何“减轻沉浸感、上瘾感”？诚然，视觉刺激可能确实是我们体验的最强刺激，但有屏幕的存在，至少你还可以认清自己其实是嗜瘾的奴隶，是导致你成瘾的注意力经济型企业的利益的奴隶。当这类公司派出的间谍顺理成章地进入你的家庭生活，成为你无处不在、和蔼可亲的数字管家时，人类精神与软件的融合也就水到渠成了。尽管这篇分析文章的口吻中带有革命的热忱，标题中也提及了“革命”一词（参见尾注3），却几乎没有具体提及全新层面的无处不在的联系将如何“改善”政治关系和社会关系。毫无疑问，如今技术借由社交媒体的形式已经对这两种关系造成了破坏。无屏幕网络究竟将如何力挽狂澜呢？Alexa是会为我们投票，还是会替我们四处游说疏通？人们完全有理由悲观地断定，如今唯一正在进行的革命，正是那些已占据支配地位的科技巨头给我们的一个新玩具——换汤不换药罢了。

我们还是坦白说吧：即使我把所有的杂活都丢给Alexa或Siri，游戏和那些毫无意义却又让人乐不思蜀的应用程序仍然会毁坏我那不堪一击的认知能力。屏幕使用的顶峰还没有到来。瘾嗜仍会通过我们的眼睛，偷偷潜入我们肉质鲜美的大脑。（更多有关上瘾的内容，我将在第三部分讨论。）

当然，并非所有使用这些工具的人都会感到孤独、无聊，社交媒体用户也不是都会发布恶意挑衅的帖子。但科技从来就不是中立的：它的倾向和偏见往往会随着易用性和熟悉程度的提高而被淡化，却在事实上影响着我们的反应和态度，甚至塑造了我们不安定主体性的基础。我们日复一日地在网站上花费的时间和键入的内容似乎是有意义、有关联的——用界面最热门名词的动词化形式来表达，我们是在“交友”。键盘理应传达意义，就像是艺术理应带来快乐一样，但是要想实现，恐怕遥遥无期。[(7)]有时我们因无聊而去翻阅屏幕，但往往发现自己只会收获滚动屏幕本身所带来的永无止境的无聊。我们又一次在一个接一个无谓的消遣中辗转，即使我们的方式从按键和滑屏升

级到了语音命令，也是万变不离其宗。我们对于这些技术的主动关注，以及想要与外界产生联结的可悲需求（哪怕仅仅是在亚马逊购物或随便发一篇推文），造就了如今越来越强大的人工智能，它在这些不完全的人的生活中几乎畅行无阻。既然无法通过更多的刺激来缓解已经过度饱和的ennui精神状态，我们便索性让更有目的性和连贯性的实体占些先机。毕竟，我们已经心甘情愿地接受了这种囚禁。在这让人翘首以盼又扑朔迷离的联结中，孤独孕育出了孤独。

这时候，人们总会说这种担忧是杞人忧天，甚至是在散布无端的恐惧。如果你没有什么可隐瞒的，为什么要对监视大惊小怪呢？让跟踪我们一举一动的算法给我们一些购物建议，有什么问题呢？或许我们不该再担惊受怕，而是应该对我们的新购物网站和搜索引擎巨头们表示欢迎！或者与之相反，我们应该提醒自己理性思维的真正含义：承诺永远尽可能做到彼此重视，而当自我似乎进入一种不堪一击、转瞬即逝的状态，并沦为应用程序、点击数、数据库管理系统（DMS）和搜索关键词的堆砌时，尤其需要如此。无意间沦为标题党的点击率贡献者的自我，对真理的需求并未减弱，而是更加强烈了。在信仰“另类事实”（alternative facts）和后真相的时代——信仰无须任何依据的时代——我们必须重新致力于真理的规范化，借此对抗任何形式的界面所带来的广泛影响。但是，为了适应当前的社会政治背景以及身处这一背景中的我们的消费者公民地位，我们必须改变对哲学批评的通行认知，即哲学批评从根本上是具有启示性的。这可能会很困难，但我保证，绝不会无聊。

铺天盖地24小时循环播放的新闻让人心力交瘁，人们觉得这实在太无聊了，于是一步步增强自己的信念，好让政治更符合自己的口味——这一说法尽管有一定道理，但不完全准确。我认为更准确的描述是，公民这一公共身份的可持续意义逐渐消耗殆尽，迫使我们返回自身，压榨我们自己常常很是贫瘠的内在精神资源。与无聊的关系应该趋于明了。当文字和表达的意义不同以往，或只有随具体情况任意更

换的“另类”意义时，我们就陷入了意义危机——政治理论家迈克尔·E.加德纳（Michael E. Gardiner）称为“符号资本主义”（semiocapitalism）。虽然传统的晚期现代资本主义批评家会“探讨关于诸如焦虑、抑郁、冷漠或恐慌的情感状态与资本主义条件下的缺陷性主体的关系”，但是，“对于我们这个时代公认的最常见的情绪或情感——无聊——他们并没有提供持久有效的解决方案”。[8]无聊“被理解为一种具有好坏参半式（以及包围式）的特性，却实实在在可感的情绪或情感状态，它与资本主义生产方式有特定的关系”，我们必须以新的方式加以应对。具体来说，加德纳的观点与我一致，即21世纪的新型无聊与那些“资本主义生产方式”紧密相连，其中就包括了媒体循环中无休止的内容播送。在这种循环中，不仅辩论成了荒诞的双方斗法，连某个原本严肃庄重的国家的首脑都可以对其所有民众进行全面的无理洗脑。2018年，特朗普总统曾在7月的一次退伍军人集会上对支持者们叮嘱道：“跟紧我们就行了。不要相信从他们那里听到的胡言乱语和虚假新闻。你只需要记住一点：你所看到的、读到的，都不是真的。”

因此，我们怎么能说真理取决于我们对它的诠释，却不会陷入符号资本主义的混乱呢？一种解释学和批判理论的正统观点认为，真理总是取决于语境。某个说辞的合理性大致取决于特定的解释框架或方法，这些框架或方法会产生在特定话语中可以被视为合理的等同于真理的说辞。这种时常被指责为后现代主义的观点实际上是高度现代的，并在真理领域常常被人们抨击为“相对主义”或“主观主义”。事实显然并非如此，因为语境决定论禁止将不同语境下得出的真理进行比较，否则这些真理便是相互之间全都同等重要了（亦即大部分人所说的相对主义）；另外，把世界归于完全单一观点的描述（即大部分人所说的主观主义）也被筛除了。与此同时，保守派政府官员肆无忌惮地打着所谓后现代理念的旗号，但这种行为向来不是坦诚开放的，而是见利忘义、一心谋私。当然，这并非激进派批评家的责任，尽管最初正是他们使用了这些思想来探究权力和信仰的具体化结构。[9]

早已有人注意到了这一认识论争议的道德和政治意味。是否存在衡量合理行为和判断的统一标准？还是说仅仅存在不同文化各自的惯例？我们能否根据可靠的客观标准来决定有关行为和评价的问题？还是说，我们只能永远陷在无休止的无法解决的争端之中？如此说来，这是一个关于标准化评价的错误分歧。确实可能存在具有行为指导意义的可靠的评价标准，即使这些标准不会自诩其普适性或超人类地位。我们不需要以委身于客观主义立场为代价，来换取合乎道德的生活。语境主义提供了一条颇有希望的途径来摆脱这种可能造成恶果的分歧，我将在下文探讨其中一个角度，并为之辩护。主客观的束缚事实上是一种自我强加的禁锢，我们可以从中解放自己，而压根儿不会引起混乱。

然而，当下更加有趣的是语境决定论的政治意味。如果我们谴责“后现代”激进派以一种公开的意识形态的方式让真相屈从于政治目的，那么，坐享其成的实际上是保守派分子。这种渔翁得利现象的重点在一段佚名语录中体现得淋漓尽致：大多数人居住在“所谓的基于现实的社区里”，这些人被描绘为“相信事实清晰可辨，只要做些审慎的研究，答案自然会浮出水面……当今世界已经不按这一套运作了。我们如今是一个帝国，只要我们出手，就可以创造我们自己的现实。你正研究着这个现实——用你自认为审慎的方式——我们已经再次出手，又创造了新的现实。你当然可以继续研究新的现实，事情就这么解决了。我们是历史的演员……而你们，你们所有人，只能跟在我们的行动之后亦步亦趋地研究”。[(10)]现在，有可靠证据表明这段语录正是来自乔治·W. 布什的战略规划师和幕僚长卡尔·罗夫（Karl Rove）。后现代保守派实用政治就是这样创造了“现实”“事实”，以及（关键的）为追求特定政治意图而对所谓的“谎言”提出不当指控。或许对今天的许多人来说，最令人惊讶的事情是，这一切的始作俑者绝不是特朗普——这位出人意料当选的美国第45任总统。

2．注定落空的愿望

关于话语，尤其是在政治话语的无知论述中，最为基础且错误的臆断，是认为“事实”或者说“事件的真相”与针对这些事实众说纷纭的诠释迥然不同。这种假设体现出一种自以为是的错误：一是认为，诠释随附于一种基本现实，一种我们通过努力和方法，或者通过相互矛盾的诠释之间的三角关系有望辨明的现实；二是认为，基本现实一旦明朗，将对我们手头的任何事情都产生决定性作用。比如，回忆一下观看黑泽明1950年的经典电影《罗生门》的经历。在令人毛骨悚然的近乎重复的片段中，我们看到了围绕一则日本乡野的强暴和谋杀事件展开的“同一”系列事件的几个对立和矛盾版本。但是最终我们发现，这四种依次呈现的故事版本都是利己的、怪异的、无定论的。 我们对此该怎样理解呢？这是不是说，事情的真相与任何一种叙述都不完全相符，但每一种说法中都包含了真实成分？或者说，是否存在任何单独的个体都无法描述的另一种原始的故事版本，但从上帝视角（或观众、导演的视角）可以推断出来？最令人不安的是，如果真相意味着一系列稳定的行为与反应、动机与后果，那么真相也许根本不存在。最后一种情况当然是可能性最大也最重要的：人类的事，尤其是极端事件，并不会受我们对“事实真相”的“合理”假设左右。这部电影既强调又否定了这一假设，它的批判逻辑与我们所谓的现代批判理论的揭示功能异曲同工。它揭示出来的不是真相，而是我们炽热、强烈却注定要落空的愿望——我们企盼一种能让所有对立的叙述无立足之地的客观真相。这种愿望可以说颇有柏拉图-笛卡尔式遗风，是一种可以理解但无法实现的欲望——试图把自己的信仰和行动的责任转移给某种更高的力量。就其本身而言，我们长久以来对不折不扣的真理的渴望，像极了意欲戒瘾的人强烈渴望能有人把他从自己的责任中解救出来。可惜事情没那么简单。认识论是不可能解救我们的。

因此，我将电影美学的介入与同时代的批评理论相结合，是有多重理由的。首先，我们可以探究在20世纪中期，针对所谓的揭露义

务，拥有共同冲动的尼采哲学的研究者、马克思主义者、弗洛伊德学派的怀疑主义解释学是如何达成思想共识的：从非常广义的角度来说，思想从来都不是无辜的，意识形态的作用无处不在，我们会压抑自己的压抑意识。于是批判性干预便表现为将不为人知的隐情——安抚性的社会习俗、政治自欺和心理压抑——一一揭露。社会和心理学每天都在奋力维持那些安抚人心、为当前安排铺路的幻象。而这种揭露义务，充分利用了人们敏锐的洞察力，以及对于“一切理所当然”的窠臼的抗拒心理，来对付这种虚伪的骗局。

我之所以赋予这种冲动“高度现代”的特点，是因为它从根本上牵涉后期启蒙运动这个更宏大的主题。但事实上，这一联系有着悠久而复杂的历史渊源，尤其是在政治和哲学领域。我们可以顺理成章地追溯到康德在《什么是启蒙运动？》（*What Is Enlightenment?*）中著名的训诫：要有独立思考的勇气（sapere aude）。但是，我们同样可以费些周折、上下求索，着眼于更古老的苏格拉底式的诡辩，以及在日常生活的用语和概念中对虚假意识的揭露。简言之，即哲学的基本批判方式。

但这一立论尚不够扎实，这也在意料之中。于是我们又有理由把“罗生门效应”与我们对“后真相”的描述联系在一起。传播学理论家罗伯特·安德森（Robert Anderson）的著作使“罗生门效应”一词广为人知。“罗生门效应不仅是关于视角的差异。当视角差异出现的同时，恰好缺乏能够证明或驳斥任何版本的真相的证据，再加上社会压力要求对这个问题做出了结，在这种特定条件下，罗生门效应就会出现。”(11)最后一个条件是必不可少的，因为它表明对事件的多重诠释会引起动荡，但同时也会由此被驱使进入新的稳定状态。这种“了结”无法再打着基本现实的旗号，因为后者牵涉了对“事实真相”无知或天真的认知，但它仍然具有一种共识秩序的规范性力量。

这种冲动迫使我们正视自己的潜在臆断和思想上的预先承诺，而正是这种冲动，必然迟早会认识到其自身臆断和预先承诺的二阶问

题。最明显的是，反身性不足的批评理论产生了一种述行矛盾（performative contradiction），因此，对于隐情的揭露导致揭露行为本身具体化了。大致来说，对“真实情况”的揭示只是落入了保守的本体论信念陷阱。我们摒弃了对于世界原本面貌的质朴的现实主义认知，转而采用一种“开明”的自欺欺人的世界观。但后者与前者一样，都坚定地遵从基本现实的理念。

容易被忽视的是，揭露行为的重要性可能并不明朗：毕竟，让迄今隐藏的想法和承诺浮出水面，我们能得到什么？（当然，水面和深度的意象在文学作品中很普遍；尤其令人印象深刻的是弗洛伊德提出的著名的冰山比喻，其中提出人约有85%“在水下”的潜意识。）

因此，随着对这些缠结的认识需求越来越刻不容缓，理论家们开始真正转向后现代主义。此处我指的是让-弗朗索瓦·利奥塔尔（Jean-Francois Lyotard）在他的著作中提出的传统的“对元叙事的怀疑”，同时也包括对标准批判理论方法的信任危机引发的模拟逻辑的回归。这一问题在阿多诺的后期作品中，甚至在罗兰·巴特的作品中已经有所体现（尽管不那么生动）：如果理论工作是通过去自然化的手段来揭示假定和权力关系，那么，我们如何避免理所当然地把所揭示的内容认定为更真实的情况呢？(12)阿多诺认为这是一种“看穿”的基本方法，他有理由为它潜在的混乱和结局感到不安。也就是说，揭露的逻辑似乎伴随着一种对（现在）所见的、不可规避的事物暗含的具体化。只有坚定地拒绝这种逻辑，才能保持批判的态度。值得注意的是，批判的功能现在必须转变，因为我们不可能再要求诠释具有权威性，也不会再要求诠释与被诠释对象具有假定的等级关系。如果这样，我们可以说，诠释将会畅行无阻。这并不意味着放弃知识和信仰的规范性，但无论如何，它都突显了批判的要点。正如我将在第四部分中总结的那样，我们只能通过不断进行哲学批评的方式来应对界面的不断刺激：这是新自由主义无聊向哲学无聊过渡时揭示出的一个关键见解。

当然，尼采本人也曾在那篇被广泛引用的关于事实与诠释的文章

——《没有事实，只有诠释》——中窥见了认识论的局限性。然而他忽视了一个关键点，那就是他自己的洞察力，或许是因为尼采太过于沉溺探索知识所带来的快乐，以至于不能完全投入其中。在其后一个世纪的中叶，巴特等人已经把语言学的结构主义“装置”放入到了他们的文化批判“工具包”里了，但是他们仍然没有停止对透彻的洞察力的追求。1957年，巴特在极具开创性的流行文化研究著作《神话修辞术》中写道：“这本书有两个关键性因素：其一，对所谓的大众文化的语言进行了意识形态批判；其二，首次从符号学的角度对这种语言进行解读：我新近读完了索绪尔的书，开始确信，把‘集体表象’当作符号系统来处理，有望比装模作样地谴责更进一步，进而能详细地解释将小资产阶级文化转变为一种普遍文化的神秘把戏。”(13)我们在其中看到了对揭露行为标准的（也更有说服力的）描述。巴特一直希望我们能发现文化生产和文化消费的“神秘把戏”背后不为人知的一面。因此，“去神秘化”的计划预期，通过精确地展现二者的利益起源、局限性和政治倾向，它将逆转特殊（小资产阶级）利益向普遍（自然）规范的转化。我们仍然活在受苏格拉底影响的世界里。

阿多诺当然也曾在这个问题上煞费苦心，但就避免“装模作样地谴责”这一方面，巴特要比他持之以恒得多，因为在巴特看来，这无益于此部分的研究。阿多诺明白，他对露营、日光浴、电视、广播、爵士乐和电影等项目的消极评价都是保守的。尽管不情愿，但他也逐渐意识到，这些批评是毫无意义的。如果巴特意识到谴责不是重点，理解才是重点，阿多诺就没什么站得住脚的立论了，那么他就只能像个偏执狂一样，不合时宜地叫嚣着：“滚出我的草坪。”

在我看来，只有居伊·德波和让·鲍德里亚才真正体会到了其中的艰难。(14)我们必须重视一种观点：事实真相并不存在，文化也不是一个旨在支撑诉求清晰的中产阶级利益的骗局，而是由空洞的符号和随机场景组成的自由游戏，这些符号和场景确实会强化当前的利益，但并不是以隐藏可发掘的真相的方式。相反，基本事实有目共睹：游

戏中没有决定性的真相！事实上，只存在对真相的解读和文化内容的半随机配置在旁敲侧击、循循善诱，却绝不会（也不能）直截了当、开门见山。真正的后现代主义者才会理解这一点，他们不会下意识地回到试图揭示真相的解放逻辑中去，而是会接受现实和幻象之间的区别是不稳定的，甚至根本不存在。

当然，这在政治层面意味着，尽管景观理应在媒体的不断刺激中将所有无聊都消除殆尽，但其全面胜利会使所有其他评价尺度黯然失色。如今这位“电视真人秀”风格的美国总统的出现，预示着真伪难辨的认识论体系即将现身。人们可能会在造成这些消弭的结构条件上徘徊不前，例如对传统权威的侵蚀、社交媒体的广泛传播、对“现实生活”现象学的侵犯，但它们都指向同一个结论——我们再也无法辨明真伪，无法分清现实和表象。这个旷日持久的西方哲学命题已是行将就木，其结局就是：不仅所有人都能畅所欲言，而且任何一个畅所欲言的人都有可能当选世界上最强大国家的元首。欢迎来到后现代世界！

3．信念上瘾和理性矫正架

2017年夏，夏洛茨维尔（Charlottesville）发生了一场极为危险的纳粹主义散播仇恨的集会，这一活动除了暴露出当前美国政府的严重道德空白，还表明在处理基本意识形态分歧时，我们需要更多的同情心和同理心。相关专家在美国国家公共广播电台上发表演说，谈论如何认识那些容易产生右翼愤怒情绪的人的心理创伤；学校开设了一些策略课程，让那些在政治辩论中持“另一方”立场的人参与进来。虽然说这些努力和情感是高尚的，但注定要失败。哪怕只是泛泛了解理查德·斯潘塞（Richard Spencer）或戴维·杜克（David Duke）的观点（更不用说美国第45任总统特朗普的推文），我们也会明白：在美国，理性地对抗是不可能的。纳粹主义是不可原谅的，这是我们的道

德底线。同样，作为公共话语的创造者和潜在受益者，我们也应该认识到，大多数人实际上往往顽固不化。即使是较优论点的非暴力的说服力——借用典型哈贝马斯式的语言——也总是与实际论点相冲突，因其只是一种哲学幻想。如果我们因为自己和他人未能达到理想中高层次的言语境界而进行非难，抑或是把宣传手段想象成一根缓解政治冲突的魔杖，那就成了约迪·迪安（Jodi Dean）所说的“媒体自我吞噬行为中的哈贝马斯式受虐倾向”。[15]不，我们必须改变这种批判式干预策略。

正因如此，在公开的辩论中，我们需要的绝不是加倍努力地理解对方——这样说让我很不好受，而理论上拥护理性规则的人一定也深有同感。理性公共领域的乌托邦只是一种空想，以美国式的核心价值观、加拿大式的忍耐力或其他政治幻想的形式鼓励人们去发现它，只会无功而返。相反，我们需要的是社会科学家所说的“矫正架”（scaffolding）。这个词的意义有点类似于实施空中交通管制、建造公路环岛、竖立出口路牌和履行排队惯例等措施。当个人利益可能导致混乱时，这些小机制可以让人们调节自己的行为。在更微妙的情况下，例如前文提及的屏幕时间诱惑，我们可能会试图通过应用程序来克制自己的欲望，这些应用程序会封锁社交媒体的访问权限（美国的“首席赋能者”不妨用一用）。界面特有的抗成瘾矫正架可能会包括严格的媒体禁断、沉思冥想和运动管理的计划，并且运用技术将这种注定会促使我们追求无止境刺激的新自由主义无聊转变为哲学思考。当然，在极端情况下，我们甚至会对那些遭受伤害性身体成瘾折磨的人实施自由管制。瘾君子虽然可以试着去接受治疗或自我控制，但公认更加有效的方法是不接触致幻剂，甚至进行良性的行为矫正。所有这些都是瘾嗜的矫正架。当然，与此同时，界面本身也是一种矫正架，它或轻或重地将人类的行为推向特定的方向，如果这些方向可以强化支配着整个媒体界公司的资本家利益，那么情况更是如此。矫正架本身从来都不是中立的，而可能是本着完全不同的目的搭建的：创造更多利润丰厚的市场，并树立信念来维持这些市场，与更有益于社

会和个人的行动一样，都是可行的行为。

在这一点上，我们为什么不承认政治信念也是人类行为中需要外部控制的一个方面呢？我们可以把它称为信念上瘾（conviction addiction），这种上瘾与滥用药物所带来的痛苦有相似之处，但当然更类似于对媒介使用的那种上瘾。事实上，这两者经常是形影相随的，因为某些特定的平台，特别是在我们这个时代的推特，都允许和鼓励人们去表达坚定的甚至耸人听闻的观点。这种观点表达的形式是刻意简短的，几乎是电报式的：你必须提出你的“论点”，然后迅速退出，由不得人字斟句酌，而是鼓励人们使用强烈、热切的语言。不然，你如何能获得让平台坐收其利的“赞”和“转发”呢？这里所体现出的界面特质应该是显而易见的：用户为一种感觉所欺骗，认为表达一个强有力的观点即是一种话语参与，因而会有多种动机来略微夸大自己的观点。而具体的回应和一般意义上的持续争论反过来又鼓励了这种棘轮效应[14]。信念变成了自己的致幻剂。诚然，有些人可以像没有酒瘾的社交饮酒者一样，懂得控制自己观点的表达，整天都能保持头脑清醒。而另一些人则会陷入一种行为粗鲁和随意发泄的模式，他们无法控制自己。这种“入门致幻剂”会打断你的思绪，迫使你提高音量以盖过反对的声音，故意曲解对话者们的言论——所有这些都是CNN新闻时段里的惯用伎俩，即使存在公认的事实，也能在瞬间掩盖任何关于解读的有益道德准则。渐渐地，信念瘾君子们开始对着隐秘力量大吼大叫，将种族群体妖魔化，吹起狗哨[15]——所有这些都是澳大利亚媒体Rebel Media或福克斯主持人肖恩·汉尼提（Sean Hannity）的招牌手段。最后，如果不加控制，他们会做一个法西斯式发型，穿上白色polo衫，点燃一支提基火炬。像“犹太人不会取代我们”这样的口号毫无意义，但此时这不是一个缺陷，反而是一个有利的标志。

古典自由主义者认为，应该用更多更好的言语来应对糟糕的言论，认为思想的市场能做空行情不佳的股票，并将投资回报给绩优

股。唉，可惜事实并非如此。精神的市场远没有管理财富的市场理性，后者会根据谣言、政策的微妙变化和胡乱的推文而上下浮动。因此市场监管、反垄断立法和证券交易委员会都是必要的。这些都是交易这块硬地板上的矫正架，旨在打击过高的利润率。由此，你可以想想看，哪怕是最贪婪的公司也比个人意识理智得多，而我们每个活着的人都能够在思想的世界里建立一个有限公司。这多可怕！辩证法在这里可行不通。仇恨者永远是仇恨者。

研究表明，正如我们在后真相条件下可能预料的那样，事实即使得到充分论证，对我们的信念状态也没有多大影响。(16)对于那些致力于思维的理性转变的人来说，这实在让人痛心。但是，如果我们想不再犯自欺的述行错误，那么只有接受理性的局限性才是切实可行的。这并不是抨击理性，而是强调理性在人类的思想和行动中所起的作用是有限的。因此，对理性的诉求往往力量微薄，尤其是在坚定的信念层面上（其中政治信念尤为突出）。可能会有一些虚怀若谷的人，在辩论中或大学课堂上受到哲学的影响后，发现自己的核心信念开始部分瓦解。这是奇妙、可敬又可怕的，当然也是极其罕见的。这种事会发生吗？当然，任何教师都会对此有沉重的责任感。毕竟，有时候做一个理性的骗子很容易，做一个理性骗子忠实的“助产士”同样容易。有些人曾认为苏格拉底是神一般的存在，但另一些人则认为他是狡猾的戏法大师。

因此，我们要同样认识到所有人都有信念上瘾的特质，不要再幻想公共言论自由会在没有监管和其他形式的话语限制的情况下向理性倾斜。在某些情况下，言论限制和严格的互动规则可能是正确的选择，例如：禁止打断、禁止喊口号、禁止话题讨论！加拿大和其他国家的政府已经禁止发布制造仇恨的言论。我们要再接再厉，笃行参与者可接受的话语规范，对无益的公众愤怒进行惩罚，并且对社交媒体进行积极监管。我们甚至可以禁止媒体的专家组讨论！（这种情况可能不会发生，不过事实证明，每次这种建议出现，无论是左派还是右

派都会齐声响应。）在这些条件下，我们仍将以康德口中具有象征意义的“恶魔的共和国”的形式共存，不过统治者换作了不安分的利己主义。但我们维持妥协状态的方式不是通过谈判，更不是大方接受，而是不沉溺于信念之中，多约束，少交谈。当我们不能在事实或真相上达成一致时，我们至少可以在坚持己见、追求我们各自的人生计划上达成一致。朋友们，这就是你们通往稳定未来的道路——方法就是不要试图成为朋友。

毫无疑问，许多人会认为这些温和的措施建议总体而言过于严苛和可疑。于是，在发表了一篇简短的支持观点后，我不出所料地遭遇了一场猛烈的网络暴力。[17]这些评论分别来自推特、博客、Reddit的帖子、来路不明的电子邮件和一封编辑的来信——这并非巧合，长期以来，这位编辑一直在发表支持信念上瘾矫正架的言论。我听从了他的建议，我没有看发布这一论点的网站上的数百条评论，所以我不知道那里发生了什么。

对于那些仍然清醒的人来说，他们认为支持搭建矫正架的论点等于放弃了对话——事实当然不是如此，请允许我沿着以下的理性路线对这个论点展开论述。首先，放弃作为公共理性慰藉的同理心认同并不意味着对政府高压统治、审查制度、“官方”言论或所谓的言论自由运动所针对的其他社会难题的认可——更不用说这种所谓的言论自由运动实际上是新式右派的化身。比如，加利福尼亚大学伯克利分校举行的轰轰烈烈的“言论自由周”就是一个令人沮丧的例子。不知情者可能会以为这一活动是颂扬这所伟大学府中允许自由发表异议的优良传统。但事实并非如此：许多教授和学生抵制了这个活动，其中大多数是有色人种。他们认为，事实将证明，这一活动不过是一个平台，为史蒂文·班农（Steven Bannon）和米洛·扬诺普洛斯（Milo Yiannopoulos）这类持鲜明观点的演讲者服务。

与此同时，确实已有人提议建立审查制度，提及此，我们不难联想到特朗普在2017年9月伦敦发生恐怖袭击后发布的推文。他先是指

责伦敦警察厅未能阻止此事，六分钟后又表示，需要对这些“恐怖分子窝囊废”采取“更强硬”的策略：“互联网是他们的主要招募工具，我们必须将其切断并更好地利用！”正如一位评论员所说：“切断互联网？怎么做？为了谁？宪法是否禁止这种行为？总统似乎没有时间细细考虑这些细节，因为六分钟过后，他又在推特上写道：‘进入美国的旅行禁令应该扩大范围、加大强度、增加针对性——但愚蠢的是，这不符合政治正确！’”(18)根本没人管这意味着什么。

但更重要的是，认识到同理心在公共领域的局限性，丝毫不意味着放弃真正的言论自由。限制不是强制——概念上的省略本身就极其危险。与美国最高法院的观点相反，对仇恨的限制并不是对自由的限制。所有的言论都以某种方式受到约束；不存在伊甸园式的完全的言论自由，就像不存在由盲目的力量来执行理性经济结果的理想化自由市场一样。所有市场，无论是商品市场还是思想市场，都同样受到有利于某一方的监管。我对此的建议是，所谓的思想市场——这个表述本身就是一个非常可疑的隐喻，可能就是一个自由主义幻想——应该受到对务实共存有利的监管，而不是追求所谓的理性合法性，因为即使有着世上最完美的意图，这种理性合法性也几乎不可能出现。(19)

同时，应澄清对同理心这一概念的系统性误用或误解。据我所知，同理心是一种几乎不可能存在的情感认同形式。尽管另一位更具魅力的美国总统（在此声明，我是指比尔·克林顿）曾为政治目的巧言——“我能感受到你的痛苦”，但事实上，人并不能感受到他人的痛苦。人们的情感依附受到人类皮囊的影响；我们栖身于独立的肉体中，即使是最亲密的关系，也无法摆脱这一事实。但可以肯定的是，人会因他人之痛苦而痛苦，这是政治和道德洞察力的一个重要杠杆。但确切地说，这是同情，而非同理心。休谟和亚当·斯密明智地认定这是社会的关键，即我们的个人利益感如此之强，以至于有时（休谟说过如此令人难忘的话）我们可能把半个世界的毁灭视为像我们自己的小手指的一阵刺痛一样的小事。休谟嘲讽地说，考虑到大多数人都极

度自恋，这种立场根本不算“违背理性”。休谟和斯密都是现实主义者，他们和霍布斯一样接受人类原本的样子，接受法律可能的样子。

这一要点绝不能忘，那就是当涉及同感时，理性是极其有限和不可预料的，甚而所获得的同感也是如此。尽管许多心理学实验都以此为目的，但要想对其进行估量几乎是不可能的；与此同时，在实际中，当人们躲藏到利己的甚至自恋的自我特权的虚幻泡影中时，同理心的缺陷就足够明显了，而众所周知，这种泡影往往正是由各种屏幕催生的，而且在年轻人中尤为明显。进一步来说，那些认为同情心在某种程度上相比同理心的标准更次要和可疑的人，应该抑制自己的特权。另外，目前一些“同理心机制”，比如脸书的“反应”功能（可以用不同的表情符号对帖子进行反馈的功能）无法达到任何合理的目的。事实上，“反应”功能只不过是管理者的又一个傀儡，也算不上多心，但是我们可以认为这一举措的主要目的就是通过把同理心反应简化为点击动作，来获取用户的心理测量数据。

我认为，由此产生的有关同理心的语言与概念的混淆问题，是广义的疗愈文化所带来的，它设想情感认同是可实现的、可取的，并且认为单纯的同情态度在某种程度上过于超然和不足。[20]然而，无法否认的事实是，同情心在人与人之间的互动中非常有益。相比之下，事实证明，同理心是捉摸不定的，在政治上是行不通的。我们在这里可以意识到一个根深蒂固的问题，即寻求某种想象中的同理心联系，会让完美成为优秀之敌。

其次，在这些支持搭建矫正架的温和提议中，没有任何违背理性的成分，更没有在理性可能产生牵引力的情况下，贬低其力量。我完全赞成思维的理性转变！当然，除了理性转换之外，对话还有其他用途，例如创造亲密感、扩展个人叙述、传播八卦等实际上类似于猿类或猫科动物相互梳毛行为的所有交流形式。但是，与启蒙运动的理念相反，理性和缺乏理性之间并没有明显的界限，这是因为我们的认知要复杂得多。是的，理性说服是可能的，正如一个机敏尖锐的对话者

所引发的真正具有推动力的自我反省也是可能的（最不可能的当然是我们自己）。但是，人类不太可能通过可靠的方式实现这些目标，同样，我们也不太可能改变自己的想法——而我们可能曾经认为相比于改变别人的想法，这会更容易一些，或者至少更好控制一些。再次强调，思想通常没有那么容易改变，这是不容置疑的事实。[21]如果对这一点有异议，是极端傲慢且违反道德的，我们完全有理由将其视为健忘的知识精英们屡教不改的恶习之一。

在理应理性的高等学术生涯中，我丰富的个人经历里大多是令人不快的体验，据此我想补充一点——支持理性的人几乎得不到什么慰藉。即便在此书中的论点得到高度评价，一致性和非矛盾性也获得了一般讨论无法企及的重视程度，但任何可能的理性思想交流都会烟消云散。悲哀却真实。事实上，这种交流由自我、社会和职业地位、设定的性别标记、年龄歧视以及许多其他因素主导，而这些因素是无法与理性达成共识的——当然，有时也会因理性而有所缓和。对于我提出的言论限制理念的批评者来说，他们不应如此乐观地看待广义理性作为现实世界对话宗旨的实践前景——因为这是永远不会发生的。

必须强调，我的提议在意识形态层面没有任何倾向性。只有以实现更强大、更有效的公共话语为最终目的，支持言论矫正架的论点才是有效的，支持界面限制的论点就更不用说了。这样的矫正架该如何放置呢？尽管它的前景始终渺茫，但一些措施可能会通过自我监管有组织地出现。其他如全民医疗保险和交通法规这样的措施，则需要政府的支持。然而，即便如此，理想情况下我们还是可以利用利己主义，比如（在约定俗成的交通习惯中）对限制的强制执行可能会让位于自愿服从。尽管批评者们可能会试图从对网络活动和目前一片混乱的其他形式言论的些微监管中，嗅出什么更大的社会管控策略，但实际上，这个提议在古典意义上是完全自由的。那就是：你爱想什么就想什么，但要为普遍的和平而配合，这样其他人也会和你一样做。这一观点认为，可能不存在能被普遍接受的社会信念，甚至也不存在一

些含糊的构想，如“共同的行为准则”（最受欢迎的提议）；当然也不存在本质上具有争议性的立场，如仁慈的神圣造物主（一个信奉者寥寥但依然颇受欢迎的观点）。我们应该还记得，目前社交媒体交流的边界是由私营企业所创造和拥有的。他们的产品是你，他们的客户是想获得你数据的广告商。社交媒体喜欢伪装成一种公共产品，一个话语上的平民百姓，而实际绝非如此。如果这么明显的例子都不足以支持监管，我不知道什么样的例子才可以。

许多评论家认为，改变思维的方式比我所认为的要多得多——毕竟，人们很容易被说服，只要我们循循善诱，他们就能领悟。但这带有一种过时的智力优越感，伴随着一种浓厚的屈尊俯就的意味：我觉得你的政治观点冒犯了我，我猜想它们来自糟糕的、错误的或丑陋的基本信念。这些是可以改变的！让我把你放入我的话语疗法程序中，在这个程序里，我们会用善意、同理心和同情心对你的基本世界观进行批判，从而打破你的底层（双关）思维结构，最终你会脱胎换骨，成为一个更善良、更宽容的人！

无论你怎么看待矫正架的搭建，称其为社会控制也好，“高压政治”也罢，它实际上比这种精神控制计划更重视个人和思想的独立性，而且在政治信念的分歧上也不会俗气地自命清高。承认自己改变不了别人的想法，更重要的是，也不想改变别人的想法，应该被视为一种称赞，而不是一种侮辱。要想摆脱这种认识论野心，得抱有这样的心态：我不在乎你怎么想，也无意理解你这样想的理由，这仅仅是民主的结果。有人说过我必须对那些与我比邻而居的人抱以理解和同理心吗？当然没有，这对我们要求太高了。人们有时会连室友或相伴多年的配偶都难以理解，要求我们理解完全陌生的公民同胞太匪夷所思了。

最后一点，矫正架意味着，当我们追求各种各样的，甚至可能是不兼容的个人目标时，帮助我们进行合作与共存的外部指导方针。这与我早先对文明的辩白完全一致，比如，我将文明看作公共生活的一

种美德。[22]早期，我基于亚里士多德式的美德概念——美德是行为倾向，并遵循他的《尼各马可伦理学》的中心论点，强调模仿和习惯是培养社会积极性格特质的关键。作为一种目标，这仍是合理的，但正如我们会认识到理性的局限性一样，我们也必须认识到美德培养的局限性。我们需要其他更多的推崇文明的霍布斯式论点，使整个程序运行下去。因此，我们可以将不文明认定为一个集体行动问题，并附带一些利己主义的理由，以便必要时能力挽狂澜；因此，当前的论证也支持散漫论述的外部机制。文明可以用规则来表达，但这些规则的意义在于，当我们进入"游戏空间"时，我们会接受这些规则并且准备好公平、诚实地参与。

当然，这样一来也存在局限。监管的成本会很高，而且总有动力不足、脑力欠缺的人，想不出变通之法，只好钻空子。尽管我有些私欲，但我也相当肯定，政治讨论节目和推特很快将遇到瓶颈，界面的其他上瘾机制也一样。但是，无论矫正架采用什么形式，这一概念的引入，实际上都是一个提醒，提醒我们不能继续幻想着我们具有同理心的公民会受到理性的驱使。

总而言之，让我感到震惊的是，人们对搭建言论矫正架这一提议的反对本身几乎总是意识形态上的，有时甚至到了可笑的程度。它们源自反对者的信念，但他们的视野如坐井观天。在那些认为政府的高压统治无处不在的人眼中，"约束"这一概念必然意味着中央集权，尽管这压根儿不合逻辑：比如，排队的惯例就不需要任何政府和法律的干预。那些担忧监管会带来侵犯的人的想法也相差无几。法律催生法律这样的结果（柏拉图早已意识到这一点），即使不会招致灾难，也会导致社会的瘫痪。但我所提议的计划并非如此：大多数对言论的约束都是自我强加的。所谓言论自由的威胁，它们全都伪装成了理性的互动，借着选择性的误读和对语境的刻意删减，像野兽一般从沉睡中被唤醒。讽刺的是，这些伎俩也正是我的立场理应驳斥的。[23]

的确，在后真相世界中，我们可以注意到言论自由绝对论企图表

达的观点中的一系列典型矛盾：一方面，那些自认为受到威胁的观点通常会被贴上“不受欢迎”的标签，成为“政治正确”纠正的对象；而另一方面，这类观点却会因被大多数人深信不疑而受到追捧，比如绝对的性别二元主义、对自由市场的真正信仰、拥护警察，等等。如果这些观点确实占多数，当然无须特殊保护；但如果它们占少数，也应得到与其他少数派信仰同等的法律保护。但这只是一个基于自由民主的国家的设想，而如果这些观点是传播仇恨的、有害的，国家自然可以批评它们甚至限制它们的传播。在崇尚自由的大学校园里提出不受欢迎的狭隘观点并没有什么问题，而在晚宴或社区集会上提出令人不快（但受法律保护）的狭隘观点就严重得多了。言论自由绝不，也从不意味着可以信口开河而不用承担后果。

即便是明确保护言论的权利制度，也无法提供某些人设想的全面保护。例如，美国宪法第一修正案并不适用于私营企业或私立大学，这些机构可以大张旗鼓地限制言论自由，只要愿意承担这样做对其名誉造成的后果。[24]但与此同时，人们对个人主义和随之而来的权利赞誉有加，却将支持集体主义、进步主义或社会主义议题的个人决定贬低为幼稚、不健全、不成熟。

基于相同的扭曲诉苦逻辑，思想的自由表达也被奉为一种基本且神圣不可侵犯的权利。尽管那些批评某些政策和行动的人，经常会遭到个人侮辱、人身攻击、挖苦讽刺，但人们攻击的不是他们的观点，而是观点持有者的身份：他们被称为“冒牌教授”“伪哲学家”“江湖骗子”“自命不凡的人”……当然还有更糟的，我就不再列举了。在一个尊重事实的世界，一个真正的哲学教授，不管他的政治观点是什么，都应不去理会外界那些叫喊着什么“冒牌”的嘘声。至于“自命不凡”，那自然都是别人的判断。无论如何，这样诋毁诽谤的人，只是因为无法针锋相对地以论点反击，只好本能地诉诸人身攻击。我们不禁要问，这下，关于市场的比喻该何去何从？

对于这一切是否可以在短期内得到极大改变，我们要保持适度的

悲观。任何个体，即使是现任美国总统，都无法为如此大范围的混乱和非理性的纠葛负责。我们现在处于这样一种情况：人们会说出自己都知道是（或认为是）不真实的话，即便其他人出于某种重要原因并不相信，却假意把它奉若真理，因为即使他们不相信，这也符合他们的政治目的和愤怒感。最后问题就变成了——理性到底有什么好处？

现在，搭建矫正架的提议的优势就极为明显了。重要的是，它将希求式理性主义（假设我们的公民足够理性，能够看到矫正架系统的好处）和实用现实主义（我们不认为公民比这或有必要比这更理性）进行了原则性结合。此处没有道德或政治观点上的优越感假设，但肯定要比单纯发放自由抨击许可证更好地诠释了言论自由。社会凝聚力是一个既合理又可行的目标，这一深刻的推定表明，我们在试图改变别人想法时要保持谦逊，既要保持尊重，又要现实地看待人们对是非曲直达成一致的未来可能性。简言之，这是对后真相时代自由主义的适当修正。或许我们可以称之为新-新自由主义。[25]

4．理性中的理性

公正地说，传统的科学方法可能是言论矫正架的理想形式。除了对偏见提供必要的限制外（包括可证伪性、可重复性、严格的客观公正），该方法还对参与者提出了准入限制。如果你不接受游戏规则，就无法成为游戏玩家。如果你试图伪造研究或歪曲规则，那么你将会被驱逐出游戏（成绩也将被清零）。你既不能钻游戏规则的空子，也不能立于规则之上，这是因为，哪怕这些行为（短期内）不会令你被取消资格，但实质上也无异于是你自行放弃了游戏资格。腐败交易是不可能存在的：因为你无法花钱买玩家身份，也无法光凭财力称霸游戏。

但在其他话语形式中，这些破坏行为都是有可能的。现在和过去

一样，在公共话语的大富翁游戏中，落败的一方总会试图用真实世界的金钱而非游戏中的虚拟货币来压倒对手。此外，公共话语中也没有明确的准入机制：任何人想玩都可以玩。这当然是一个非常积极的因素，但肯定也会引发虚假交易、诈骗、寄生性破坏，以及所有其他常见的公共领域“病原体”。最可怕的一点是——也正是令我们的讨论进行至此的最初原因——针对这样的话语，只有凤毛麟角般的外界限制。事实性声明和逻辑有效性确实具有规范性力量，往好了说是脆弱多变，往坏了说就是危险的误导。

现在，这种对比很容易被夸大。我们知道，科学论述就如所有的人类事业一样，充斥着社会和心理的影响，也正是这种影响削弱了“纯粹的”理性结果。众所周知，在科学的分支学科中一直存在着分歧。如果结果正如我们所愿，是方法驱动的，那我们可能就不希望看到这种分歧。当然，这只是言论实践复杂性的本质。在逻辑学上虽然没有这样的争论，但在法律领域却有很多，在文学批评或艺术理论领域更甚。好的解读才是关键，而非一味纠正。当然，在解读领域中什么算“好”，这本身就是一个有待解读的问题。但有了好的解读，我们便别无他求了，这一点意义重大。但是，即使是在这样多重争论的状态中，我们在一起进行比较和辩论时，也至少要向对话者表现出一些诚意。

如果说公共领域话语的这种最后的标准曾经存在的话，那么如今我们不能再做此假设了。社会和科技因素只会使这个自打人类社会初始就存在的问题变得更加难解，而且这个问题无处不在——大到政治，小到兄弟姐妹之间鸡毛蒜皮的家庭纠纷。对人们理性行为的科学研究才是理解其原因的关键。

有两个调查结果颇引人注目。第一个是来自斯坦福大学的一系列研究，为上文中提出的观点提供了证据，即事实并不具有可以改变思想的明确原动力。该研究进行了几项具有迷惑性的实验，要求实验对象做出某种判断（例如对消防员能力进行判断），接着向实验对象展

示研究者认可的事实陈述来推翻他们最初的判断。然而，尽管已经知道自己先前做出的判断是错误的，但实验对象仍固执地坚持。这或许就属于我们熟知的“确认偏误”（confirmation bias）[16]概念，相比自己原先的判断被证实而得到的快乐，这种偏向在实践中明显更具影响。（其他研究表明，当我们所重视的观念被“证明正确”时，大脑内的内啡肽会明显增加。）在这类案例中，人们还未对判断进行证实，就对其产生了偏好。心理学家更喜欢用“我侧偏见”（myside bias）这个词来形容这种明显难以扭转的倾向，即一旦做出任何判断，不管错得多么离谱，都不会轻易改变。

第二个相关的科学观点与理性的本质有关。尽管我们将理性奉为人类的最高品质——至少从柏拉图时代开始，它便始终是衡量我们精神经济的尺度，也是实际上的西方哲学传统的基础——但事实上，我们的理性能力有点低下。理性不仅会受到无从推理、不循逻辑的情感、心理和生理力量的影响，而且事实表明，理性本身也是一种致幻剂。我们的理性能力是在人类高度社会化的时期发展起来的，在合作成为一种社会之善的时代，它能够游刃有余地解决问题并分配劳动力。但理性同时会让我们求胜心切，例如在辩论或战术上总想着比对手智高一筹。

这种急于求胜的倾向或许能够满足合作的需求，例如当两个群体开战时——我们能想到的由战争需求激发出智慧的例子数不胜数。不过，总的来说，这意味着我们非常善于发现对话者立场上的弱点，却很难发现自己观点中的弱点。我们也一直在寻找破坏群体内部合作的行为——比如搭便车。根据一位言语尖刻的评论家的说法，最后一个特征“反映了理性演化至今得以执行的任务，那就是防止群体内的其他成员搞砸我们的事情。我们的祖先生活在狩猎者和采集者组成的小群体中，他们主要关心的是自己的社会地位，并确保所有人在洞穴里无所事事时，自己不用做那个冒着生命危险出去狩猎的人。理性思考几乎没有什么好处，却对在争辩中获胜大有裨益”。(26)或者，用某位

精神病学家［杰克·戈尔曼（Jack Gorman）］和某位公共卫生专家［杰克·戈尔曼的女儿萨拉·戈尔曼（Sara Gorman）］尖锐的话来说："即使我们错了，'坚持立场'的感觉也很好。"[27]同样，另外两名研究人员史蒂文·斯洛曼（Steven Sloman）和菲利普·费恩巴赫（Philip Fernbach）表示："通常，对问题的强烈感受并不源于对问题的深刻理解。"[28]此外，斯洛曼和费恩巴赫的研究结果还表明，"理性的个体行为者"这一基本概念，即在完全隔离且头脑清晰的情况下权衡各项选择和各种论点的人，是一种哲学上的妄想。

那么解决方案是什么？一些心理学家建议，我们需要进一步地意识到自己无知的程度，尤其是对那些我们自以为已经了解的事情。如今最明显的例子就是，大部分人都无法正确描述普通抽水马桶的运作方式。现在，这种无知并不可耻。事实上，使用别人设计的工具和技术，而不能够复制甚至描述它们，便是一个完美的关于建立理性矫正架的例子。如果我们不用在每次需要时各自发明可调扳手，或抽水马桶、内燃机、语法和议会民主制，我们就能更有效地完成更多的事情。

由此理应可以推断出，面对这种情况时，人类个体应是谦虚的，并且在拥有人类合作造就的工具时，愿意稍稍发挥自己的能力。然而，愿意承认自己对如何镀锌或蒸馏酒精一无所知的人比比皆是，但愿意承认自己对《患者保护与平价医疗法案》（*ACA*）、移民政策、比较宗教学和全球经济运行并不了解的人就少得多了。更多的谦逊和更多的学习是对我们信念的磨炼。

但这种可能性有多大？监管就是当自我激励和个人自制力不奏效时能够发挥作用的矫正架。理性本身与其说是通往真理的坦途，不如说是确保（最低限度的）合作的矫正架。如果我们接受这一点，并进一步接受理性只有在有社会惯例和机制支撑的情况下才能发挥作用，我们就能实现两个基本目标：其一，我们将看到后真相崩溃所带来的威胁是真实存在的，但可以补救——理性仍然可以获胜；其二，对这

种情况的发生方式以及信念的简单表达在理性范围内所起的作用，我们仍需要保持适当的警惕。

我们声称要让当权者明白真理，但我们也必须承认，如今权力会插手并限制真理。“理性中的理性”算不上能与康德的“要有独立思考的勇气”比肩的战斗口号，但它有两个优点，而这两个优点正是大胆的理性自我引导的笼统性呼吁明显缺乏的。一个优点是，它假定而不是否定任何理性事业的社会特性。我们不是理性的个人英雄，也不是思想市场上精明的购物者。另一个优点是，它坚定而必然地坚持这一点——理性是对公共领域的谎言、半真半假的陈述、挑衅和欺骗的唯一可能的反应。

这是一种信念，而不是事实。但我敢相信这种信念是真实的，而且我更敢相信我的信念将有助于实现它。一个多世纪前，威廉·詹姆斯曾说：“很多人认为他们在思考，而实际上他们只是在重新整理自己的偏见。”我们都必须努力不沦为他们中的一员。

那么，我就用一句讽刺来结束本书中这个以背景为主题的章节。请注意这个小小的事实性知识：没日没夜工作的文选编辑克利夫顿·法迪曼（Clifton Fadiman）认为，上文那段引述源自威廉·詹姆斯，但至今仍未得到证实。当然不可能得到证实了！

第三部分　自我的危机



还有尼采的“永恒轮回”，他说我们这一生会以完全同样的方式不断重复直到永远。真棒！那意味着我又要坐在那儿看完“白雪溜冰团”。这可太不值了。还有另一位伟大的悲观主义者弗洛伊德。我做了很多年的心理分析治疗，但啥也没解决。我那位可怜的心理医生沮丧得不行，最后跑去卖沙拉了。

——伍迪·艾伦，《汉娜姐妹》

1．永恒轮回

我们该如何重视无聊体验中反复出现的绝望？在这一章节，我想以一种能进一步阐明当代无聊情形的方式来探讨这个问题，也就是说：不仅涉及个人与具体消极体验的关系，以及（通常基于媒体的）试图缓解这种体验的尝试，而且包含使我们得以用这种方式解析无聊感的结构性社会条件。我指的是利用界面来应对或延缓不断重复的潜伏的或即将产生的无聊的小循环。但更重要的是，事实上，正如各种类型的技术沉浸一样，界面并不是中立的。相反，它所谓的中立是一个更大的自我隐藏计划的一部分，这一计划与意识形态（自我）欺骗的标准形式（如马克思的“虚假意识”和葛兰西的文化霸权理论）密切相关。一个特定的媒介或工具在其设计效果的特点上并非不偏不倚——与之类似，界面是人工环境的一个体现，是这个赛博格生活世界的一个方面，是具有特定倾向的。我们冒着不必要的形而上学式的风险，将这些倾向定义为“欲望”，然而我们在界面并没有真正体验到我们所渴求的。但我们已经看到，界面所包含的复杂关系确实在某种程度上影响甚至塑造了我们的欲望。依靠特定的媒介，界面在某种意义上确实“渴求”我们继续做我们一直在做的事。我们完全可以将其视作只有一个显著特征的算法，这个特征呈现的形式多种多样，但本质上总是一样的，也就是我们应该继续为其注入活力。

这可能已经足够令人心烦意乱了，哪怕我们能够充分集中注意力来揭示界面的基本结构也无济于事。像劲量兔子[17]一样进入似乎永动不止的状态——尽管大部分动作实际上都在手持屏幕上完成——这近乎不可思议，甚至令人恐惧。在1997年的电影《这个杀手将有难》（*Grosse Pointe Blank*）中，一名职业杀手[18]向被吓坏了的心理医生[19]承认，他经常做关于“电视机械兔子”和“电池兔子”的噩梦。医生惊骇万分地说：“这听起来像是一个非常非常恐怖的梦。”杀手马丁（Martin）想知道原因。“马丁，这是个可怕的梦！梦见那只兔子真令人难过。它没有大脑，没有血液，没有灵魂！它只是不停地敲打那些毫无意义的鼓，不停地敲啊敲！”在某种程度上，界面就是如此，但实际上更糟，因为尽管有人声称存在为敲鼓的兔子提供能量的电池，但电池电量终会耗尽，兔子也会停止。而当我们浏览脸书网页或在屏幕上滑动翻页时，情况可不是如此，因为这时，我们自己成了提供能量的电池，而世界就是提供推送内容的原材料资源。

上文的例子提供了一些线索——当整体关系的机械性开始影响这个特定的平衡局面中假定存在的人类灵魂时，可能会发生什么。在迪伊的小说《一千次原谅》中，曼哈顿律师本（Ben）和妻子试图评价这段显然无爱的婚姻，在这个疗愈性的场景下，他们也同样承认自己感到了极其严重的无聊。妻子认为，自己牺牲了相当大的才智和抱负，一直在为赚钱养家的丈夫提供一个安定的郊区家庭生活；而丈夫却困惑、惊恐地看着自己正在被这种晚期资本主义生活的结构吞噬。旁观者或许能看出，他是“获得”和“消费”这种新自由主义规范的受害者，是赚钱、财产和资历的推土机逻辑的受害者。然而本没有这样的理论工具可以使用，所以他开始对一位比他年轻得多的下属展开了笨拙的性追求。这段关系在某种意义上有些模棱两可——他们从未发生过性关系，虽然女下属的确曾在旅馆里为他脱光了衣服——但其他事情是明确的。本不知道这位女下属是有男朋友的，所以二者相遇后，本被揍了一顿，后来又醉醺醺地开车撞向了路边，出了车祸，断送了自己的职业生涯和婚姻。为了摆脱无聊的束缚，代价可真大。

而伍迪·艾伦的作品则每一刻都是一种心理治疗。在电影《汉娜姐妹》中，主角刚刚明白一只耳朵突然失聪并不是由脑瘤造成的，而是由他典型的偏执臆想造成。之后，他走在街上，召唤出尼采和弗洛伊德的灵魂，并且回忆了一次真实的诊疗体验，以突显日常生活的残酷特征。这才是一个能读会想的人！然而，这同样无药可医；永恒轮回只是忍受无聊的另一种方式，而不是尼采想要的对“命运之爱”的考验。弗洛伊德的悲观主义就其风格而言，也并不是对人类处境的洞见源泉，只是一系列残酷时刻中又一个什么都没发生的时刻。沙拉台——没有比这更明确的20世纪80年代中产阶级的快乐标志了——是一种铤而走险的解决方案，但这是对心理医生而言，而不是对病人！无聊展开了它的黑色翅膀，覆盖了整个场景，投下似乎无从逃脱的ennui阴影，哪怕带着困惑，稀里糊涂地和比你年轻二十岁的同事调情，或在曼哈顿西区高速公路上边开车边喝下一瓶伏特加，也无济于事。

或许还有另一条出路。在伍迪·艾伦的作品中，颇具特色的画外音（这种广受讽刺的电影手法在这部电影中随处可见）诉说着人物的内心独白。这声音继续沉思道：“也许诗人们是对的。也许爱是唯一的答案。”这里的“唯一”用得恰到好处，因为表明爱就是答案，能传递一种宽慰感，仿佛事情有了解决之道。虽然在这种情况下，光有爱是不够的，但就答案而言，也许这总比什么都没有要强。无论如何，这样更好，毕竟不断接受哲学治疗的干预并不能给一个可怜人——或者至少像伍迪·艾伦作品中的角色一样的人——增加什么深刻的见解，甚至会对他原本的洞察力造成破坏。

好吧，或许是这样。这就是我们将再次探究的问题——如果无法永久地探究下去，至少在本书结束之前，我们还会回到这个问题上。

2．结构性绝望

当我们说“现在”的时候，时间已经流逝；所以我们说“现在”时，实际上是“稍后”。这就是“现在”的含义。在本书的剩余部分，我想和大家一起更具体地聚焦于无聊文本或无聊分类的两个层面之间的复杂关系：一方面，叔本华认为，无聊描绘了一个人真正绝望的面貌；另一方面，阿多诺则坚持认为，无聊的结构不仅仅是心理上的，也是社会层面的。我的目标是描绘出结构性绝望的景象——其中的个人无聊体验和希望通过技术来获得缓解的迫切状态是其主要的症状，但它们又不仅仅是症状，因为事实上，没有什么比我们当下严重腐坏的生活方式中这两个日常空虚的阶段更能说明问题的了。

2017年秋季，我参加了在渥太华举办的加拿大科学政策会议（Canadian Science Policy Conference）。这是一年一度的学术盛会，定期在各国首都和世界各地的会议中心举办。其主要思想是讨论影响公共政策领域的科学研究的本质。不出所料，与会者都是些公务员、非政府组织人员、研究生、政策专家，当然，还有科学工作者。因为当时新上任的渥太华自由党政府发誓要扭转斯蒂芬·哈珀（Stephen Harper）的保守党政府对科学家的钳制情形——对于哈珀来说，科学必然是某种仅限于临床上的、没有任何社会意义的活动。我有预感在这次会议上，科学成果的守护者们可能会稍稍施展拳脚。这一预感还真的成真了。

新任命的加拿大总督——代表英国女王的加拿大议会民主体系中的名义国家元首——朱莉·帕耶特（Julie Payette）发表了主题演讲。她是一名前宇航员，也是一位杰出的科学女性。她抓住这次机会，攻击了她眼中的社会和政治中的蒙昧力量，因为科学必须与之斗争。在一次主题跨度颇广的演讲中，她抨击了否认气候变化的人、神创论者、占星术的拥趸，以及各种虚假新闻和平行事实的提供者。帕耶特因为被认为违反协议而受到了严厉的批评——显然，许多人认为，总督和其他有名无实的官员就应该剪剪彩、混混社交圈得了。上帝禁止他们持有任何自己的意见和论点（包括他们认为不存在上帝来指手画

脚这一观点）。一种（我也支持的）少数派观点认为，帕耶特应该像其他任何公众人物一样，自由发表她的意见，前提是这些意见不会明显影响她履行职务的能力。鬼知道这有什么不行的！（当然鬼也是不存在的。）

而我本人则参加了一场关于“后真相时代的信任与专业知识”的会议。准确来说，这与本次的争论几乎毫无关系，因为被《牛津英语词典》选为2016年年度词汇的“后真相”的概念已经深入人心，而“后真相”的使用热度由此也可见一斑。在这次会议上，人们注意到了一些意料之中的坏消息。例如，随着社交媒体的出现和对假新闻的相互指责，许多传统的权威信息渠道——政府、主流媒体——现在都不断受到质疑。企业和非政府组织已经失去了影响力。高薪的公司主管不可信，连学术人员也不可信。（多么可悲！）与此同时，相比有资历的陌生人，人们更愿意相信同龄人。

爱德曼信任度晴雨表（Edelman Trust Barometer）年度报告对这些发现进行了量化，从数据上为我们大多数人已心有疑窦的事提供了证据。不过，有一个发现让我觉得十分古怪：在经济中，最受信任的行业是科技行业，远高于食品服务行业（66%）、消费品行业（63%）以及备受鄙视的金融行业（54%），76%的受访者相信科技能“做正确的事”。

我们必须承认，最后一个结果从客观上来看很奇怪。自封为硅谷之神的那些人毫不掩饰对民主约束的蔑视。他们可能会将公众视为宝贵的潜在消费者，是下一次热火朝天地发布新产品时要拿下的一块块市场份额——在这里，人被简化为便利的现金节点，而不是权利的拥有者或值得尊重的个体。没错，科技界的“超人”（übermenschlich）自由主义者被奉若神明，比如反妇女参政论者彼得·泰尔（Peter Thiel）和晦涩语言大师蒂姆·奥赖利（Tim O'Reilly），尽管事实昭然若揭：他们的技术乌托邦式未来主义具有社会排他性，由男性主导，并且对其自身的环境和政治代价视而不见。毫无疑问，如果你身处其

中，会觉得世界如此美好，但对全球大多数人来说，一个基于无约束“创新”的后国家体制，以及随之而来的监管俘获和对税收负担的逃避，是一场活生生的噩梦。这并不是遥远的未来，而是当下的现实。

这些超人类理念的传教者向少数幸运儿许诺永生，却用分散人类注意力的手机应用程序敷衍着其他人。他们为何会拥有如此高的信任率？这其实是对奥莱利所称的“神奇的用户体验”和人们梦寐以求的奢华之道的一种强烈好奇。如此一来，我们无视其虐待劳工和性骚扰的问题，因为那些徒有其表的产品承诺正是建立在这些问题的基础上。事实上，新自由主义无聊的概念所描述的正是这种刺激与自愿轻信的交织状态。安抚刺激的镇痛软膏唾手可得，何苦再对你选择的设备或平台的来源和代价进行严格评估呢？因为这些产品毕竟是为我们服务的。它们承诺会给我们带来幸福，帮助我们摆脱日常生活中的ennui。

史蒂夫·乔布斯（Steve Jobs）去世时，苹果门店外堆满了悼念的鲜花，对科技信任的感染力可见一斑，简言之，这是对设备带来的舒适便捷的一种世俗信仰。但是舒适总要付出代价，把这些代价隐藏在屏幕光亮的背后并不能改变这一现实。技术与其说是一个经济部门，不如说是一种大环境——它就像空气一样无所不在、包罗万象。借用“绝地武士”欧比旺·肯诺比（Obi-Wan Kenobi）大约在1977年说过的话，它（原力）围绕着我们，渗透了我们。然而，与《星球大战》中的原力不同的是，技术的实现主要依赖需要不断升级的专有格式和媒体平台、搜索引擎，它们看上去开诚布公，但实际上是供养着一群虎视眈眈的股东的私人企业。

等等，有人要说：我要玩具！我要玩具！你拿着的是糖果乐园！谁会不喜欢它呢？事实上，不喜欢的人还真不少。然而，他们往往因头脑清醒、与社会格格不入而被忽视。他们意识到：社交媒体那种表面上的民主化会带来虚假的意识，而手机延伸意识的释放则会造成软奴役。并非只有卢德派才认为我们不该相信那些为我们搭建僵尸社区

的人，而应该直接给予他们最尖锐的批评；有人甚至会准备酝酿一番决心，索性去做一名新卢德主义者——但他最终只会意识到这只是为幸运儿们准备的选项。硅谷狡猾的蛊惑掩盖了社会上仍存在压迫和特权这一悲观的现实。这是一个不会被轻易揭穿的漫长骗局。在科技革命的早期，尼尔·斯蒂芬森（Neal Stephenson）和威廉·吉布森（William Gibson）等真正的远见者向众人展现了一个分配不均的未来。在那时，贫穷和苦难不是错觉，也不是社会体系中的一个小故障，而是其固有逻辑的一部分。现在的政府和媒体也许并不是完美的，但至少他们声称为民众服务。而自视甚高的技术“神明”连这一点也做不到。我们为什么要为他们耗费时间，甚至付出自己的金钱和忠诚呢？相信我，抵抗不是徒劳的。情况会变得更好，要相信你自己。

从第一部分所阐述的内容可以明显看出这个问题与当前研究的相关性，不过还是让我举一个近期具体的例子来详细解释一番。科技行业既是界面的分发者，亦是捍卫者；他们依靠我们对科技上瘾式的依赖维持生计，支持其对伟大前景的勃勃野心。如果屏幕产品的市场不存在，或是不这样以升级焦虑的形式受制于更新，那么这一领域也就无法获得财富聚集，企业家们也就无须将目光投向国外，寻找这笔财富可靠的安放之地。作为财富所带来的地位，自我扩张和领袖地位的新特征紧随其后：这是我们常见的用一方面的优势为另一方面的优势提供支持的循环（不过，是以可怕而无效的方式）。这是过度权力诉求这一混乱现象的常见形式的变体。在这种情况下（打个比方），家族财产似乎会神奇地让财产的受益人觉得自己的政治或美学观点应该受到格外尊重。“挣来的”而非“继承来的”财富的狡猾之处在于，它往往会掩盖使其产生的市场基础——那些自己创造财富的人认为，和那些含着金汤匙出生却以为一切都是自己努力所致的人相比，他们所赚得的财富要名正言顺得多。安·兰德（Ayn Rand）理解的特权是：如果你真的经过努力获得了成功，那么你所赚得的所有利益都是你应得的，除非没有顾客埋单，那自然就没有回报了。同样，没有屏幕前那转动的眼球和滑动的手指，这些发明就没有任何意义。

这就是为什么界面经济的基础其实并不是设备，甚至也不是驱动它们的欲望。尽管广告和产品发布的叙事都强调功能和效率，仿佛新款手机能与新款玛莎拉蒂、新款劳力士相提并论一样，但事实上，将手机与其他高端产品类比本身就是错误的。一件实物奢侈品只能为一个产品做宣传：它自己。（更准确地说，它是在为你做广告，告诉别人你能买得起那种好东西。）一个界面驱动的商品会假意不追求奢侈品的地位，因此其奖励和吸引力似乎都大众化了，但其隐藏的动力可能是无限的：平台所能显示的所有广告；以及更重要的，平台可以提供给第三方的所有客户数据。

社交媒体巨头脸书就是一个显著的例子。它的故事已经众所周知，我就不再赘述。《社交网络》就是一部关于脸书的电影，这部刺激的电影票房大卖、无人不知。我们都已经知道这个网站是如何从一个大学约会网站发展到一个价值数千亿美元的在线新闻订阅、好友网络和全球通信装置综合体的。平心而论，现实生活中的马克·扎克伯格似乎更像是卡通人物，他远没有电影中夸张化的杰西·艾森伯格（Jesse Eisenberg）那么可恶。（尽管他确实在2018年说过，他不会从脸书网站上删除那些否认纳粹大屠杀的帖子，“因为我认为，世人都会犯错”。许多批评人士因此认为他对于言论自由概念的理解太过宽松了。[1]）脸书曾巧妙地推迟了上市时间，以提升价值、吊足胃口。2012年上市之后，该公司的市值涨至5000亿美元，并且没有表现出任何下跌的迹象——直到一个重要的漏洞出现，披露了脸书与英国数据挖掘公司剑桥分析公司合作，用8700万脸书用户的数据影响选举。由于该平台是供用户免费使用的，所以脸书迅速膨胀的早期价值看起来令人难以置信。可当我们知道了真正让这家公司的价值迅速膨胀的是其他机构带给该公司的收益，一切就都说得通了。这些机构的意图是利用脸书收集客户个人数据的惊人能力。除了卑鄙地参与了对2016年美国总统大选的干预外，脸书对其忠实用户（事实上是上瘾用户）的权益表现出了惊人的漠视，着实令人窒息。有一类政治组织会利用人类的无聊来实现其利益最大化，同时破坏民主，而这种看似无

害的新闻来源和网络设备，实际上就是这种政治组织最为险恶的一个特征。2018年7月，脸书公司的股票严重下跌，2个小时的交易使其市值缩水了23%，价值约1200亿美元，这也是其历史上最大的单日跌幅。[(2)]这个巨大的泡沫终于要破裂了吗？

在那之前，让我们再想想每天使用脸书的现实，这分明是一种极其有害的依赖。遗憾的是，大多数用户尽管知道选举丑闻，但和脸书一样，大家似乎并不把这件事太放在心上。该公司前平台开发人员桑迪·帕拉吉拉斯（Sandy Parakilas）在脸书上市前就在解决隐私问题。“我从公司内部看到的是：公司把收集用户数据看得比保护用户数据避免被滥用更重要。”帕拉吉拉斯在2017年写道。[(3)]“脸书知道你的外貌、你的地理位置、你的朋友是谁、你的兴趣爱好、你是否在恋爱，以及你在网上浏览哪些网页。”这些提供给广告商的数据库，每天可以锁定超过10亿的脸书用户。更糟糕的是，由于缺乏针对这种状况的外部监管，目前也没有可以约束其近乎垄断地持有这些信息的外部力量，脸书公司完全没有扭转其固有的市场驱动的价值排序和保护客户的动因。“脸书几乎可以对你的个人信息为所欲为，”帕拉吉拉斯继续说道，“而且它不需要设置安全措施。”但事实上，到了21世纪第二个十年的后半段，要求制定脸书“章程”的呼声已经变得越来越实际了。科技作家马克斯·里德（Max Read）认为，该网站“对定性判断真伪有一种哲学和制度上的过敏性反应……你无意间发现，它的地位已经变得如一个国家的地位一样高，它对媒体和公民的注意力拥有近乎至高无上的权力”。[(4)]这种不受约束的主权要么必须变得更加自由民主，制定有利于用户的规章制度；要么在现有的自由民主的民族国家下被收归国有。还有第三个选择，一个更可怕的选择：脸书以一种明确的方式确定其作为国家权力的地位，让其用户成为“公民”，或者实际上的被强制进食的奴隶。[(5)]“出台脸书章程能‘解决’信息战问题吗？”里德疑惑道，“如果存在一个周到的章程，既能平衡公共领域、个人自由和公民健康的矛盾需求，又可以让人们对平台所做的决定有发言权并能给予理解，我们才能尽可能地解决这一问题。”

但在这样一个章程出现之前，解决之道仍在于政府监管。然而在资本主义市场中，监管者会付出实际代价。一以贯之的方式最能激励人们遵从。但即使有严格的监管，仍会潜伏着监管扭曲的风险，因为有人认为，游说和选择性诉讼的成本低于遵从成本。与此同时，该平台继续以同样的方式运营，贩卖关注度和个人信息以换取广告收入。帕拉吉拉斯特别指责的是一系列“令人上瘾的游戏”，这些游戏的“免费使用”，实际上是以允许游戏开发公司免费访问玩家个人数据为代价的。“不幸的是，对于这些游戏的用户来说，他们通过脸书传递给外部开发者的个人数据并没有受到保护。一旦游戏开发者获得这些数据，那么脸书也不能阻止其对用户数据的滥用。”这可能包括在未经同意的情况下，使用收集到的孩子们的数据建立档案，或者通过一款游戏请求获取你所有的照片和信息，尽管这些信息与游戏或应用软件本身并无关系。帕拉吉拉斯指出，针对此类信息泄露案件的调查受到了干扰，并且有关这种做法的负面报道也都受到了压制。

说到这儿，人们很容易把这看作一个噩梦般的科幻场景——外星人借着某种极其容易上瘾的游戏的掩护，实施精神控制计划（《星际迷航：下一代》重启版就是这样一个故事）。但此处的外星人只是你的朋友和邻居，并且他们的行为也符合标准的市场规范。他们的精神控制借力于我们对无聊的倾向以及恐惧：毕竟，如果一款游戏被称作是“高度上瘾”，也就意味着它短期内会一再延缓人们抗拒沉迷和刺激的理智心态。这是新自由主义无聊的核心，它所诱导和加剧的症状正是原先它承诺要缓解的症状。我们完全出于自愿，甚至热情参与其中。

据估计，脸书的操控，影响了1.26亿的美国选民（或者潜在的选民，前提是他们长时间不接触脸书的话）。这种显而易见的侵犯国家主权的行为，完全是由于该平台及其随附的界面不受监管造成的。对一个正常运转的民主国家来说，长期侵犯个人主权的商业行为同样具有争议性，但其引发的愤怒完全无法等量齐观。在这里，我再次引用

帕拉吉拉斯的话："这家公司的影响力每天都覆盖全国绝大部分地区，聚合了有史以来最详细的个人数据集，却无意防止数据滥用。"结论是：它必须受到严格监管，或者打破它对数据的垄断。这个问题的现实前景一定会远超我们的想象。脸书一马当先地证明了网络化界面支配系统的存在。它利用我们的欲望和恐惧来对付我们。这不仅仅是形而上学的批判：我们可能会因为急于继续打游戏或滚动鼠标翻页而错过更深层次的哲学见解；这是政治和经济体制对涉及自我的生产和消费的积极煽动（没有其他更好的措辞，暂作此记），使得许多人愉快、圆滑、幸福地参与其中。不要责怪广告商：他们只是在遵循系统的逻辑。事实上，我们已经看到了敌人，那就是我们自己。

等一下，我们确实想把注意力集中在日常绝望的结构性方面，不是吗？我们回到第一部分中的一个观点：谈及上瘾欲望的循环，归咎于受害者并不是一个有效的争论策略，甚至不是一种修辞策略。但并非所有的监管都是好的监管，也并非所有的矫正架都符合其主体的利益。我们可以在这里援引"助推"（nudging）的概念，以及它在政策和公众领域引发的辩论。

我们都知道，诺贝尔经济学奖就像它的主题一样，一直备受争议。在这里，你不会看到人们激烈争论鲍勃·迪伦是否算是一位真正的作家，但许多获奖者毁誉参半，例如《纽约时报》专栏作家保罗·克鲁格曼（Paul Krugman）。经济学家就像中世纪的神学家，为针尖上容得下多少天使跳舞这样的问题而绞尽脑汁。2017年的获奖者，芝加哥大学的理查德·泰勒（Richard Thaler）就是一个很好的例子。他与同事卡斯·桑斯坦（Cass Sunstein）——一位著作丰富的法学家，前白宫监管一霸，一起推广了"选择架构"（choice architecture）的概念，也就是众所周知的"助推"。从他们一系列的著作中，可以看出，他们认为政府有责任建立让公民可以做出更好选择的机制。

这里的动机已经很明显了：无论是出于无聊、懒惰，还是纯粹的愚蠢，我们人类都不擅长做选择，即使是涉及自己利益的选择。例

如，许多人由于疏忽或困惑，把他们的退休存款用在了错误的地方。因此，应该有强制性的计划缴款，并附有“选择退出”条款。同样，现行的司机器官捐赠计划的规范应该反向执行：你必须主动选择不捐赠。更多常见的例子包括手机自动更正功能的日常趣事，或者针对速食餐厅里暴饮暴食者的措施：撤掉这些餐馆里的食物托盘，既会减少浪费也可以缩小腰围。大家共赢！

当然，“助推”并不总是让个体和国家变得更好。汉堡连锁店的超大份套餐或电影院里坐地起价的软饮料，也都是“选择架构”的例子。信用卡、公用事业费的负账单计费模式和有线电视的捆绑销售也是如此。批评家们发现，赞成福利主义的观点恰恰是在助推家长式作风，实际上，这种观点已经被称为“自由家长主义”（libertarian paternalism）。这是政府对许多人眼中的基本政治自由的监管，即我想要什么就要什么的能力，哪怕是对我有害，甚至对世界有害的东西。

当然，就像不存在不受监管的市场一样，不存在非结构性选择。问题始终在于，是谁从既定的架构或监管体制中受益。泰勒和桑斯坦认为，好的架构意味着惠及所有人的更好的福利，而当人们几乎要陷入旧式的大国精英主义时，或是要求更老到的选择者帮助那些不那么精明的人时，他们永远都有“选择退出”条款这个退路。

但事情没那么简单。政治哲学家杰里米·沃尔德伦（Jeremy Waldron）对他口中的“助推世界”概念发表了一个更为透彻的批评，认为它不仅破坏了选择的自由，也损害了自主性和尊严。即使我们知道选择是被精心安排的，无论安排者是善意的政府机构还是贪婪的营销公司（比如那些反对超大杯软饮料的所谓“大杯禁令”的公司），我们仍然认为自由的体验是自我的基础。（最近的研究结果表明，对软饮料分量的限制对公共健康并没有明显的影响。）(6)

从这个观点来看，我们像老鼠一样，被社会迷宫里的福利奶酪诱

惑着前进，日益衰弱。在所有对功利主义的社会安排的控诉中，“助推”是比较微妙的一种，它没有体现对人的尊重。这很有道理，但仍然没有切中要害。我们需要外部安排来使事物运转起来，不仅因为我们的选择经常是非理性的，还因为我们常常主动作恶。坚持毫无约束的选择就像是说，我们都应该在狂欢节上玩碰碰车，但是我们真正需要的是限速和交通法规。这是我灵光一现想到的关于当前言论自由“争论”的贴切比喻。

所以，无论我们对“助推”多么厌恶，它都会存在。它就像易货交易一样古老，像统计学或卡牌游戏一样狡猾。该同情的是人类社会本身。也许我们应该立志成为更好的选择者，但这需要大量的努力。只要我“感到”了自由，为什么不找个政策专家的选择架构来替我做思考？最后，“助推”突出了我们内心关于对欲望的渴望的纠结。我们或许希望实现更好、更自主、更有尊严的自我，但也许不是今天。今天，选择架构师们，我只想把餐盘装满！

社交媒体和更加广义的网络可以被视为所有速食餐厅的“母舰”。你不仅会得到一个托盘，你还会得到一个又一个托盘，想堆多少食物就堆多少。平行的立场很快就出现了：一些人认为，这是自由选择的高度；另一些人则认为，这是通过其他（自我强加的）方式实行的监禁。关于网络中立性的辩论为这个问题提供了一个有用的焦点，因为它涉及我们目前对机构、成瘾和自我的关注。

2017年秋末，作为特朗普政府立法议程的一部分，美国国会将针对一项废除网络中立性的提案进行听证。其相关背景如下：联邦通信委员会（Federal Communications Commission）自成立以来，一直秉持所有互联网内容和内容提供者都是平等（或者至少他们是在一个公平的竞争环境中）的原则。互联网服务供应商们不可以区别对待不同的信息来源，即便这样做有利可图。如果允许他们这样做，将不可避免地出现选择性定价和双层服务的情况，而一些大型内容供应商——想都不用想就知道他们是谁——就能以更快更可靠的方式获得用

户。而小型供应商、局外人，也许还包括政治边缘群体，将被迫转入慢车道，甚至可能完全被拒绝提供服务。他们在技术层面上仍然存在于网络世界，但无法进入潜在受众的视野。

现在，联邦通信委员会——自2013年起由曾是无线和有线行业说客的汤姆·惠勒（Tom Wheeler）担任主席——决定放弃中立立场，寻求互联网内容供应的彻底改革。大多数人在选择内容供应商方面受到严格限制，这使得这一问题更加严重。截至2017年年末，美国9450万互联网用户中，76%的用户订阅了四大有线电视公司——康卡斯特（Comcast）、威瑞森（Verizon）、美国电话电报公司（AT & T）和特许（Charter）通信公司。约96%的用户在选择互联网服务供应商时，只有两种或更少的选择（也就是说，只有一种选择）。这些公司签订了各种竞业禁止协议来瓜分市场，而这些协议很可能违反了反垄断法，并形成了联合垄断和不同形式的价格操纵。这样一来，这些公司就把潜在的交易双方都吃透了：它们一方面可以决定消费者看到的内容，另一方面可以向那些希望吸引这些消费者的公司索取更高的费用。即使仅仅基于市场的角度，这也是一个严重的错误。从政治的大角度来看，这也可能意味着民主的失败——当然，这取决于你如何看待网络的潜力和角色。

对批评者来说，废除网络中立就等于是对言论自由的专制镇压。以下是政治评论员萨拉·肯德齐奥（Sarah Kendzior）对第45任总统就职期间的利害分析和对其不懈的社会扰乱计划所做的评论：

> 近一年来，美国一直站在受损的民主和蓬勃发展的独裁统治的岔路口。如果网络中立被摧毁，我们将毫无悬念地进入后者——独裁统治，而且没有回头路。对网络中立性的威胁更加凸显了社交媒体和独立媒体在数字时代的政治组织中的重要性。如果网络中立性被废除，这些途径很可能会被禁止向大部分公众开放，或者由于收益受损而被挤出市场。如果没有网上自由言论的途径，公民将很难做出挑战政府权威的事。[7]

好吧，说得也有道理。当然，如果你接受肯德齐奥的基本前提，即互联网对政治抗争至关重要，并且这正是当前政权想要限制互联网的原因，那么非常糟糕的事情似乎就要发生。另一种观点没有这样引人注目，但或许更有可能，即一个非中立性的网络会扩大现有的数字鸿沟，当特权公民的屏幕上充斥着各种各样的选择时，某些人群（例如农村居民）想要看到同样丰富的选择或是想要将商品贩卖到千里之外，就更加困难了。这是阻断而不是助推。

这是一场关于公平的辩论，但不一定是关于民主的。互联网真的看起来如此有利于民主吗？肯德齐奥等人参与了各种基层活动（包括揭露谎言和对不公正改划选区与剥夺公民权利的国家行为进行基础研究），她坚称："废除网络中立将阻止信息的流动，让选民受压制的情况更加无迹可寻。"我无意冒犯，但想对此提出两点直接反对理由：第一，这种信息流充其量只是网络流量中的沧海一粟，并被淹没在洪流般的谎话、错误信息和仇恨言论等网络内容中难觅踪迹，再加上色情内容、愚蠢的网络段子和纯粹的鸡毛蒜皮，那就更不用说了；第二，网络实际上不是进行政治抗争的必要条件，旧式媒体仍然能促成至少绝大多数政治行动。即使是沟通和组织，这两个被反复追捧为网络优势的政治抗争重点因素，在没有屏幕的情况下也是完全可以实现的，有"双轨制"互联网就更没问题了。为了进行政治抗争，准激进分子可能不得不离开他们的办公室，但这也许是一件好事。

除了以上两个观点，还有第三个观点，但与其说这是个反对意见，不如说是在另一种前提的驱使下得出的结论：互联网实际上对公众无益，用经济学的术语来说，互联网从来不是非竞争性的、非排他性的；无论是访问还是影响互联网，都会有相关的成本。它充其量只是一种高度结构化和规范化的通信媒介，支持各种私营企业，而其中有一些企业是营利性的，另一些则不是。在这个基础上，我们很难明确地说，它对民主纯粹是有益的，除非我们指的是柏拉图的《理想国》中，苏格拉底幻想和谴责的那种无拘无束的过度纵欲。民主并不

意味着，而且也不应该意味着平等进入市场的机会和所有欲望的平等地位。

简言之，仅凭对任何选择不假思索的执念，以及无限制的言论自由，会让一个人把民主这一合法化的理想状态和纯粹不受限制的选择混为一谈。这是一个常见的错误，尤其是在新自由主义时代：消费者的选择更多的是关于日常现实，而不是关于政治决策——而后者往往本身也成了一种消费者选择。但是更重要的是，如果选择从来不是未经安排的，当然它确实不是，那么同样，言论也从不是自由的——因为总有约束和利益在其中发挥作用，还有连公然自称绝对论者的人也不会逾越的规则和门槛。事实上，正如我们早些时候看到的，这已经成为所谓另类右翼的讽刺笑话，他们搬出了言论自由的绝对主义，等着那些敢于批评他们的人出现。对这些可恨观点的反对被荒谬地解释为审查制度（然而反对他们的不是国家）、压制多样性（同样没有针对性的机制），或是“政治正确”的意识形态灌输问题。（还是那个问题，既然所有信息的自由交换理应是最有利于新自由主义的，这个谴责又是怎么出现的？）

一如既往，问题还是：何人得益（cui bono）？当然，就像很多人会花几个小时打“服务”热线，或者从中午等到下午6点，只为等技术人员的到来，我几乎本能地感受到了有线电视公司想得到的一切我都不想要。［顺便说一句，在科技信任方面，这些公司是一个明显的例外：接受调查的受访者对康卡斯特和威瑞森的支持率低于美国银行、通用汽车和塔卡钟连锁餐饮（Taco Bell）。］康卡斯特等公司毫不掩饰他们支持废除网络中立的期望。在2014年至2017年上半年，他们投资了约400万美元游说联邦通信委员会和国会，2013年更是斥巨资1880万美元，仅次于国防承包商诺思罗普·格鲁曼（Northrop Grumman）。这些动作并未见报于康卡斯特旗下的新闻部门［美国全国广播公司（NBC）、美国消费者新闻与商业频道（CNBC）和微软全国广播公司（MSNBC）］，只能解释为他们在为未来潜在的利润

服务，隐藏生硬的立法“改革”这个卑鄙动机。讽刺的是，鉴于我们目前的担忧，一位评论家说：“有线电视公司已经弄清了美国的重大真相。如果你想做一些坏事，那就把它藏在什么无聊的东西里。苹果可以在iTunes用户协议中加上希特勒《我的奋斗》的全部内容，而你只会不停地同意、同意、同意，这是什么？同意、同意。”(8)

与此同时，网络中立性遭到的这些联合威胁，使得草根与网飞、脸书、谷歌这样的大型供应商结成了奇怪的政治盟友。一方是因为害怕失去网络通道的权利，另一方则是担心失去潜在的客户。但这些供应商已经对我们如何自我娱乐、如何相互交流、如何获得知识以及如何购物产生了重大影响。事实上，我并不太担心他们的利益，因为我知道，他们将不惜一切代价进入“快速通道”——或者，如一位油嘴滑舌的律师所言，进入“超高速通道”，因为其他所有人都已经进入了“快速通道”。做得不错，双层就是双层，即使其中一层被认为是聊胜于无。

与此同时，政府对科技巨头的监管进度缓慢，甚至索性放任自流。政府在监管措施方面表现出的犹豫或毫不掩饰的敌意，显然与更深层次的背景意识形态和政治承诺有部分关系。2018年7月，欧盟行政机构——欧盟委员会（European Commission）因谷歌违反欧盟市场竞争规则对其处以50亿美元的罚款，这是前所未有的。据估计，全球85%的手机安装了谷歌的安卓操作系统。谷歌利用其推土机式的影响力，迫使手机制造商预装谷歌搜索引擎及其开发的Chrome浏览器，这同时侵犯了消费者和竞争对手的利益。欧盟竞争事务专员玛格丽特·维斯特格（Margrethe Vestager）表示：“谷歌的这种行为是将安卓作为巩固其搜索引擎支配地位的工具。”维斯特格还从她的职务出发，说了一些为罚款辩护的话。她的观点主要是从竞争和创新受阻的角度出发，但我们可以为那些不幸的手机用户想想，不管喜欢与否，他们都不得不面对谷歌和Chrome浏览器，并且可能最终还是会使用它们，毕竟这样最省事了。欧盟在数据保护和隐私方面比美国强硬得

多：其2016年的《通用数据保护条例》（*General Data Protection Regulation*）将明确同意和对数据访问者的知情权这类问题，与常规法律措施结合起来，从而保护人权。比如，脸书估计这项规定使得100万的用户脱离了它的控制。

不出所料，唐纳德·特朗普在推特上愤怒地斥责了欧盟胆敢对谷歌采取监管措施，彼时他正和除俄罗斯以外的几乎所有美国之外的国家打贸易战，忙着在这场旷日持久的恶战中采取第一轮行动。“我早就警告过你们了！”特朗普用其特有的风格写道，“欧盟刚刚把一张50亿美元的罚单甩在谷歌脸上——这可是我们最伟大的企业之一。这的确让我们吃了点儿亏，但这样的局面绝不会持续太久！”二者其实早有旧怨，欧洲监管机构过去就对美国的数家科技公司处以了重罚。此前，欧盟委员会对谷歌处以27亿美元的罚款，原因是他们断定该搜索引擎赋予了自家购物工具优先权，以打压其对手网络公司所使用的购物工具。（谷歌对第一笔罚款提出了异议，并打算对第二笔罚款提出上诉。）包括美国前总统奥巴马在内的共和党和民主党政界人士都认为，欧洲这是在从一个其企业无法充分竞争的行业中寻求财务利益。政治评论员约翰·卡西迪（John Cassidy）写道：“认为欧盟出于利己目的而对美国企业进行制裁的说法，与事实不符。更准确地说，越来越多的证据表明，美国大型科技企业滥用其垄断势力，同时这些涉嫌滥用行为的受害者，包括许多美国公司在内，不得不跨洋申诉。”[(9)]在美国国内寻求监管的尝试大多遭到了阻挠。2012年，美国联邦贸易委员会（US Federal Trade Commission）的官员在一份165页的内部报告总结中称，谷歌的行为“已经、同时未来也将对消费者以及在线搜索和广告市场的创新造成真正的伤害”。他们建议对谷歌提起反垄断诉讼，原因是它的限制性合同及对应用程序强制性捆绑销售的行为。[(10)]但是在2013年1月，联邦贸易委员会的5名政治任命的委员否决了他们自己的同僚，并以5票对0票通过了不对谷歌采取任何法律行动的提议。

界面不是技术，是社会和政治影响的方方面面使技术在注意力经济中得以实现。正如往常一样，使用这些技术的我们才是真正的输家，尤其是当人们的注意力通常集中在这些巨头的竞争对手身上时——他们有着与巨头相同的计划，但缺乏支撑其垄断野心的市场份额。用户被指责使用市场主导的工具是因为懒惰，但要避开这些工具是极其困难的。他们还因为没有更加勇敢地通过删除账户或自愿戒断媒体这样的行为抵制这些科技巨头而受到批评。然而，当提供的选项只有“全有”或“全无”时（比如捆绑销售或搭配的狡猾逻辑），唯一一劳永逸的解决方案似乎只有丢掉手机和电脑——使用者其实没办法通过约束自己而赢得这场争斗。在这些以市场为基础的成本效益分析中，可怜的日常用户不知为何，“总是已经有错在先”。

3．关于成瘾的无尽循环

当涉及界面时，仅仅责备成瘾者是完全不合时宜的，尽管这已经成了一种流行的、看起来根深蒂固的消遣方式。迈克尔·舒尔森（Michael Schulson）将网瘾比作赌博，正如他指出的：“绝大多数关于赌博的学术文献都聚焦于上瘾者自己的思想和行为。（然而）在赌徒和赌博之间存在着某种东西——某种特殊的人机交互，这种交互关系是经过精心设计的。”[11]此外，娜塔莎·许尔（Natasha Schüll）在她2012年出版的《被设计的上瘾》（*Addiction by Design*）中指出，这种交互是由数百个非常聪明的人设计的，他们的主要目标是吸引并抓住你的注意力——然而我们却一直指责你，作为个体的你为此而屈服了。[12]许尔的研究重点是拉斯维加斯的电子老虎机，这是一种赌性极强的上瘾机器。她的见解虽是针对这个专为使人上瘾而精心准备的设计选择，却适用于许多例子。她还强调，设计者、用户、所有者和推动者各自的选择所构成的网络使得赌瘾难以戒除；其次，在老虎机成瘾现象中，可以观察到往往不为人知的性别和阶级差异。

事实上，我们对这种成瘾现象过程的理解一直是错误的。一则对许尔作品的书评在标题中反问道：“物体是邪恶的吗？”(13)当然，它们会允许并助长有害的影响，但这些物体本身可能并不是邪恶的。（如果它们是邪恶的，那意味着什么？比致幻剂更严重吗？）与技术紧密相关的语言可能本身就有抵消责任的作用，这不仅体现在关于“发展”之必然性的含蓄思想意识中，还体现在我们摆脱所使用的机器和软件带来的困境时，更微妙的小动作中。我们说的是强迫，而非选择；我们使用的是强制语言，而非代理语言。妙趣横生的《英语遁词词典》（*The Evasion-English Dictionary*）的作者，语言学家玛吉·巴利斯特雷里（Maggie Balistreri）提到了这样一个简单的动词选择上的重点措辞：“科技没有‘让’我做任何事，而是‘允许’我做任何事……它使我能够面对面地看某个人，同时也使我不用去与某些人面对面。它允许我联系或逃避。”(14)

即使保留了隐喻性元素的上瘾语言（并不是每个屏幕设备的铁杆用户都有物理上的依赖），也能使人们对这种行为进行一种揶揄的回避。“屏幕峰值”（Peak Screen）的支持者法尔哈德·曼约奥引用了科技研究公司Creative Strategies的分析师卡罗莱娜·米拉尼斯（Carolina Milanesi）对他说的话：“让你深陷其中的不是吸引你注意力的东西——你的短信、推特或其他东西。”曼约奥写道，相反，“你打开手机，就几乎立刻下意识地进入了让人难以抗拒的美妙数字世界，30分钟后才迷迷糊糊地走出来。”米拉尼斯认为：“你只要打开这个让人无法抗拒的小盒子，就无法与之抗衡了。”(15)人们每每谈及自己对触手可及的智能手机的上瘾倾向时，往往会自嘲地大笑，但当刺激因素是赌博、酒精或致幻剂的话，似乎只有那些非常堕落的人才会如此。

那么，设计者才是真正的恶魔吗？其实，既是也不是。从某种意义上来说，他们只是遵循一贯的理性利益的指令，通过自己的聪明才智赚钱而已。所以，持有者才是真正的恶魔吗？是的，但又不完全是。诸种情况以此类推，除了一个始终如一的事实——用户几乎总是

被否定的一方。确实如此，几乎在所有情况下，都是用户承担着成瘾的指责，而设计师和持有者——通常无名无姓、不露踪迹，因太庞大而无法令人反抗——被认为是并非故意和不必承担责任的。“简言之，这并不是一场完全公平的战斗，”舒尔森写道，“当你读到足够多关于网络的强迫和干扰的文章时，你会开始注意到一种奇怪的模式。作家们对类瘾行为的普遍性和效力义愤填膺。他们将科技公司比作赌场老板和其他受监管行业的经营者。然后，在他们愤怒到极致的时候，又会表示应该改变的是用户，而不是设计者。”(16)

尼尔·利维在将上瘾视为一种外延作用的失败进行讨论时，很明确地指出，个体自身对躁动不安欲望的控制能力是有限的。他写道：“统一的自我是谈判协商和潜在个人机制在试图达到目的时所采用的强有力的策略的结果，或至少是一个重要部分。”这个观点与古老如柏拉图一般的思维自我分裂的理念相呼应。(17)当然，所有瘾君子都知道，一个人可以对自己捉摸不定的伎俩，例如狡猾的拖延、讨价还价、虚假承诺和违背誓言，习以为常。事实上，这就是上瘾的感觉，这就是为什么上瘾心理在不同程度的刺激（如致幻剂、酒精、烟草、食物、赌博、滥交、工作、暴力……）下如此一致。这些伎俩可以理解为既有环境因素也有个人因素，这颇有亚里士多德式反转手法的味道。“瘾君子的精神太过分裂，以至于正常的分散注意力的方法对他们起不了什么作用；相反，当他们建构自己的环境，让致幻剂提示物完全消失时，他们是最成功的。”(18)这种环境建构通过隔离或触发负面反应的药物治疗提高了吸毒的机会成本；或者，通过奖励一段时间的致幻剂戒除或定期召开联谊会庆祝戒断，来改变瘾君子与欲望驱动折扣曲线之间的关系。但对于任何一个与真正的瘾君子打过交道的人来说，这些策略的局限性是显而易见的。

用更显著的个人以外的环境控制来支持这些机制，提供了备用的防御退路。价格管制、对私有物品征收刑事税、特定时间或地点的使用限制、来自家庭或同辈的压力、有组织的社会反对，都是抑制成瘾

的有效措施。我们可以在这些措施的基础上再做增加，比如在有名的自杀地点上设置自杀围栏，让人们停下来反思，这通常足以打消人们自杀的念头；或者通过广告宣传提高人们对意外伤害的认识。这些外部机制，就像上一章讨论的对言论的限制一样，都构成了种种矫正架。有害于行为主体的欲望并没有得到消除，而是变得代价极高（哪怕只是暂时的），以至于急于得到满足的欲望被压倒。同样，去矫正架的状态会导致那些瘾君子容易获得刺激，特别是当有其他破坏完全自主的因素介入时，例如贫困、家庭关系异常或遗传易感性，这些会使自我控制更难以执行。（请注意，一些机制，特别是家庭/同辈的压力，在这方面具有双向作用。）

然而，利维的观点可能仍然过于个人主义。“自主管理同政治管理一样，需要对行为主体施加垄断的强制权。”[19]但也许事实并非如此，毕竟，随着时间的推移，自我发展的实现可以看作是一件有益于公众的事。出于各种常见的社会原因，我们想要成为完全（如果不是痴心妄想的话）独立自主的行为主体：好公民、好父母、多产的文化领域参与者，等等。当然，构建一个超越强制性自我控制的社会环境有利有弊，在理想的条件下，这种环境的力量是最强大的。[20]的确，“罪恶税”和各种资产控制法规是以这种超越了孤立的个人欲望和行为的力量为假定依据的。即使我们暂不断定这种沉浸是不是一种完全成瘾的情况，这样的机制会不会不适用于与界面有关的自主性损伤呢？

舒尔森认为是这样的，至少暂时是这样。他主张对界面的用户体验加强控制，尤其是在基本体验方面：例如，管理通知和广告。更激进一点的话，或许可以禁止某些“强迫性设计”的功能，比如脸书上无止境的滚屏内容或约会软件上的滑动拒绝功能。此外，通过使用现有的用户偏好监控算法，可以很容易地识别对某些界面重度上瘾或明显成瘾的用户。可以设置一种触发器，对“超时”用户发布警报，或拦截对特定站点的访问。这种机制已经存在于面对诱惑的自我控制中，根

据预先发布的限制，它会阻止用户访问社交媒体。实际上，这是在使用外延作用从（先前的）较强自我位置来强化较弱自我。也许有些界面本身需要这样的特性作为访问条件。更加激进的监管也是可以实现的，例如根据设定的时间和中央控制来限制所有形式的访问。当然，这会引起广泛不满，但我们应该注意，我们所知道的几乎所有满足有害欲望的行为，都会受到某种类似的行动主体外部机能的调控，从公开犯罪行为到发放酒类执照，再到限制营业时间。现在甚至连食品都必须用标签标明其具体原料。

本章要提出的另一个显著的改善途径是“道德设计”的兴起。如果我们不再因为用户沉迷各种界面而指责他们，而是坚持认为这种参与是有害的，那么让设计者们——比如致幻剂、速食、处方药或赌博场所的提供者——承担某些特殊责任就显得顺理成章了。首先，这可能包括一种认知，即设计伦理这一问题与利润率或对股东的回应无关，也就是说，社交媒体和其他形式的技术场景都是公共产品。[21]乔·埃德尔曼（Joe Edelman）的论证更加具体，他认为，我们可以利用经济选择理论这种传统观点来证明，社交媒体上的许多（精心设计的）选择都是有害的，用他的话说，是“令人遗憾以及会让人与外界隔绝的”。

这些危害可以通过更加精巧的菜单设计来应对，这将提供更多的选择自由——并由此提供更多不威胁自主性的商品——甚至可以编制一个菜单、选择和结果的公共数据库来跟踪证据。（目前这类数据库的一个限制因素是，大多数“证据”是道听途说，通常都是些没用的“赞成”或“反对”措辞。）这样的数据库将记录下现有的界面设计中太过常见的隐藏成本和虚假承诺，让我们能够判断它们是否符合我们明智和有益的需求。[22]

当然，在无聊和幸福的问题上，也有一种对立的观点。许多城市设计师（通常但并不总是毫无根据地）认为，无聊对体验者来说总是有害的。他们提倡，为了尽量缓解压力，要避开容易产生无聊的场

合，比如街头或公园。缺乏有趣的景象或刺激会使大脑处于压力状态，以至于处于这种状态的人更有可能做出危险的行为来消除压力。因此，在对无聊的新自由主义论述的延伸中，出现了一种巧妙的论点，即缓解无聊算是有益于公众的事，或者至少是设计中的一个重要目标。此处基于一个假定前提：压力总是消极的，需要尽快消除。

现在，作为一个受到建筑理论家雷姆·库哈斯（Rem Koolhaas）和扬·盖尔（Jan Gehl）[(23)]影响的人，我可绝不是主张反对改良街道设计；但是，从好的设计原则到一个保持持续刺激的总体计划之间有很大的差距。例如，崇尚古典思想的盖尔主张多样化，而不是刺激；至关重要的是，街道设计中必须包括那些不会对人产生太多刺激，甚至允许无聊产生的周期景观或延伸景观，这样我们的思维才能够处理之前经历的刺激，再细细体味未来某个时刻可能再现的刺激。虽然没有人会赞成不必要的痛苦，但我认为，把所有带负面感受的经历都视为必须不惜一切代价去避免的经历，是有危险的。有时候，缺乏刺激本身就是一件好事。（我认为，这不同于与宗教上将无聊理解为一种沮丧状态中对自己的思考和行动能力的不充分利用——埃里希·弗洛姆称为“生产力瘫痪”。[(24)]）

设计作家科林·埃拉德（Colin Ellard）指出，这与之前讨论的那种上瘾行为有关。他写道：“研究人员发现，即使是短暂发作的无聊也会增加皮质醇的水平，这与近期一些其他观点非常吻合，即无聊和死亡率之间可能存在某种联系。无聊还可能导致冒险行为。研究人员对成瘾的人进行调查，其中包括一些对药物和赌博成瘾的人，结果表明，他们的无聊程度普遍较高，并且无聊的发作是瘾症复发或冒险行为最常见的潜在因素之一。”[(25)]

埃拉德以一种对无聊半妥协的姿态总结道：“当外部世界无法吸引我们时，我们可以向内专注于内心的精神世界。无聊有时会被视作能让我们发挥天生的聪明才智，让我们去应对沉闷的环境，从而产生创造力。但是，有些街景和建筑忽视了我们对感官多样化的需求，它

们与人类进化而来的对新奇事物的古老冲动格格不入，可能不会为未来的人类带来舒适、快乐以及最佳的实用功能。”别担心，现在有一款应用程序可以解决这个问题：这款应用程序功能强大，当你无聊的时候，你的手机会提醒你，以防你自己察觉不了。《麻省理工科技评论》（*MIT Technology Review*）上写道：“一组研究人员表示，他们已经开发出一种算法，可以通过观察一天中你的手机活动，考虑诸如你上次打电话或发短信的时间以及你使用手机的强度等因素，推断出你的无聊程度。”(26)

有一些人一旦碰不到手机，就会因为一直挂念手机而焦躁不安。对于这些人，有一个部分有用的解决方法——这和烟瘾非常相似，太多上瘾行为都是与那个看似简单实则复杂的现象学问题有关：我的手该放哪儿？当人们意识到自己已经产生了想要握着手机的近乎生理性的需要，一种奇怪却常见的心身依赖时，就会接受甚至渴望进行治疗性的干预，因为他们意识到已经被自己奴役了。此时，奥地利设计师克莱门斯·席林格（Klemens Schillinger）发明的一款代用电话登场。据报道，这款有用的“设备”“有五种型号，而且据说它的外观和手感都类似真正的手机”。(27)只不过它“没有屏幕，取而代之的是嵌在不同角度的长槽中的石珠。用户可以通过滚动这些石珠进行滑动、捏合、翻屏等操作，以此来满足想要掏出手机的强烈欲望”。这个奇妙的玩意儿就像我们这个时代的希腊排忧串珠一样，或者说得更好听一点，就像一个嗷嗷待哺的孩子的安抚奶嘴。这个代用手机是用黑色聚甲醛制成仿智能手机的外形，再嵌上天然矿石制成的圆珠，以模拟真正的手机的滑动和翻屏功能。设计师席林格认为：“代用手机旨在让用户平静下来，帮助他们应对戒断症状［也称为‘检查行为’（checking behaviour）］。”那些无可救药的上瘾之人还是有药可医的，哪怕是以安抚奶嘴的形式！但是，很遗憾，尽管这个玩意儿能解当下燃眉之急，却无法推广。人们不禁要怀疑，这个设计或许更像是一件艺术品，而不是辅助治疗手段。

无论如何，随着这种依赖和其相关比喻意象的不断循环，包括我们发展的对瘾症的治疗，新自由主义的争论又回到了原点。无聊是由环境引起的；个体以压力的形式感知无聊，这种压力必须得到释放；上瘾行为可能是缓解方式的一种循环。最糟糕的是，这是我们随着进化与生俱来的特征。因此，我们需要尽我们所能，在第一时间就限制无聊的出现。不过，让我们更清楚地指出其中的社会和政治假设。新奇感本身也许能部分地解释我们与生俱来的属性，但它本身并不是一件好事。此外，无聊在任何情况下都会出现，往往特别是在有大量刺激和毫不费力的短期欲望满足的情况下。无聊是症状，而不是疾病。如果不这样认为，就会再次成为新自由主义对自我描述的牺牲品。

毫无疑问，对于这些观点的讨论将会继续下去。我们只要记住，在所有这些努力以及有关这些努力的政治争论背后，隐藏着全面自主的自我问题，对此我们必须继续抱以怀疑的目光。这一点与卡夫卡殊途同归，但并非巧合。已故小说家大卫·福斯特·华莱士在讨论卡夫卡式幽默的独特之处时指出，他很难向他的美国学生传达这些看似黑暗的作品的滑稽之处。华莱士说，问题在于，卡夫卡式幽默并不符合学生们已经掌握的所有明显的类别。这不是挖苦，不是反讽，不是胡闹，也不是故作伤感。(28)

事实上，卡夫卡式幽默是一种深奥而令人生畏的东西，但完全是我们所熟悉的，因为它具有人性。欣赏卡夫卡的作品就如透过一扇黑暗的玻璃，看见了自己。约瑟夫·K（Josef　K）[20]被控犯有他和我们都不了解的罪行，并帮助那些倒霉的刽子手弄明白了如何挥刀结束他的生命。站在看似被锁上的天堂之门前的那个男人，后来变得神志不清，开始和他饱受折磨的外衣领子上的跳蚤交谈（而门一直是开着的）。华莱士认为，这里的幽默不是你用领会笑话的方式就能“领会”的。他的学生感到困惑，因为“我们一直都教他们把幽默看作是你能领会的东西——就像我们一直教他们自我就是你与生俱来的特质一样”。

因此，难怪学生无法欣赏那个带有卡夫卡精髓的笑话，那是一种可笑又可悲的讽刺："痛苦挣扎着建立人性自我，结果这种痛苦挣扎就此根植在自我的人性中，不可分割。那么，我们无尽且无望的归途，其实就是我们的归宿。"

完全准确！如果我们永远处于T. S. 艾略特在《燃烧的诺顿》（*Burnt Norton*）中生动描述的状态——"既不充实也不空虚。只有一抹微光/闪烁在一张张憔悴而饱经风霜的面孔上/心烦意乱不得安宁/充满幻想和空洞的意义。"——我们就不会正视这一事实，从而根本意识不到实现自我的复杂性，更不用想着轻而易举地将自我作为一个纯粹的前提假设了。当我们专注于消除无聊，或将无聊转化为创造力或进一步的消费时，我们纯粹在（可能是无限期地）推迟与自我的对抗，而这种对抗对自我至关重要。无尽又无望的旅程往往都是无聊的，然而，这是我们所有人都要踏上的旅程。

4．自我消费

科技是一种环境，就像空气或自然环境一样理所当然。事实上，我们的存在的一个核心特征是，没有自然的（区别于人造的）现实领域。我们通常所说的自然是完全由人类造就的现实，即经过"人类世"改造的世界。这对一些人来说是显而易见的，然而对另一些人来说却是具有争议的。但想一想这一状态持续了多久，又有多少人加入到这一讨论中。举个俗套的例子：人们常说，是特纳"发明"了日落，决定性地将我们对每天发生的天文事件的体验置于各种中介层之中，使得我们看到的日落永远覆盖着一层视觉和其他（如浪漫、死亡、怀旧）含义。就当下的目的而言，海德格尔的提醒更一针见血：科技不是一种工具或工具的集合，也不是一种态度，而是一种把世界作为一个整体来解释的方式。科技以"座架"（Ge-stell）的形式，展示了它创造世界的力量，这种力量意味着它能让所有东西变得可获取并且可任

意处置。举一个简单的例子，作为“储备资源”的森林被视为潜在的木材，瀑布被视为潜在的水力发电的资源。

但是我们绝不能认为座架效应，即将世界重新定位为一种储备资源，并不会涉及我们自己。我们自己也是一种资源，可以作为更大规模的可处理的元素来生产和消费。我们是用来工作的商品，就像“人力资源”这个用语所传达的，这些工作环境声称会在难以察觉的商品化迹象下保护我们。更严重的是，我们是满足自己欲望和愉悦的消耗品，让“自我”这个概念变成了一种可以像电子游戏或网飞视频一样被获取的产品。事实上，由于我们自身的人格存在常常缺乏与商业产品相关的结构，因此我们甚至可能渴望达到这种被描述为经典的产品所呈现的“连贯性”水平。我们希望自己能像那些制作成本高达数百万美元的东西一样得到精心策划并被分享，好让某位无聊的观众在随意浏览各种信息时能看到。

这种自我消费会产生一些副作用。这些副作用借由界面的机制实现运行和支配。当我们滑动屏幕的时候，当我们为了寻求连接或启发而将我们的意识转移到平台上时，我们就是在自我消费。当我们屈服于永恒的“现在”（过去和真正的未来都不存在的购物的现在、漫游网络的“现在”）的世俗诱惑时，我们就是在自我消费。居伊·德波在《景观社会》中对资本主义时代的分析是最近关于“现在主义”诱惑的警告，提供了非常合适的历史环境。或者，也许更恰当的是保罗·维利里奥（Paul Virilio）的极端措辞，这位也许是对科技和时间最有见地的哲学家说道：“这太棒了。时间的收缩、领土空间的消失，还有随之而来的防御工事中的城市和军械库的消失，导致‘之前’和‘之后’的概念以战争的形式仅仅指明未来和过去，因为‘现在’已经在决定战争的瞬间消失了。”[29]

界面在这种情况下，变成了一种永恒的致幻剂，一种永无止境的瘾症，它无关于真实的过去和未来，更无关于我们或许仍可以大胆称为真实目的的东西。让我们来看一个与此相关的虚构故事：在安娜莉·

内维茨（Annalee Newitz）2018年的科幻小说《自治》（*Autonomous*）中，有一个无良药品开发商，他发布了一种提高劳动效率的药物的假冒版。(30)这种药品是按照具有全球影响力的跨国制药公司Zaxy新推出的具有里程碑意义的药品Zacuity仿制的。“Zacuity可以减少中脑和前额皮质的神经元上多巴胺受体的数量，”书中一个人物解释道，“这样做会干扰大脑做出的决策，并且极易导致上瘾。人们一旦失去越来越多的这种受体，就会对服用药物时所做的事情更加上瘾。”专利盗版者发现了这一药品在资本家身上的商机。“可以获准使用Zaxy公司的这一药品，对这些企业来说是个好消息，”他指出，“因为你可以一夜之间收获一群沉迷于上班和完成项目的员工。”(31)

但是盗版的Zacuity非常容易让人上瘾。人们会变得痴迷于粉刷墙壁、做甜甜圈、在转接系统中执行决策——更有甚者，“校准”了保护纽约市免遭大西洋地下洪流淹没的系统，造成了巨大灾难。他们并非死于药物本身，而是死于脱水、免疫系统衰竭等副作用。他们的工作如此卖力、工作量如此之大，以至于完全没法顾及自己。这些就是在精神药物的刺激下丧失理智的工作狂。懊悔的药品盗版商试图阻止这种效应，他借助于一家野路子独立实验室里的基因设计师和逆向工程师们，尝试通过制造记忆缺失来打破成瘾的循环。如果能让那些服用了Zacuity而神经错乱的实验对象忘记多巴胺兴奋的循环（这是导致“工作直到死亡”的连锁反应的原因），也许就可以拯救他们，尽管他们会丧失短期记忆。

不幸且具有讽刺意味的是，如果他们停止服用这种温和的假药，换成正版Zacuity，就会变成一无是处的员工。小说里写道：“忽然之间，那些员工想骑自行车、想陪孩子玩耍、想看视频，或者打算为个人项目开发软件了。”除此之外，停药后的戒断反应也很是让人头疼。“服用了盗版Zacuity的员工恢复得很快，但服用正版药物的人突然发现自己多了几个月摸不着头脑的记忆，无法重新振作起来。也许

他们再也不能像从前那样不知疲倦地工作了。”[32]

我们或许不必将这本书看作一本科幻小说，而可以将其看作是对人类与技术、工作投入之间痛苦关系的揶揄。这或许是“万物皆可商品化”的资本主义内在逻辑最明显的一种新特征。所有技术都旨在实现任务的专一性。在我看来，在这种驱动下，人们对自我的消费比其他科幻噩梦的制造者所推崇的休闲故事更为彻底。“我当时正在做决定！”一位对Zacuity上瘾的受害者哀号道，尽管她的决定最终使两辆地铁撞到了一起。目标感比单纯的愉悦感要更为强烈，而且——用戏剧性的语气来说——界面知道这一点。界面能蓬勃发展正是有赖于决定，哪怕是无意义、令人上瘾甚至有害的决定。这就是界面与无聊之间关系的本质。我们做决定的时候，或是画画、烤甜甜圈的时候，或是做任何Zacuity促使我们想做个不停的事情的时候，我们都不会觉得无聊。相反，因为我们可以构想人生，畅想未来，比如《机器人总动员》（*WALL·E*）中看不到尽头的生命之舟。所以，当我们只能体验到快乐时，我们就会感到无聊。

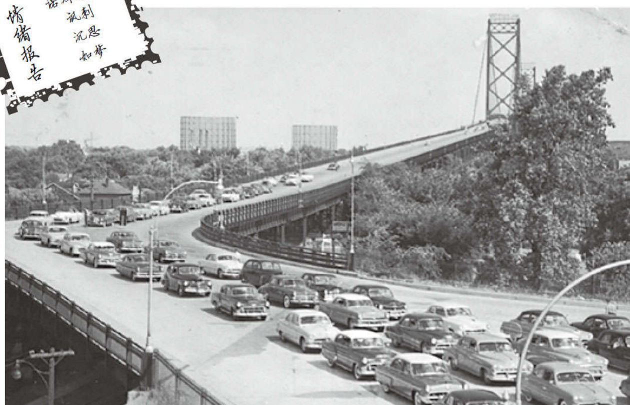
经验表明，我们以许多潜在的方式消耗着自我，其中也包括对自我的厌恶。我认为，我们对自我最彻底的消耗方式是对（我们想象中的）目的的追求。因为自我和它所相信的事物之间存在一种联系，这种联系总是借由科技的助推，并且与日常生活密不可分，所以我们很难厘清这些状态在多大程度上是由普通的技术条件促成的。同样，我们也很难想象，当面对似乎不可避免的现实时，我们究竟能集中多少政治资源和个人资源。

当然，一如既往的是，技术意识形态中最为阴险的方面恰恰在于，我们所隔离的破坏行为是在所难免的。海德格尔对这个关键之处有所暗示，尽管其后的思想家——埃吕尔（Ellul）和麦克卢汉（McLuhan）——将这一点表达得更为清楚。但是，在这个由界面统治的世界里，个人自由的代价是永远保持警惕。没有什么本就如此，而是需要我们自己改造；没有什么是不可避免的，除非我们逆来顺

受。

第四部分　我们该如何继续





真正的旅行者并不认为无聊是一种痛苦，相反，无聊应当是一种愉悦。这是他自由的象征——一种超乎寻常的自由。所以，每当无聊降临之时，他都会以哲学的姿态欣然接受。

——阿道斯·赫胥黎，《边缘》（*On the Margin*）

1．严格的魅力

至少在谷歌地图和车载GPS系统出现之前，站在十字路口的我们总会问：这条路通到哪儿？在回答问题之前，让我们像当年看老式地图那样，回望一下我们曾经走的路。

无聊主题随着文化环境，特别是技术环境的变化不断地改变着它的表达方式和形态。我们已经探讨过，对无聊见解最为深刻的哲学家——叔本华、克尔凯郭尔、海德格尔，一直努力地在永恒的形而上学真理版图中为无聊谋求一席之地。另一些人则认为这些存在主义解读毫无依据，或反过来强调了无聊在精神、进化和创造性上的作用。但一个不争的事实是，无聊与特定环境，以及基于人类意识构建这些环境的方式，有着密不可分的关系。无聊不是无缘无故的，有时，它是人们故意制造出来的。无聊体验本身可能存在一些普遍的特征，例如托尔斯泰和亚当·菲利普斯发现的躁动不安和“对欲望的渴望”。但是，如果没有同样重要的社会、政治背景的证据，我们无法准确估量无聊的力量。那些提倡用技术解决技术问题的人，总是吹嘘他们的新工具具有更广泛的优势。可如果更广泛的社会利益是亟待释放的内在潜力，那又会怎样呢？

人们常常将无聊与休闲时间的延长和现代个人主义联系起来，而就目前的情况而言，这种说法没错。但是，我们应该再次注意到一些相较于无聊更为古老的概念，如accidie、“正午恶魔”（the noonday

devil）般的无作为，以及据说连苦行僧都无法忍受的百无聊赖之感。这种在托马斯·阿奎那眼中的“世界的悲伤”包含一种现代忧郁和类似于怠惰的罪孽二者共同造就的无精打采的状态。阿奎那视其为对天赋义务的辜负，甚至可能由此走向自杀的不归路，那便是对圣灵的直接冒犯。作为这一信仰的现代继承者，让-夏尔·诺（Jean-Charles Nault）全力捍卫阿奎那-亚里士多德式的美德，视这种美德为对抗现代社会的种种罪恶以及我们挥之不去的绝望倦怠的方式。诺写道：“尽管一切都沐浴在正午耀眼的阳光下，但淡漠性倦怠就像某种疑难杂症，裹挟着人的灵魂坠入疲倦的迷雾和绝望的暗夜之中。这种感觉挥之不去。这不是一场短暂的危机，而是一种彻底的、长期的不幸，它会使人丧失努斯（nous，灵魂），而努斯恰恰是用来思考上帝的。”(1)要走出这种长期状态，唯一可靠的途径就是道德的行动，有目的地、出色地展现恰当的个人特性。诺告诫我们：“记住，圣托马斯提出的道德行为是有明确目标的，正是这个目标赋予了行动意义，这样，这个行动就能成为我们对幸福的期待和准备。从这个角度来看，淡漠性倦怠似乎是一种诱惑，会让道德生活变得毫无意义。因此，这种恶习的极度不道德性便显而易见了：淡漠性倦怠等同于认可人类生活本就是荒谬的。”(2)

人类生活可能确实是荒谬的，但合理构思的荒唐行为并非与投入行动格格不入，而是恰恰相反。正如我们看到的，最近出现的具有世俗意味的无聊很快流行开来，但并不严重。阿道斯·赫胥黎在一篇关于淡漠性倦怠如何变得越发近在咫尺、越发平民化、越发与城市的过度刺激密不可分的文章中指出：“无聊、无望和绝望一直存在，并且给我们带来的感受一如既往地痛彻心扉。形势使然，这些情感变得值得尊重并且可以开诚布公；它们不再罪恶，不再仅仅被视为病态。”(3)无聊的道德规范也因此发生了转变。这种曾被视为渎神的行为，现在常被认为是在折磨思想幼稚或不成熟的人，而非罪恶深重或内心绝望、对任何事都兴趣寥寥的人。并且，你有时会听到人们语气骄傲地说，他们“很容易感到无聊”——好像这是一种精神洞察力的标志，一

种不易被逗乐的表现，而实际上这或许更像是一种精神上的缺陷。

但对于无聊的人来说，无聊从来都不是一件小事——我想几乎所有人都或多或少有过这种体验。在极端情况下，无聊简直是一种酷刑，长期受到单独监禁的囚犯或听从部署的士兵正是如此。我们生活中更加常见的无聊没这么恶劣，而是会琐碎地消磨意志、引起不悦。无论我们无聊的程度有多深，它都阻断了我们自身与世界的联系。打破这个阻碍，就会感觉像是冲破困身已久的黑暗牢笼，重新沐浴阳光一般。我现在知道该怎么做了。我可以再次树立目标。但是，从现象学的视角和在自我与世界的联系中，所有的无聊都是息息相关的，所以很难对它做出正确的解释。究竟为什么有些人觉得其他人很无聊？一样的道理，为什么同样的活动，例如听歌剧、钓鱼、看棒球比赛等，对一个人来说是一种无上享受，对另一个人来说却是一种折磨呢？[(4)]（我不想否认世上存在某些客观上无聊的事物、地方和人，但这种说法似乎背负着一种不必要的认识论负担。如果无聊的感知者不存在了，那还有什么是无聊的吗？）

就像凡勃伦告诉我们的，后一问题的部分答案存在于错综复杂的深层次品位之中，亦即审美和文化概念中最不可靠的部分。但因为品位并无价值，所以对我们也不会产生多大帮助——正如它对于其他任何主题，包括艺术哲学、深夜流行乐讨论等，也毫无裨益。正如布尔迪厄所说，我们所热衷的消遣方式和在穿着或休闲方面所偏好的风格，也就是我们整体的习惯应该与我们所处的社会和文化地位完全相符，这一点完全在意料之中。[(5)]尽管康德学派试图利用品位的悖论，但是这里不可能存在争议，不是因为我们不能了解到彼此的经历，而是因为品位的结构实际上是社会文化的，而不是个人的。

在这种情况下，许多人会倾向于转而诉诸心理学，从中寻找无聊的确切解释，正如主流话语往往会从心理学角度解释曾经被归属为哲学范畴的情况和问题，如恶、幸福、存在主义的情绪，等等。确实，仅在心理学方面就有大量关于无聊这个问题的文献。结果基本也都在

意料之中：无聊是一种令人无法忍受的低兴奋状态；它可以通过新的刺激来“治愈”，有时我们也可以通过心理练习来帮助避免无聊以及其他一些“心理陷阱”，其中一些与拖延症密切相关，而拖延症与无聊息息相关。（在此重申，这两种情况都存在一个与缺失的一阶欲望有关的二阶欲望：我真希望我能有做点什么的欲望，而不是干坐在这里。我希望我有算税钱的欲望，但我做不到。）(6)

但是，无论从心理学的角度阐释无聊有多么准确，甚至多有裨益，似乎总是忽略了两个关键点。第一点是一个古老的见解，尽管叔本华对其亦有解读，但阐述最佳的是海德格尔。再次强调：也许我们不应该逃避无聊；它可能是一个更普遍的存在主义不适感的重要症状，值得我们思考。毕竟，不管无聊还有什么其他影响或其他变体，它都标志着我们与这个世界的关系以及我们身处其中的状态出了问题。第二点包含在更宏大的对现代资本主义社会的大规模批判之中。当然，人们大可对这种批判性野心嗤之以鼻，那些认为新自由主义的全球资本主义必将到来的人尤其如此。但我们必须看到，当代的无聊不仅是现代性的一种结果，更是工作和休闲的政治建构造成的。根据这种分析，可以得出无聊本身就是一种资本主义意识形态，受界面特有的自我抵消前提所推动。

一旦我们当下的手机控们充分认识到无聊是由心理以外的因素驱动的，而这些因素超出了个体本身的能力范围，我们就能开始看到手机屏幕作用于个人精神状态的关联性动态线。这应该是显而易见的，但那些过分重视精神自我控制的人仍然否认或忽视了它。然而这并无道理，因为我们有充分的证据表明，当面对精神兴奋时，人的心智尤其是意志力方面是非常脆弱的。于是，让我们回到生活中最鲜明的无聊场景，那是一个非常熟悉的画面：画面中一个人，甚至几个人坐在一起，他们的眼睛盯着智能手机屏幕，手指不停地在上面滑啊滑，点啊点。他们想要什么？他们不想要什么？（这一动作的重复和我刻意重复的描述是相呼应的：我们每天要面对多少次这样的场景？）

这些人在那一刻并不感到无聊，或者至少不会承认自己无聊。关键是，这种行为是为了避免任何潜在的无聊，防患于未然。即使他们外表表现得很平静，其实内心也存在着些许焦虑。人们什么也不想错过，不想与外界失去联系，也不想仅仅依赖自己的内心想法——与同样沉迷于手机的对面餐伴聊天？想都不要想。简言之，我们在这里所看到的，是一个为了避免自我与欲望之间产生任何冲突的尝试，但是这尝试暗藏绝望，注定走向失败。因为被驱逐，无聊成了看不见的、仍然在世间游荡的幽灵。

正如前文所论，这种行为的成瘾性体现在不停地从翻屏动作中寻求“满足”。某些设备和平台所创建的界面，口口声声承诺要满足用户，实际上却是为了防止用户获得满足感而精心设计的。我们不得不再次面对残酷的事实：脸书上不断推送的内容，推特上不停传来“啾啾”的信息提示音，来自朋友和同事源源不断的短信，从未为零的电子邮件收件数——从哲学上来说，这就像老鼠实验里的喂食箱：只要成功按下一个按钮，就能得到一个食物球。正如我们所见，媒体就像致幻剂一样，即使它们的成瘾模式并不简单类似于其他更明显的生理依赖。即使我们在给媒体贴上致幻剂和成瘾的标签时多少有些小心翼翼，但我们很清楚，对于媒体的有害性应该不畏直言。媒体并不是中立的，就好像并没有内在的倾向驱使我们做出上瘾的行为似的。恰恰相反，这正是他们的目的，只要我们允许，他们就会成功地让我们上瘾。所以现在出现了一个繁荣的文章书刊的反主流行业，支持沉默、孤独、媒体休假等，也不足为奇了。[7]

可以说，沉默和研究无聊一样，并不能解决我们关于欲望以及欲望混乱的问题。只有当死后没有一丝欲望时，问题才能解决！也许海德格尔是对的，对无聊的正确态度是一种严苛的迷恋。约翰·凯奇（John Cage）提出了一句庄重的箴言，亦可称为宣言，他说：“如果你在做某件事，2分钟后就觉得很无聊，那就试试看做4分钟。如果还是很无聊，试试8分钟、16分钟、30分钟，等等。到最后，你会发现

它一点也不枯燥，反而非常有趣。”不过我们先得克服那种普遍而深刻的本能反应——这位艺术家从某种意义上是在戏弄我们，用恶作剧的形式来引发思考——这并不是单纯因为我们缺少艺术修养。最近一位就无聊进行创作的作家把《4分33秒》（*4′33″*）[21]评价为“他（约翰·凯奇）这一策略最著名的例证”，并警告说：“这件事难度可不小，而凯奇也并不总能成功，他在音乐史上仍然是一个争议人物。”但这样的评价实属平庸；这听起来像是引发争议在某种程度上类似于精神失常似的，或者说得难听点，是无法做出正常的判断。这位作家问道：“怎么在不让人厌烦的前提下，让人感到无聊？”(8)显而易见，让别人厌恶你是一件极其糟糕的事，即使是晦涩的前卫艺术家也是如此！这位作家还说：“许多现代艺术都是刻意地创造单调、缓慢或者重复，甚至连约翰·巴尔代萨里（John Baldessari）声称‘我再也不搞无聊的艺术’都是以文字的方式一遍一遍地重复呈现。‘我再也不搞无聊的艺术，我再也不搞无聊的艺术，我再也不搞无聊的艺术……’这更像是个元笑话，而不是一个严肃的格言。”评论家请注意：没错，这就是一个笑话，但同时也是一个严肃的格言。这是通过把一个拒绝无聊的声明变成一个无聊的声明来实现讽刺效果。玩笑和严肃的意图毕竟并非水火不容，除非是美国文化中似乎仍多多少少存在的专门的禁讽区。(9)

这种拒绝认真对待无聊艺术的态度，看似无伤大雅，甚至令人振奋，但实际上却是危险的胡说八道，是把缺乏文化素养伪装成“常识”。例如，恩斯特·贡布里希（Ernst Gombrich）曾被奉为经典的“无聊的快乐”观赞颂了漫无目的的涂鸦摆脱了艺术学科这种典型的创造性无聊的条条框框，更摆脱了来自欧洲大陆的更深层的影响。在盎格鲁-撒克逊人对争议性艺术直白的无视中，这一观点并未得到充分关注。(10)这种态度忽略了贡布里希“快乐存在于无聊和困惑之间”这一见解的影响力，在这种阈限状态下，我们能够感知康德“无目的的合目的性”——一种尚未明确的初始意义。(11)不管对创作者还是观众来说，如果忽视了其中的乐趣，最终会比阿兰·德波顿或者马尔科姆·格

拉德威尔作品中拖沓的章节还要糟糕得多，而他们都是顺应当下安排。这种大众思维的观点，实际上只是平庸的文化领域的产物——就像阿多诺对糟糕的好莱坞电影的评价，每次看完电影都觉得自己“更蠢、更糟”了。[(12)]这样的评论对这个时代可不是好征兆：所谓的关于无聊的思考，不仅本身是无聊的（无聊的潜在悖论），而且复制了界面最糟糕的特质。简言之，这就是伪装成文化分析的智力炫耀，跟电视上的专题讨论节目没什么差别。

所以我们必须认真对待无聊的艺术、与无聊有关的艺术以及无聊在艺术体验中的地位。现代艺术使用了多种方式来实现、借用和调动无聊状态。[(13)]凯奇关于时间的格言阐明了一个既经典又重要的立场。他着手进行了更广泛的美学研究，认为无聊的问题在于感知者，而不是被感知的事物。在这种情况下，人们就会要求得越来越多、持续得越来越久。这一要求与凯奇对禅宗佛教思想［被称为“曼怛罗”（mantra）的咒语的力量，通过仪式的重复和延伸来渗透普通的感知］的兴趣是一致的。认为被感知的事物（“它”）在某个时刻不再无聊，这几乎破坏了他的论点，但真正的问题是，作为感知者的我们，到达了一个智慧的临界点，在这个临界点上我们不再感知“它”。我们才是被改变的那一个，而不是“它”，毕竟“它”从未改变，只是不停地重复出现。本着这种精神，或许这就是朱利安·贾森·哈拉丁（Julian Jason Haladyn）所说的“无聊意志”的一个例子——原则性地运用无聊的可能性来挑战我们现有的意义和认知框架——就像瓦尔特·本雅明所说的那样，将我们置于“伟大行为的入口”。[(14)]

在苏珊·桑塔格出版的笔记中，可以发现她也在遵循类似的脉络思考艺术与无聊之间的关系。她写道：“人们说‘这很无聊’，好像无聊是吸引力的最终标准，任何艺术作品都无权让我们感到无聊。但我们这个时代大多数有趣的艺术都很无聊。贾斯培·琼斯很无聊，贝克特很无聊，罗布-格里耶也很无聊。不胜枚举。”[(15)]我们确实可以继续列举——从梅尔维尔到大卫·福斯特·华莱士，但此处最引人注目的是对

于“无聊的权利”这一问题的强调。为什么艺术被剥夺了这项权利？毕竟，艺术实质上也是由人们的经验和创造力产生的，即使是一部闹哄哄的、爆炸声不绝于耳、对话精练帅气的动作片也可能是无聊的，甚至无聊至极。桑塔格沉思道：“也许现在的艺术不得不无聊。”但她并不赞同无聊的艺术一定是优秀的艺术。当然不是。不过，“我们不应再指望艺术来娱乐或消遣。至少，不是高雅艺术。而无聊是注意力的一种功能”。桑塔格对于最后一个论点的展开分析对我们探究的主题有重要启发。我们常常觉得一项工作很无聊，是因为我们没有能力保持这项工作所要求的注意力。有时，最伟大的艺术能够教会我们如何欣赏它，就像最高标准的眼界和娱乐都会成为后天的品位。简言之，我们不能因为觉得艺术无聊，好像没有什么值得思考的，而拒绝艺术，我们要对这种倾向保持警惕。无聊的艺术是进行更深层次思考的机会，正如作为哲学思考对象的无聊本身一样。

在此郑重声明，无论是我本人还是经常看我进行或播放这类表演的学生，都从未觉得《4分33秒》的表演有丝毫的无聊。（我并不确定我对“4分33秒”的应用软件有什么感受，你可以把它下载到你的手机上，录制并分享你自己的“4分33秒表演”。[(16)]）问题的关键不在于通过趣味性来弱化无聊，而是挑战我们认为某件事就是无聊的这种基本认知。凯奇的“4分33秒”的出发点并不是无聊。这种体验并不带有刻意的美学和哲学目的，相反，它的出发点在于时间、沉默和声音，然而同时也是一种针对音乐作品或对表演的定义十分切题的哲学研究。不过，关于现代艺术和无聊的关键见解一如既往地来源于安迪·沃霍尔：“有人引用我的话说‘我喜欢无聊的东西’。好吧，我承认我说过，而且我是认真的，但这并不意味着我不觉得它们无聊。”[(17)]

许多艺术家在这个充满悖论的领域深耕，认为人们对无聊事务的喜好是因为他们很无聊：摄影师马丁·帕尔拍摄的明信片，情景主义的“漂流”（dérive，即漫无目的的城市漂流），小说家乔治·佩雷克（Georges Perec）记录的发生在巴黎某个街角的一系列枯燥乏味之

事。[18]佩雷克致力于写那些“再平常不过的事”，那些无关紧要的事件，并首次着眼于“在那些看似什么都没发生的时刻，究竟发生了什么”。他特别关注城市街头来来往往的班车，以至于这本书中有些部分看起来就像是一份公交车进出站的时刻表——因其中琐碎日常的精确性，这部作品可以被视为一种广义上的界面。他尝试着将巴黎街头的繁华详尽描绘，但没有成功，甚至对强加于自身的无聊开始感到厌烦。更重要的是，这一切根本不可能停歇：任意一处地点，尤其是一个永不打烊的繁华都市，只会不停地前进。但还是会一如往常地有无关紧要的事情发生。

于是，隐形委员会（一群脾气暴躁且滑稽的虚无主义者）幸灾乐祸地控诉着当代文化的伪疗愈特征，及其试图用表面上的欢快姿态来缓解无聊的失败之举。他们在《将临的起义》（*The Coming Insurrection*）中发牢骚：“所有诸如‘最近怎么样’的寒暄，就好像我们的社会全由互量体温的病人构成似的。”对隐形委员会来说，无聊是现代社会生活中一种普遍存在的现象，因为在任何一个特定的社会中（发达国家尤甚），个体都存在本质上的孤独和自恋；而我们的应对机制显得不仅无效，并且荒谬。“现在的社交活动由一千个洞穴组成，如同一座座小小的收容所，为你提供庇护，无论如何总要好过在外面的严寒。”他们的改革运动在一定程度上是有明确的政治目标的，旨在对抗无数的社会和政治力量，这些力量使巴黎和其他任何地方都有着“高速公路、游乐园或卫星城所带来的观感：只有纯粹的无聊，没有激情，但秩序井然、空旷冰冷；除了登记在册的公民、川流不息的汽车和理想的商品外，一切都是静止的”。[19]

在这方面，我们还可以论及让-帕特里克·芒谢特（Jean-Patrick Manchette）的存在主义黑色小说，其中写到暴力犯罪的突然爆发打断了1968年后消费文化中的中产阶级无聊；还有J. G. 巴拉德（J. G. Ballard）和米歇尔·维勒贝克（Michel Houellebecq）的小说，也晚于前者提出了类似的观点，但更为悲观。[20]在奥地利的电影大师米夏

埃尔·哈内克（Michael Haneke）的诸多电影作品，尤其是在《趣味游戏》（*Funny Games*）和《隐藏摄像机》（*Caché*）中，他运用侵入性元素、持续不断的暴力和抑制认知等单调的特权生活所必需的东西来猛烈抨击中产阶级自满。这些离奇怪诞，同时又令人不安的艺术作品都与生产的社会关系及其最明显的新属性——无聊有关。然而它们一点也不无聊，因为它们提醒着我们要尊重居伊·德波的观点，即资本主义后期，尤其是后现代资本主义中的常规景象，总是在满足的表象下带给我们更多的不满。如果从中跳脱出来，就成了一种革命性行为，这是因为，它在持续刺激的网络中引发人们去进行反思。我们飘浮在这种景象之外，以求能重新找回被其抹杀的个性和目的。

对于那些本身就令人没精打采的作品，还有一个方法可以让其最终成为对无聊艺术的体验。当我想写一本关于帝国大厦的书时，我考虑过强迫自己观看安迪·沃霍尔1964年的电影《帝国大厦》（*Empire*），这部电影只有一个8小时5分钟的拍摄帝国大厦的慢镜头。(21)坦白说，我没看完。这在一定程度上是因为沃霍尔本人曾断言，这部电影的不可观看性也是他想传达的一部分。我可不能反驳大师对于自己作品的理解。在清单体风格的新闻业中，“无聊电影前十位榜单”自然是一个经久不衰的热门话题（《伊丽莎白镇》《英国病人》和凯文·科斯特纳后世界末日式的两部失败作品《邮差》和《未来水世界》是榜单上的常客）。但如果把《帝国大厦》与这些电影相提并论，那就是分类错误了：因为其他电影都有意娱乐观众，尽管事与愿违；而沃霍尔对时间和城市地标建筑的研究却恰恰反其道而行之。但要说清一件艺术品想从我们这里得到什么，并不总是那么容易。多年来，每当我试图观看维姆·文德斯广受认可的杰作《柏林苍穹下》时，我都会睡着。不管我喝了多少咖啡，下了多大决心，无论是在中午还是早晚，只要我一看那部电影，我都能打起盹儿来。这是我的问题，还是那部电影的问题呢？我想知道，这部广受赞誉的艺术作品难道本来就是一部非常无聊的电影吗？

有一个回答，可能是未来所有调查的关键。这部电影很梦幻，所以也如梦一般无聊：它就像梦一样具有启示性，却又很奇怪。有时，艺术作品正因为无聊，才会让头脑清晰有条理的人也无法欣赏它们的深刻之处。这可不是艺术所做的唯一的事，也不是无聊教会我们的唯一道理。但我们应该时刻注意，是什么让我们觉得自己正逐渐失去对平凡世界的掌控。我们不妨把它叫作来自潜意识的短信：TTYL！［为防你还不知道，我得告诉你，这是SMS上的表达方式，意思是“以后再聊”（Talk to you later），不过它的起源可以追溯到20世纪90年代英国青年用的俚语。同样值得注意的是，语音信息被吹捧为比打字更快、更“人性化”，因此到2018年年中，其普及程度已经与文字信息不相上下了。[22]］

再声明一下，这里所说的“以后”并不是指拖延症（无休止地将任务往后推延，往往会导致陷入愧疚的螺旋和行动瘫痪中）里的“以后”，而是包含着一个迫在眉睫却难以理解的问题：为什么要做事？当我们对无聊太过熟悉，以至于没有理由继续下去的时候，又有什么继续下去的方式呢？当普里莫·莱维问一名纳粹狱警为什么把冰柱从他口干舌燥的嘴里敲出来时，狱警对他说：“不为什么。”这个片段深入人心。“没有原因。”无聊当然不是集中营，但它也会以独特的方式让人受到深刻的折磨和囚禁。就像在真正的监狱里一样，我们栖居的世界的意义被逐步抹去，随之消失的还有我们创造意义的能力。我们觉得需要爆发，但又绝不会是以更多的刺激和纷扰来战胜无聊的方式。所以，我们必须执行其他策略。

2．爱

正如他们在议会辩论中所说的那样，我们现在必须提出具体问题。正如我前文所述，无聊的真正风险在于政治，而不仅仅是个人问题。迈克尔·E. 加德纳提出的符号资本主义的概念，对于当前的目的也

同样适用。加德纳思索道："无聊是否能尽些微薄之力，帮助我们免受混乱的威胁，避免常让符号资本主义在边缘摇摆的意义毁灭呢？""它能否让我们至少设想一下搭上'意义慢马'的可能性，而不是被信息资本主义解释学的虚无主义压垮？"(23)让我们仔细剖析一番。加德纳所谓的符号资本主义，其实是我所说的界面和新自由主义无聊的另一种表达方式，或者至少是其中的一部分——也就是我们与当前经济社会体系结构互动的方式，尤其是通过Alexa等数字化服务，或者通过我们触手可及的各类屏幕所呈现的日常体验。"符号资本主义"这个术语比加德纳的论文中下一句话里的措辞（似乎没什么区别？）——"信息资本主义"——更可取，因为问题根本不在于信息，而在于意义本身。资本主义对我们欲望的反复暗示，关系到我们在符号系统中，而非数据中的处境。数据是抽象概念，而符号提供了身临其境却无法逃避的体验——即便是我们所渴望的解放自我的意义，也从政体中流失，如同一具被子弹打烂的尸体中流出的血液一样。

加德纳所指的毁灭，正是由那些没有明确意义的符号不断循环所导致的。举例来说，包围我们的不仅有社交媒体的推送内容和回复循环，还有"模因"和持续不断的意象超综合体——这些在情境主义时代是一种解放，但现在只是一种"可爱"的干扰。人们可能会对"可爱"在此语境中的含义进行分析，而分析结果也颇让人沮丧，尤其因为"可爱"的物品和图像带给我们的体验本身就是一种大脑药物，比如观看YouTube网站上的视频或动图帖子上欢乐嬉戏的动物会促进多巴胺的分泌。一位社会心理学家指出，对"可爱"事物的渴望"是一种恶习"，他将这种欲望比作人对糖或性的渴望，认为本能的力量压制了更具理性或自制力的思维状态。"我们想要'可爱'来治愈我们……因为它能给我们带来快乐，让我们重获新生。"(24)

致幻剂是理性永远的敌人，它让人们染上无法自制的恶习——自从古希腊哲学家开始讨论"意志薄弱"（akrasia，希腊语：ἀκρασία）现象以来，这一点已经显而易见了。我们也开始认识到致幻剂有很多

种类，而不仅仅是一些能够改变思维或情绪的化学物质。对无聊进行哲学分析真的能帮到我们吗？加德纳在某种程度上更新了我们所熟悉的哲学观点，即无聊对一个人存在的状态具有启发意义。如果我们不急着逃离它黑暗的怀抱，它可能会让我们放慢脚步，让我们意识到真正虚无主义的危险，而这种危险就潜伏在上瘾刺激的尽头。这不过是旧调重弹。当然，放慢脚步我们就能应对那些使无聊及其附带影响出现的欲望悖论。但这会改变整个体系吗？

恕我对此表示怀疑，尽管这样做并不会给我带来批评的快乐或是其他愉悦感。加德纳表示："诚然，用这种方式解读无聊可能是实现真正社会变革可能性的必要条件，但不是充分条件。"此外，"我们必须承认，纯粹的个人适应、自助技术和真诚的（可能基本无效的）抵制注定会失败，因为它们不会超出我们私有化和商品化生活体验的范围"。这话很准确！"换句话说，只有集体方案才能解决无聊可能象征的欲望蚀本问题。"[(25)]简直精辟！

但是我们必须再一次仔细剖析这个满是行话和理论的深奥话题。换句话说，无聊给左滑拒绝机制中特有的已然失控的意义抹除过程踩了刹车，正如它表明问题不在于用户。实际上问题在于界面，这种结构的、经济的现实必须接受进一步的哲学分析。但这种分析是否与我们在这里所感受到的虚无主义相斥呢？不幸的是，并不相斥；或者至少哲学分析本身并不与它相斥。然而，我认为，我们必须像尼采一样接受虚无主义的现实：世界上唯一有意义的东西就是我们的创造。现在我们必须提出最难的一个问题：有没有一种集体解决方案，就像加德纳（等人）要求的那样，可以用来解决我们在21世纪遇到的新的无聊问题？

和很多人一样，我一直为叔本华的观点所困扰，他认为无聊会唤起"真正绝望的面容"。士兵、囚犯、无家可归者和其他不幸的人所感受的无聊，事实上是对沉迷手机的青少年或自命不凡之人的嘲弄。然而，我们不能简单地对这里的共性不做思考。悲惨和舒适的环境都会

造成人生的悲剧。[26]事情就是这样。很久以前——当然这是从我现在的视角，但是在茫茫宇宙中只是弹指一挥间——我和其他许多哲学家一样，认为人类不该追求幸福。[27]或者，更确切地说，我认为“我如何能幸福？”这个问题是正确的，但人们对它的追求方式大多是错误的，他们没有充分考虑到社会和政治背景。幸福是一种结构性现象，而不是个体现象。因此，饥不择食地对所有刺激来者不拒，从而不断地试图避免刺激缺失的状态，这本质上是一种恐惧和逃避。这是一种自我挫败的行为。这种快乐类似于无营养的卡路里食物：我们都知道垃圾食品很美味，但缺乏营养价值。不过我们仍然会吃，因为它能在短期内满足我们身体对脂肪、糖和盐的时时存在的本能欲望。毫无疑问，无营养的卡路里也是卡路里，并且会产生欲望循环，从而加倍对我们造成伤害。我养成了对薯片或软饮料的嗜好，甚至可以说是依赖。建立在欲望满足这一模式中的幸福，就好比是狂吃薯条或在网飞上刷剧一样。那一刻可能感觉很好，但之后可能会后悔。

我认为，这种对于有关幸福的普遍困惑的批判仍然是有据可依的。我同样认为，对幸福本质的一些概念上的明晰，可以帮助我们改变生活模式，从而认识到当前面临的社会和政治挑战。我最初的结论大体上是亚里士多德式的：欲望得到满足后的幸福感，必须被美德和沉思取代，而这些才是内在精神世界被满足后应该产生的正确行为。我的这一观点至今并没有改变；事实上，随着欲望唤起和（所谓的）欲望实现机制变得更加复杂，我们对科技的沉浸也越来越彻底，因此我们对日常生活中的病态行为进行思考的需求也变得更加紧迫。某些形式的幸福仍在我们的掌控之中，但并不是因为我们能控制自己的欲望，而是因为欲望的不安定感让无聊成了界面上的一大难题。正如弗洛伊德所发现、居伊·德波等人所再次提及的那样，我们的欲望可以转化为各种新奇自由的形式。我们可以自在漫游，不迷失，不无聊，还能敞开心扉去体验生活。我们的大脑不用再去想压力和拼搏，我们在内心深处寻求平静，在那里，我们没有具体的目标，没有未完成的计划，没有各种自相矛盾、交互缠结的对欲望的无谓渴求。

没有目标，但仍有目的。只有死亡才能让欲望终结；相反，生命就是一种不与自身冲突的欲望。察觉到这一点，你就再也不会感到无聊了。或者……也许……如果你感到无聊，你就会像所有面对此状况的伟大哲学家一样，明白这是一个机会，一个顿悟的时刻。剩下的由你决定。不要刷手机屏幕了，停下来：细想、思忖、反省，最重要的是享受你的无聊——因为你没有别的东西可以享受。正如居伊·德波的忠告：我们都在学习如何等待。这是我们的条件，我们的环境，我们的危机。无聊发出一个信号，但只有我们能提供解决方案。为什么你还会再想要有其他欲望呢？

这里有集体的解决方案吗？坦白说，我不清楚，尽管我会建议，不断地批评自我和支撑自我的结构是我们能做的最好的事情。这就是我所理解的哲学。

就在我们感受到幸福专横力量的同时，对幸福的不懈追求被证明是一种无尽的不幸。我们无法逃避自己，也无法逃避意识，正如我们无法逃避我们的欲望。也许我们可以去控制它们；也许我们可以像对待自己的身体那样，来约束或塑造它们。不过至多也就如此了。我认为，接受这些真理就是爱自己。

3．死亡

正如我们都知道但又拼命想要忘记的那样，有限的生命是一种真实的状态，此中的无聊永远仅仅是一种症状。

到这里，我们就要结束了。我可以继续说下去，但我不想让你们感到无聊。只有死亡能让人从无聊的世界里解脱，但我们必须学会如何等待。这些真理是没法在手机屏幕上左滑拒绝的。在那些已经如此熟悉的阵阵疯狂的消费浪潮中，永远逃离自我的新自由主义无聊，必须转变为哲学上的无聊，这样一来，停滞和静止的感觉，无事可做的

日常刺激却反而会开启反思的大门。即便如此，恶性循环仍然包围着我们。自我反省是一种危险的追求：毕竟，头脑清晰也是一种负担。这是无法解决的。

一本书，就其本质而言，为读者提供了一种线性的体验——我们可以说，这是一种自愿的沉迷。当然，我们可以有选择地阅读，或者进行碎片化阅读，但句子作为一种机制总是在推动我们前进。然而，正如齐泽克对叙述本身的看法："体验一连串线性'有机'的事件"是一种必要的错觉。[(28)]思想，就像事件和行动一样，可以按顺序排列，进而进行线性的记录。但是思想是不受约束的：它们总是设法逃避可靠的向前进步的束缚。齐泽克认为，唯一可以揭示无意识地接受进步的错觉的方法是"反向推进"，即以哈罗德·品特的《背叛》（*Betrayal*，1978年话剧版，1983年电影版）或克里斯托弗·诺兰的电影《记忆碎片》里的那种方式对叙事顺序进行切割或反向推导。有时候，结束真的就是开始。当然，当一本书的最后一个论点与它最初的提示相呼应时，那可能表明看似前进的过程实际上是一连串的圆环，而不是一条直线。

我们应该回忆一下，环式论证未必就是循环论证；无论如何，循环论证在学术层面都是有据可依的（结论总是遵循前提）。为了使论点站得住脚，我们还必须证明前提为真。至少目前的一些前提都可证为真。无聊的体验是一种折磨。我们往往会寻求逃离或者摧毁它。但我们的努力注定要失败。更糟的是，无聊会让我们卷入欲望经济和注意力经济中，而事实证明，这些可能对自我和幸福有所损害。

即使我们做了必要的社会和文化审查，揭露了那些利用我们薄弱意志的机制，但无聊的最初体验是无法被消除掉的。我们无法通过解释来消除无聊，我们必须直面无聊，与它进行殊死搏斗。根据苏格拉底和斯多葛学派的观点，死亡让我们回到了一个与出生前没有什么差别的非存在状态。即便我们幻想着死后还会以某种形式存在——我个人没有这种想法——但我们现在所处的这一生无疑将在未来的某个时

刻停止。这个真理是人类意识所无法逃避的，就像意识本身的存在一样。

法国“反人道主义”哲学家路易·阿尔都塞是一个臭名昭著的抑郁症患者、高智商骗子。他在自己死后出版的自传《来日方长》（*L'avenir dure longtemps*，该书于1992年出版，阿尔都塞于1990年去世）的第一页，承认自己谋杀了妻子埃莱娜·里特曼（Hélène Rytmann）。这是一个可怕的过程，他一开始让他的妻子享受着舒适的颈部按摩，最终半蓄意地把她掐死。他写道：“埃莱娜面容安详，一动也不动，两眼瞪大，看着天花板。突然，我吓了一跳：她的眼睛呆滞了，过了好一会儿，她的舌头的一小部分，以一种奇怪而平静的方式，在嘴唇和牙齿之间露了出来。我以前确实见过死人，但我从来没有见过被勒死的女人的脸。但我知道她被勒死了。为什么呢？我站起来大叫：‘我勒死了埃莱娜。’”[29]先生，你的确勒死了她。

阿尔都塞从未因谋杀而接受过审判，相反，他被送进了一家精神病医院，并在那里结束了自己的生命。在他漫长的职业生涯中最长的一本书里，他坦白了自己各种各样的不端行为，包括他特有的欺骗行为：假装了解某些经典文本，实际上他从未读过。（他说，他“对斯宾诺莎略知一二，对亚里士多德、智者学派和斯多葛学派一无所知，对柏拉图和帕斯卡尔颇为了解，对康德一无所知，对黑格尔略有所知，还读过马克思的几篇文章”。）评论者认为，该书纯粹的自我毁灭性是一种“死后自杀”的表现。[30]这本书的书名暗示了这位哲学家一生大部分时间所遭受的沮丧和无聊，被翻译成《漫长的未来》（*The Future Lasts a Long Time*，贴合原标题但不够灵活）和《来日方长》（*The Future Lasts Forever*，更好些，不过法文书名的longtemps多了层诗意的破格）两个不同版本。不管怎样，我们都能感觉到时间的沉重。与此同时，L'Avenir确实是“未来”的意思，但la future也有此意，这种微妙的差异在英语中无法传达，不过大部分手机在线翻译软件都将前者译为“the future”，而后者译为“The Future”。这种徒有虚

名的解释抓住了la future的内涵，即未来是一种若有若无的客观存在，就像一堵时间之墙，而L'Avenir就是将要发生的事。

为什么要纠结于这些毛骨悚然的事呢？阿尔都塞所面对的其实几乎是所有人都会遭遇的：对自己产生严重的自我怀疑，只不过他更为极端。绝大多数人都会时不时思索：我为什么会在这里？我能做些什么？这些都是基本的哲学问题。我们怎样才能不再浑浑噩噩，不再像行尸走肉一般无限地重复着渴望呢？将一本书铺陈开来，即使是环式论证的书籍也无法永存，所以我们共度的这段时光也将结束，此刻我们必须问问自己：未来会怎样？我们又该如何继续下去？此时此刻，“未来”与“懂得等待”相遇。一如往常，我们的双手再次感受到时间的沉重，而生命却太过短暂。这些都是事实。

无聊既是与死亡常伴的体现，同时也是对生命的迫切认可。欲望是缠结的、阻滞的、自相矛盾的、暴力的，或者，也是在上瘾的泥潭中深陷、无法自拔的。

这不是世界的终点，而是一切的开始。我们仍会发现自己再次陷入无聊，我们会发现自己暂时失去了什么，但这意味着，我们会知道如何与自我相处。朋友们，这就是继续下去的方法。这是活着的时刻！一如既往，活在此刻、当下、现在，仅此而已。


Snowberry Park, Pine Point, Maine
79791
Snowberry Park
CLAM BAKES
REFRESHMENTS
FREE PARKING
GIFT SHOP
SNOWBERRY PARK

致谢

批判的本质是拒绝无聊。

——帕特里夏·迈耶·斯帕克斯，《无聊》（*Boredom*）

事实证明，写这本小书是件充满趣味又富有挑战性的事。首先，我要衷心感谢McGill-Queen's University出版社的Khadija Coxon，她从一开始就决定与我合作并支持我的创作。她提的修改建议对我这本书的每一部分都或多或少地起到了帮助作用，而且实际上，这本书的主要论点就是在我们的谈话中确定的。若没有她的帮助，这本书成稿好比天方夜谭。

本书的部分内容借鉴了早期出版的一些不同形式的材料，比如Michael E. Gardiner和Julian Jason Haladyn的*The Boredom Studies Reader: Frameworks and Perspectives*（London：Routledge，2016）一书中的“Boredom and the Origin of Philosophy”这一章节；还有Carlos Prado主编的*Social Media and Your Brain*（Santa Barbara，CA：Praeger，2016）；以及Carlos Prado主编的*America's Post-Truth Phenomenon: When Feelings and Opinions Trump Facts and Evidence*（Santa Barbara，CA：Praeger，2018）一书中“Truth，Interpretation，and Addiction to Conviction”这一章节。我要感谢编辑们邀请我讨论无聊、上瘾、科技等亟待解决的问题。这本书的一小部分已经在*Literary Review of Canada*和*Globe and Mail*上率先发表了。我还要分别感谢Sarmishta Subramanian和Natasha Hassan。

同许多朋友和同事的讨论帮助我对本书所讨论的问题有了进一步的思考。在此特别感谢Molly Sauter、Josh Glenn、Simon Gelndinning、Arthur Kroker、Juan Pablo Bermudèz-Rey和Carlos

Prado。两位匿名的报刊读者也提供了一些有益的建议。Elspeth Gibson协助我做了书目的研究。Wendy Calderone和Mary Newberry确定了本书的终稿。

没有证据表明弗洛伊德（有资料显示他是个坚定的爱狗人士）说过那句广为流传的话："与猫共度的时光从来不会虚度。"他可能会问：为什么？难道我们"希望"他说过这句话吗？这么说会让猫在意义的世界中处于更高的地位吗？对此，我们也只能靠猜测了。我想改一下这句话：与我家的猫共度的时光从来不会无聊。它们神出鬼没的特点也融入了本书。最后，我要对Molly Montgomery致以无尽的谢意，感谢她给予我无限的支持与关爱。

附注：参考书目

注：以下的参考书目详细列出了无聊研究的一些关键文本。本书使用的具体资料的细节，以及一些进一步阐释上下文的材料，可见尾注。

总注

Calhoun, Cheshire.“Living with Boredom.”*Sophia* 50, no. 2 (2011): 269–79.

Calhoun认为，无聊对于那些有空闲时间的人来说是不可避免的，因为人们想办法打发时间的能力有限。当人们的创造力丧失时，他们往往会转向没有目的的活动（纸牌游戏、上网等）或有害的活动（赌博、吸食致幻剂等）。

Eastwood, John D., Alexandra Frischen, Mark J. Fenske, and Daniel Smilek. “The Unengaged Mind: Defining Boredom in Terms of Attention.” *Perspectives on Psychological Science* 7, no. 5 (2012): 482–95.

几位作者研究了无聊与注意力的关系，并提出无聊有三个方面：无法用令人满意的内部或外部刺激来吸引注意力；将注意力集中在注意力不集中的事实上；把令人不满的注意力不集中问题归咎于环境。

Elpidorou, Andreas.“The Bright Side of Boredom.”*Frontiers in Psychology* 5 (2014): 1245.

Elpidorou认为无聊并不完全是消极的；相反，无聊是有价值的，因为它促使人们摆脱不如人意的处境，寻求有意义的活动。Elpidorou认为，如果没有无聊，人们就会陷在令人不满的处境中，错过许多

有价值和令人满意的经历。

“The Quiet Alarm.”Aeon, 30 July 2015. https://aeon.co/essays/life-without-boredom-would-be-a-nightmare.

Elpidorou认为，无聊是重要的，因为它提醒人们，他们陷入了一个令人不满的处境中，这会促使无聊的人找到更有意义的事情去做。然而，如今人们通过玩手机来掩盖无聊感，也就阻止了无聊发挥其作用。

“The Significance of Boredom: A Sartrean Reading.” In *Philosophy of Mind and Phenomenology: Conceptual and Empirical Approaches*, edited by Daniel O. Dahlstrom, Andreas Elpidorou, and Walter Hopp, np. New York: Routledge, 2016.

Elpidorou认为，无聊是重要的，因为它提醒人们，他们陷入了一个令人不满的处境中，会促使无聊的人找到更有意义的事情去做。

Raposa, Michael L. *Boredom and the Religious Imagination*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1999.

对Raposa来说，无聊的体验具有矛盾性，它既对精神生活构成威胁——人们发现他们宗教生活的活动无趣且与生活脱离——又可能促使人们寻求宗教意义并且去丰富精神生活。

Svendsen, Lars. *A Philosophy of Boredom*. Translated by John Irons. London: Reaktion, 2005.

Svendsen探讨了无聊哲学的历史，特别关注浪漫主义和马丁·海德格尔。Svendsen自己认为，无聊是激发创造力的潜在动力。

政治/社会组织与无聊

Carroll, B.J., P. Parker, and K. Inkson. “Evasion of Boredom: An Unexpected Spur to Leadership?” *Human Relations* 63, no. 7 (2010): 1031–49.

几位作者认为，对无聊的癖好可能是优秀领导者的一个特征，因为它可以激发创造性思维、冒险精神和解决问题的灵活性。

Haller, Max, Markus Hadler, and Gerd Kaup. “Leisure Time in Modern Societies: A New Source of Boredom and Stress?” *Social Indicators Research* 111, no. 2 (2012): 403–34.
这项研究分析了ISSP-2007年关于休闲时间的调查，发现其中大约60%的被调查者表示他们没有足够的休闲时间，大约33%的人在空闲时间会感到无聊。

Kustermans, Jorg, and Erik Ringmar. “Modernity, Boredom, and War: A Suggestive Essay.” *Review of International Studies* 37, no. 4 (2010): 1775–92.
几位作者认为，对世界和平的追求和无聊感都是现代世界的特征。作者认为，随着西方世界变得更加和平且无聊，人们越来越多地转向暴力表征和美化战争，从而寻求刺激。

Tilburg, Wijnand A.P. Van, and Eric R. Igou. “Going to Political Extremes in Response to Boredom.” *European Journal of Social Psychology* 46, no. 6 (2016): 687–99.
作者得出结论，无聊和“极端政治倾向”之间存在联系，因为无聊驱使人们在生活中寻找其他意义来源。

无聊与科技

Panova, Tayana, and Alejandro Lleras. “Avoidance or Boredom: Negative Mental Health Outcomes Associated with Use of Information and Communication Technologies Depend on Users’ Motivations.” *Computers in Human Behavior* 58 (2016): 249–58.
几位作者发现，使用科技手段来缓解无聊感与使用者的抑郁和焦虑情绪的频率增加并无关联。然而，长期使用科技来应对焦虑可能

会“对心理健康产生负面影响”。

Skues, Jason, Ben Williams, Julian Oldmeadow, and Lisa Wise. “The Effects of Boredom, Loneliness, and Distress Tolerance on Problem Internet Use among University Students.” *International Journal of Mental Health and Addiction* 14, no. 2 (2015): 167–80.
这项研究调查了169名大学生的网络使用习惯，得出结论：易感到无聊的学生倾向于上网寻找刺激。他们因过度使用互联网，导致学习成绩下降。

Thiele, Leslie Paul. “Postmodernity and the Routinization of Novelty: Heidegger on Boredom and Technology.” *Polity* 29, no. 4 (1997): 489–517.
这项研究考察了海德格尔的观点，即现代世界对持续的技术创新和进步的热衷是由我们的“极度无聊”所驱动的。但我们通过技术创新来掩盖无聊感，逃避了在世界上寻找自己位置的责任。

心理状态与无聊

Barnett, Lynn A., and Sandra Wolf Klitzing. “Boredom in Free Time: Relationships with Personality, Affect, and Motivation for Different Gender, Racial and Ethnic Student Groups.” *Leisure Sciences* 28, no. 3 (2006): 223–44.
本研究对999名大学生进行了问卷调查。研究结果被用来描述在空闲时间容易感到无聊的学生的“群体的相似性和差异性”。研究表明，种族、民族和性别是无聊倾向的唯一“显著的人口预测因素”。

Fahlman, Shelley A., Kimberley B. Mercer, Peter Gaskovski, Adrienne E. Eastwood, and John D. Eastwood. “Does a Lack of Life Meaning Cause Boredom? Results from Psychometric, Longitudinal, and Experimental Analyses.” *Journal of Social and*

Clinical Psychology 28, no. 3 (2009): 307–40.
这项研究调查了“生活意义”、抑郁、焦虑三者和无聊之间的关系。简言之，研究结果表明，相比于抑郁、焦虑和无聊之间的联系，“生活的意义”和无聊之间有更强的相关性。

Hendricks, Gaironeesa, Shazly Savahl, and Maria Florence. “Adolescent Peer Pressure, Leisure Boredom, and Substance Use in Low-Income Cape Town Communities.” *Social Behavior and Personality: An International Journal* 44, no. 3 (2016): 99–109.
这项研究的结论是，虽然无聊和同龄人压力都能预测所调查社区的物质使用情况，但同龄人压力是两者中更显著的预测因素。

尾注

前言

(1) Martin Parr，*Boring Postcards*，修订版（London：Phaidon，2004）。

(2) 参见 Luc Sante，*Folk Photography*：*The American Real-Photo Postcard*，*1905-1930*（Portland，OR：Yeti Publishing，2010）。

(3) 这就是为什么住在机场的想法必然是怪异的，甚至有些可笑。2004年，由Steven Spielberg执导，Tom Hanks主演的喜剧《幸福终点站》（*The Terminal*）讲述了一名男子被美国拒绝入境后，被困在纽约肯尼迪机场的生活。由于他的祖国内战，他无法回家，并很快就适应了在机场这个“非场所”里偷偷摸摸的生活。这个故事部分基于伊朗难民Mehran Karimi Nasseri的真实故事。1988年至2006年，他在巴黎戴高乐机场一号航站楼生活了18年。然而，在2018年，那些在美国边境被拒却又无法返回饱受战争蹂躏的祖国的难民命运，让这样的故事没有了丝毫喜剧色彩。毕竟，我们在美墨边境设置的是集中营，而不是机场航站楼。

(4) Slavoj Žižek在他的*Enjoy Your Symptom*！*Jacques Lacan in Hollywood and Out*（New York：Routledge，2013）中，详细介绍了汽车旅馆在《惊魂记》中的架构。他写道：“如果是由Frank Gehry来建造贝茨汽车旅馆，直接把老母亲式的房子和公寓式的现代汽车旅馆融为一体，形成新的混合式建筑，诺曼就没有必要杀人，因为这样他就免于在两地之间奔波，不用承担那种无法忍受的紧张感——这样一来，他就能在两种极端之间获得第三种斡旋的可能。”（273）。
这一点在电影*The Pervert's Guide to Cinema*（Sophie Fiennes执导，2006）中也有体现。我在Joshua Nichols和Amy Swiffen编辑的*The Ends of History*：*Questioning the Stakes of Historical Reason*（New York：Routledge，2013）一书中的“Frank's Motel：Horizontal and Vertical in the Big Other”一文（103-126），讨论了这种纵向和横向之间紧张关系的概念，其中反复提到Žižek设想的由Frank Gehry设计的混合式建筑；这部分内容也作为独立的插图小册子出版了（San Francisco：Blurb，2013）。

(5) Victor Pineiro，“Navigating the‘Hotel California’Effect of Social Platforms”，*Digiday*（2015年4月17日），https://digiday.com/marketing/navigating-hotel-california-effect-social-platforms/.Pineiro写道：“如今社交平台的存在是为了培养分离焦虑：每一个新功能都是为了让你在平台上停留更长时间，浏览它的内容（和广告）……我们热衷于这些平台，就如同我们想要一直待在加州旅馆，成为我们自己建造的装置的囚徒。”无论是“装置”还是“设备”，对它们的沉迷都是不可避免的，或许也是情有可原的。

(6) 参见György Lukács的*The Theory of the Novel：A Historico-Philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature*前言部分，Anna Bostock译（London：Merlin，1962）。Stuart Jeffries用以下短语作为标题，详尽描述了法兰克福学派：参见Jeffries的*Grand Hotel Abyss：The Lives of the Frankfurt School*（London：Verso，2016）。

(7) Martin Heidegger，*Being and Time*，John Macquarrie和Edward Robinson译（London：Blackwell，1962），173。

第一部分　无聊的境况

(1) 除了已在附注的参考书目中提及的一般著作外，以下书籍也值得一提：Elizabeth Goodstein，*Experience without Qualities：Boredom and Modernity*（Stanford，CA：Stanford University Press，2005）；Barbara Dalle Pezze和Carlo Salzani主编，*Essays on Boredom and Modernity*（New York：Rodolphi，2008）；Michael E. Gardiner和Julian Jason Haladyn主编，*The Boredom Studies Reader：Frameworks and Perspectives*（London：Routledge，2016）。我还想特别指出Patricia Meyer Spacks对18世纪至今的英语文学中的无聊进行的详细研究：*Boredom：The Literary History of a State of Mind*（Chicago：University of Chicago Press，1996）。Spacks重点着墨于女性，尤其是早期英语小说中家庭场景里的女性对无聊及其可能带来的感受；这些感受完全不同于男性的体验，特别体现在，她们并不总认为从道德层面来说有必要针对“accidie”或“ennui”做出任何反应。

(2) Chris Cillizza，“How the Senate's Tech Illiteracy Saved Mark Zuckerbeg”，CNN.com（2018年4月11日），https://www.cnn.com/2018/04/10/politics/mark-zuckerberg-senate-hearing-

techilliteracy-analysis/index.html.

(3) 参见*Theaetetus* 155c-d，以及*Meno*，84c。这些对话中提到的惊奇究竟是一种引起哲学兴趣的智力上的困惑，还是一种更强烈的、令人心生敬畏的惊奇，这一点是有争议的。无论如何，我们知道了将惊奇视为哲学和科学反思的推动力的传统观点，其历史可以追溯至柏拉图，并且包括了培根和胡塞尔这样的人物。我本人关于这方面的思考在“Husserl's Sense of Wonder”中有大致陈述：*Philosophical Forum* 31，no.1（Spring）85-107。文章再版于本人的*Practical Judgments*（Toronto：University of Toronto Press，2002），63-94。

(4) Ludwig Wittgenstein，*Tractatus Logico-Philosophicus*，David Pears和Brian McGuinness译（London：Routledge，1961），6.4311。

(5) Adam Phillips，“On Being Bored”，收录于*On Kissing，Tickling，and Being Bored：Psychoanalytic Essays on the Unexamined Life*（Cambridge，MA：Harvard University Press，1993），68。

(6) Erich Fromm，*Man for Himself：An Inquiry into the Psychology of Ethics*（New York：Routledge，1999），40。

(7) Erich Fromm，*The Dogma of Christ*（New York：Holt，Rinehart & Winston，1955），181。

(8) Arthur Schopenhauer，*The World as Will and Representation*（*Die Welt als Wille und Vorstellung*，1811，1844），1：313。

(9) 详细内容参见Lars Svendsen的*A Philosophy of Boredom*（New York：Reaktion Books，2005）；更多关于无聊与工作和休闲的关系分析请见Joshua Glenn和Mark Kingwell的*The Idler's Glossary*（Windsor：Biblioasis，2008），还有Glenn和Kingwell的*The Wage Slave's Glossary*（Windsor：Biblioasis，2011）。

我们可以对比一下克尔凯郭尔对此的观点：“生命的意义究竟是什么？如果我们把人类分成两大阶级，可以说，一个阶级为谋生而工作，另一个则不用如此。但是，为生活奔波并不是生活的意义；为获得良好的生活条件所做的不懈努力反过来又成了这些条件所创造出的生活的意义，这本身就是一个悖论。按照这个逻辑，另一个阶级的生命意义也仅限于消耗这些生活条件罢了，除此之外再无其他。如果说生命的意义就是死亡，似乎也是自相矛盾的。”Søren Kierkegaard，*Either/Or：A Fragment of Life*，Alastair Hannay译（Harmondsworth：Penguin Books，2004），49。后

来，他又补充说："无所事事绝不是罪恶的根源；恰恰相反，只要不感到无聊，才是真正绝妙的生活。"（230）。

(10) Kierkegaard，*Either/Or*，227。

(11) Kierkegaard，*Either/Or*，228。

(12) Søren Kierkegaard，*The Concept of Irony*：*With Continual Reference to Socrates*，Howard V. Hong和Edna H. Hong译（Princeton：Princeton University Press，1961），302。

(13) 对此颇有见地的探讨参见Gregor Malantschuk的*Kierkegaards Thought*，Howard V. Hong和Edna H. Hong译（Princeton：Princeton University Press，1971），205。

(14) Arthur Schopenhauer，*Parerga and Paralipomena*（1851），2:293。

(15) Martin Heidegger，*The Fundamental Concepts of Metaphysics*：*World*，*Finitude*，*Solitude*，William McNeill和Nicholas Walker译（Bloomington，IN：Indiana University Press，1995）；下文所有引文都摘自此版本。

(16) Martin Heidegger，*The Fundamental Concepts of Metaphysics*：*World*，*Finitude*，*Solitude*，William McNeill和Nicholas Walker译（Bloomington，IN：Indiana University Press，1995），78。

(17) Martin Heidegger，*The Fundamental Concepts of Metaphysics*：*World*，*Finitude*，*Solitude*，William McNeill和Nicholas Walker译（Bloomington，IN：Indiana University Press，1995），80。

(18) Martin Heidegger，*The Fundamental Concepts of Metaphysics*：*World*，*Finitude*，*Solitude*，William McNeill和Nicholas Walker译（Bloomington，IN：Indiana University Press，1995），80。

(19) Kingsley Amis，*Difficulties with Girls*（London：Summit，1998），197。

(20) Edward St Aubyn，*The Complete Patrick Melrose Novels*（London: Picador，2012），91。

(21) Edward St Aubyn，*The Complete Patrick Melrose Novels*（London: Picador，2012），112。

(22) Martin Amis，*Night Train*（New York：Vintage，2007），120。

(23) Martin Amis，*Night Train*（New York：Vintage，2007），173。

(24) 正如Homer Simpson那令人印象深刻的描述。

(25) Heidegger，*Fundamental Concepts*，105。

(26) Heidegger，*Fundamental Concepts*，109。

(27) Heidegger，*Fundamental Concepts*，132。

(28) Heidegger，*Fundamental Concepts*，137。

(29) Heidegger，*Fundamental Concepts*，140。

(30) Heidegger，*Fundamental Concepts*，152。

(31) Heidegger，*Fundamental Concepts*，153。

(32) Heidegger，*Fundamental Concepts*，154。

(33) Heidegger，*Fundamental Concepts*，161。

(34) Theodor W. Adorno，“Free Time”，出自*The Culture Industry*：*Selected Essays on Mass Culture*，R. M. Bernstein主编并翻译（New York：Routledge，1991）；下文所有引用都摘自此版本。

(35) Theodor W. Adorno，“Free Time”，出自*The Culture Industry*：*Selected Essays on Mass Culture*，R. M. Bernstein主编并翻译（New York：Routledge，1991），191。

(36) Theodor W. Adorno，“Free Time”，出自*The Culture Industry*：*Selected Essays on Mass Culture*，R. M. Bernstein主编并翻译（New York：Routledge，1991），192。

(37) Theodor W. Adorno，“Free Time”，出自*The Culture Industry*：*Selected Essays on Mass Culture*，R. M. Bernstein主编并翻译（New York：Routledge，1991），187。

(38) Theodor W. Adorno，“Free Time”，出自*The Culture Industry*：*Selected Essays on Mass Culture*，R. M. Bernstein主编并翻译（New York：Routledge，1991），194。

(39) Theodor W. Adorno，“Free Time”，出自*The Culture Industry*：*Selected Essays on Mass Culture*，R. M. Bernstein主编并翻译（New York：Routledge，1991），188。

(40) Theodor W. Adorno，“Free Time”，出自*The Culture Industry*：*Selected*

Essays on Mass Culture，R. M. Bernstein主编并翻译（New York：Routledge，1991），189。

(41) Pierre Bourdieu，*Distinction*：*A Social Critique of the Judgment of Taste*，*Richard Nice*译（Cambridge，MA：Harvard University Press，1984）。

(42) Matthew de Abaitua，*The Art of Camping*（London：Hamish Hamilton，2011）。

(43) Adorno，“Free Time”，191。

(44) Adorno，“Free Time”，191。

(45) Adorno，“Free Time”，192。

(46) Adorno，“Free Time”，192。

(47) 参见Sandi Mann和Rebekah Cadman的“Does Being Bored Make Us More Creative？”出自*Creative Research Journal* 26，no. 2（2014）：166。该文引用和总结了近年来关于这一主题的绝大部分心理学文献。其中心结论是：有证据“表明，无聊有时可能是一种正向的力量。这意味着，在工作、教育和休闲中允许甚至欣然接受无聊的存在可能是一件颇有价值的事。就个人而言，如果一个人试图解决问题或想有创造性的解决方案，我们的研究结果表明，去做些无聊的事（尤其是阅读）可能有助于带来更具创造性的成果”。（171）。

(48) 参见Sandi Mann和Rebekah Cadman的“Does Being Bored Make Us More Creative？”出自*Creative Research Journal* ，171。

(49) Timothy Williamson，*The Philosophy of Philosophy*（New York：Wiley-Blackwell，2008），288。以下相关引文摘自此书。

(50) P. M. S. Hacker，“A Philosopher of Philosophy: Critical Notice of The Philosophy of Philosophy”，Philosophical Inquiry 59（April 2009）：337-348。Hacker丝毫不显无聊的尖锐评论以这段耸人听闻的段落结尾：

The Philosophy of Philosophy未能描述分析哲学的语言转向。它没能解释为什么许多伟大的分析哲学家认为哲学是一个概念性的研究。它没有解释概念性真理是什么或在人们的认知中是什么，而是错误地将概念性真理等同于分析真理。它认为哲学仅通过思索就能发现关于现实的真理，却没有解释如何发现。它认为某些哲学真理是可以通过实验证实

的，但并没有说明是哪些哲学真理。它歪曲了经验科学的方法论，歪曲了科学与哲学的区别。它与哲学的大多数分支毫无关系。但它确实为Williamson教授研究哲学的方式提供了一个合适的“自我形象”。

(51) 英文翻译自Guy Debord，*Society of the Spectacle*（Detroit：Black & Red，1983），sec. 220。

(52) Friedrich Nietzsche，*Twilight of the Idols*及*Ecce Homo*和*The Antichrist*，Antony M. Ludovici译（New York：Wordsworth Classics，2007），141。

(53) T. S. Eliot，“Burnt Norton”，摘自*Four Quartets*（London：Faber and Faber，1944），99-103。可对比阅读Marina Van Zuylen的*The Plenitude of Distraction*（New York：Sequence，2017）。Van Zuylen的书推崇无计划的思绪和飘忽不定的想法，书中的主角是那些创造性的思绪游移的人：蒙田、尼采、普鲁斯特、柏格森之类的人物。作为一个身心漫游的忠实拥趸，同时也是一个专注于奇思妙想、天马行空的人，我必须称赞一下这种任性的思维方式。不过，购物、玩手机、玩俄罗斯方块很难算得上富有成效，尤其是当你本应在听讲座时。真正的分心是一种自律，其余的只是一种非临床形式的注意力缺陷障碍。

(54) Phillips，“On Being Bored”。

(55) Peter Toohey，*Boredom：A Lively History*（New Haven，CT：Yale University Press，2012）。

(56) Jennifer Egan，“Pure Language”，出自*A Visit from the Goon Squad*（New York：Anchor，2010）。Rebecca是Egan将要出版的小说（2021年）中年迈主人公的妻子，也是这一概念的来源。作者告诉我们，Rebecca“是个学术明星。她的新书是关于词壳现象的，这个词是她发明的，指的是那些脱离了引号便失去任何意义的词。英语中充斥着‘朋友’‘真实’‘故事’和‘改变’这些空洞的词——这些词的意义被剥除后，只余空壳。而有些词，如‘身份’‘搜索’和‘云’，显然已经因为网络使用而失去了灵魂。至于其他词，原因则更为复杂：‘美国人’为何成了一个具有讽刺意味的词？‘民主’怎么会被用来嘲讽呢？”

(57) 例如Slavoj Žižek的*Looking Awry：An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*（Cambridge，MA：MIT Press，1991）。

(58) Mark Kingwell，*Unruly Voices*（Windsor：Biblioasis，2012），16。

(59) Jia Tolentino，“The Gig Economy Celebrates Working Yourself to Death”，*New Yorker*，2017年3月22日，https://www.newyorker.com/culture/jia-tolentino/the-gig-economy-celebrates-working-yourself-to-death.

大部分关于零工经济的评价其实是正面的：有一本书歌颂零工经济为“创业梦想”，还有些书提供了有创造力的方法以获得报酬更丰厚的零工工作。

(60) David Graeber，*Bullshit Jobs：A Theory*（New York：Simon & Schuster，2018）；Graeber最初提出了这个问题，并推广了这个工人们自己使用已久的术语：“On the Phenomenon of Bullshit Jobs：A Work Rant”，*Strike！Magazine*（2013年8月），https://strikemag.org/bullshit-jobs/.

(61) Drew Hendricks，“12 Tips for Being Happy at a Boring Job”，*Inc.*（2015年1月26日），https://www.inc.com/drew-hendricks/12-tips-youcan-be-happy-at-a-boring-job.html.不得不指出，在这篇明快的文章中，离开无聊工作的可能性是不存在的，我猜这大概是第13条建议。

(62) Rosecrans Baldwin，“Throw Away Your Earbuds，Boredom Is Good”，*Los Angeles Times*，2016年2月7日，http://www.latimes.com/opinion/op-ed/la-oe-0207-baldwin-boredom-benefits-20160207-story.html.

(63) *Citizens United v Federal Election Commission*，558 US 310（2010）。我在*Unruly Voices*的导论中对这一决定的政治意味进行了一些分析，并在本书的后半部分再次对这一例子进行了讨论。

(64) Thorsten Veblen，*The Theory of the Leisure Class：An Economic Study in the Evolution of Institutions*（1899）；Edith Wharton，*The House of Mirth*（1905）；Wharton，*The Custom of the Country*（1913）；Wharton，*The Age of Innocence*（1920）。（在本条和下一条引用中，我未给出具体版本信息，因为原文传播甚广。）

(65) Max Horkheimer和Theodor Adorno的“The Culture Industry：Enlightenment as Mass Deception”，出自*Dialectic of Enlightenment*，John Cumming译（New York：Herder and Herder，1972）；F. Scott Fitzgerald，*The Beautiful and Damned*（1922）；Fitzgerald，*The Great Gatsby*（1925）；此处尤其重要的是Fitzgerald的*Tender Is the*

Night（1934）。

(66) 例如，Slavoj Žlavo的*For They Know Not What They Do：Enjoyment as a Political Factor*（London：Verso，2008）；David Foster Wallace，*Infinite Jest*（Boston：Little，Brown/Back Bay Books，1996）。

(67) 关于第一点，可参见Mark Fisher的*Capitalist Realism：Is There No Alternative*？（London［？］：Zero Books，2009），该书认为，2008年的金融危机非但没有引发大规模的危机，反而进一步巩固了资本主义的利益和意识形态。

(68) 例如“What Toronto Singles Love（and Hate）about Dating in the City”，*Toronto Star*，2016年2月9日，http://www.thestar.com/life/relationships/2016/02/09/what-singles-love-andhate-abut-dating-in-toronto.html.

此文采访的一些人提到了基于科技的约会软件的“商品化”和“空心化”。其中一位单身人士预测，“2016年应该是脱离互联网约会的一年”，但这里需要留意微小的代际差异——这篇文章中所引用的单身人士主要分布在25岁以上的人口中。他们生活的大城市里还存在其他的约会机遇（他们中的许多人提到，他们更喜欢在酒吧或利用自己的交际圈来结识新朋友）。美国国家公共广播电台（National Public Radio）在线杂志2016年年初的一篇文章指出，根据皮尤研究中心（Pew Research Center）的一项研究显示，自2013年以来，18岁至24岁使用约会软件的美国人数量增加了两倍。参见Jennifer Ludden的“Do You Like Me？Swiping Leads to Spike in Online Dating for Young Adults”，The Two-Way，2016年2月11日，http://www.npr.org/sections/thetwo-way/2016/02/11/466342716/do-you-like-me-swiping-leads-to-spike-in-online-dating-for-youngadults?utm_source＝nextdraft＆utm_mdium＝email.

多伦多人面临的一个特殊问题也许在于，他们生活在“世界上最繁华而无聊的城市”（至少在某位评论家眼中是如此），但事实证明这是件好事。“历史上，多伦多从不趋向正义，它只为热水浴缸折服。”Stephen Marche在2016年7月4日的*Guardian*上写道。“这些人一起过着平静的生活，没有太多的烦恼，这颇为不同凡响。”这座城市的关键问题“在于这座城市是否会步入一个带有复杂且融合的人性的辉煌未来，一个独特的世界主义的化身，或者它是否会退缩，被乌烟瘴气所蒙蔽并吞噬”。https://www.theguardian.com/cities/2016/jul/04/new-toronto-most-

fascinatingly-boring-city-guardian-canada-week.

(69) Eddington的*The Nature of the Physical World*（London：Macmillan）根据他1926—1927年的吉福德演讲改编。在书中，他为自己备受争议的“唯心主义”观点辩护，即“世界之物是精神之物”。Benjamin详细地引用了Eddington的话，在书里写道：“这实际上是卡夫卡说的”；请参见“Some Reflections on Kafka”，出自*Illuminations*，Hannah Arendt主编，Harry Zohn译（New York：Schocken），141-2。

(70) Doree Shafir，“Meet the People Who Listen to Podcasts Crazy-Fast”，Buzzfeed，2017年11月12日，https://www.buzzfeed.com/doree/meet-the-people-who-listen-to-podcasts-at-super-fast-speeds?utm_term=.majrNrz1N#.lj6lwlAXw.

(71) Neil Levy，“Autonomy and Addiction”。*Canadian Journal of Philosophy* 36，no. 3（September 2006）：432，431。

(72) Neil Levy，“Autonomy and Addiction”。*Canadian Journal of Philosophy*，433。

第二部分　理性的虚无

(1) David Remnick，“The Unwinding of Donald Trump”，*New Yorker*，2018年7月17日，https://www.newyorker.com/news/daily-comment/the-unwinding-of-donald-trump.

(2) Sam Dolnick，“The Man Who Knew Too Little”，*New York Times*，2018年3月10日，https://www.nytimes.com/2018/03/10/style/the-manwho-knew-too-little.html?smid=fb-nytimes&smtyp=cur.

(3) 参见Farhad Manjoo，“We Have Reached Peak Screen，Now Revolution Is in the Air”，*New York Times*，2018年6月27日，https://www.nytimes.com/2018/06/27/technology/peak-screen-revolution.html.

(4) William Wan，“I Had a Bit of an App Addiction. Until These Apps Saved Me”，*Washington Post*，2018年6月29日，https://www.washingtonpost.com/news/to-your-health/wp/2018/06/29/i-had-a-bit-of-an-app-addiction-until-these-appssaved-me/?utm_term=.a7f39b0a181f.

(5) Jaron Lanier，*Ten Arguments for Deleting Your Social Media Accounts Now*（New York：Henry Holt，2018）。

(6) Alice G. Walton，“Social Media May Be More Harmful to Girls Than Boys，Study Finds”，*Forbes Magazine*，2018年3月20日，https://www.forbes.com/sites/alicegwalton/2018/03/20/social-media-may-be-more-harmful-to-girls-than-boys/#79b998f97e35.

(7) 此处参考*I Feel Better after I Type to You*（Superbunker，2006），这是一部未刊行的文献，共254页，记录了用户23187425自2006年5月以来，使用美国在线（AOL）的搜索查询功能所访问的所有网页。这份被发现的记录，充满了诗意甚至宛如哀歌一般，表达着无尽的悲伤。23187425在网页上搜寻意义所在，却被草率地诠释为纯粹的搜索行为，互联网本身成了诡异的第二人称对象（“你”），甚至这位网民在大众眼中也只是一串用户编号。我要感谢Khadija Coxon，因为是她指出了这一交互空间强烈作用下令人心酸的实例。

(8) Michael E. Gardiner，“The Multitude Strikes Back？Boredom in an Age of Semiocapitalism”，*New Formations* 82（2014）：29。

(9) 这一虚伪指控的新近愚昧支持者，是前*New York Times*的书评人Michiko Kakutani，其作品*The Deathof Truth：Notes on Falsehood in the Age of Trump*（New York：Tim Duggan Books，2018）试图用后现代主义和解构主义文学理论家的观念阐释唐纳德·特朗普的行为（顺便说一句，这是两个截然不同的哲学课题，尽管经常被知识浅薄的人混淆）。她声称，后现代主义是一场艺术运动，她在这场运动中“坚持阅读和写作四十年”。如果真是这样，那么她在这场转变中显然麻木已久，因为她对后现代主义的描述就是一种粗鄙的夸张讽刺，这与Jean-François Lyotard倡导的细致入微地“对元叙述的怀疑”几乎没有关系（详见*The Postmodern Condition：A Report on Knowledge*，Geoff Bennington和Brian Massumi译（Minneapolis：University of Minnesota Press，1984）。对这种浅薄的展示，人们只能同意Jonathan Franzen在2008年做出的犀利判断：Kakutani是“纽约市最愚蠢的人”。

(10) 由Ron Suskind援引，“Faith，Certainty and the Presidency of George W. Bush”，*New York Times Magazine*，2004年10月17日，https://www.nytimes.com/2004/10/17/magazine/faith-certainty-and-the-presidency-of-george-w-bush.html.

(11) Robert Anderson，“The Rashomon Effect and Communication”，*Canadian Journal of Communication* 41，no. 2（2016）：250-65。

(12) 在阿多诺的*Culture Industry*收录的作品中，既包括对阿多诺与霍克海默里程碑式的合作——*Dialectic of Enlightenment*（1944）——的原初分析，也包括后来专门的——同时也非常犀利苛刻的——对电视喜剧、日光浴、广播和休闲这一概念的抨击。

(13) Roland Barthes，*Mythologies*，Annette Lavers译（New York：Farrar，Straus & Giroux，1972），“序言”部分。

(14) 对照了Jean Baudrillard的*Simulacra and Simulation*，Sheila Faria Glaser译（Ann Arbor：University of Michigan Press，1994）；和Debord的*Society of the Spectacle*。

(15) 详见Jodi Dean的“Publicity's Secret”，*Political Theory* 29，no. 5（October 2001）：624-50。

(16) 心理学家Hugo Mercier和Dan Sperber最近进行的一项研究，探讨了基于事实的论点在影响人们心理状态方面的不足之处。具体参见其作品*The Enigma of Reason*（Cambridge，MA：Harvard University Press，2016）。该书反驳了很多更倾向于理性的研究。Elizabeth Kolbert对这一问题的分析见“Why Facts Don't Change Our Minds”，*New Yorker*，2017年2月27日，http://www.newyorker.com/magazine/2017/02/27/why-facts-dont-change-our-minds.关于这个问题，在本部分的最后一节，我还会进一步讨论。

(17) “矫正架”的概念源于*Global and Mail*的一篇评论文章“Don't Bother Trying to Understand‘the Other Side’”，*Globe and Mail*，2017年8月29日。该文着眼于我的哲学同人Juan Pablo BermudèzRey和Joseph Heath等人的论点。尤其值得参阅的是Heath的*Enlightenment* 2.0（New York：Harper，2014），其对理性的看法比我乐观得多。我在“Boredom，Subjectivity，and the Interface”，*Social Media and Your Brain*，Carlos Prado主编，3-25（Santa Barbara，CA：Praeger，2016）中探究了上瘾和社交媒体之间的部分关系；本书对这篇文章的部分内容进行了一定的修改。当然，现在已经有对社交媒体的监管了；扩大矫正架监管范围的建议与我们控制自身成瘾行为的其他任何机制并无不同。

(18) Amy Davidson Sorkin，“The Anatomy of a Trump Twitter Rant：From Scotland Yard to‘Chain Migration’”，*New Yorker*，2017年9月15日，

https://www.newyorker.com/news/amy-davidson-sorkin/the-anatomy-of-a-trump-twitter-rant-from-scotland-yard-to-chain-migration.

(19) 可参看Stanley Fish的*There's No Such Thing as Free Speech ... And It's a Good Thing，Too*（New York：Oxford University Press，1994）。Fish认为："当有人认为（必然会有人认为），反骚扰法规会阻止言论自由时，我们可以回答：因为语言只有在半吐半吞间，在被压制言论的衬托下，才能被理解，那么唯一的问题就是政治层面的法规对言论自由的限制，毕竟从各方面考虑，禁止人们说类似于'黑鬼''屄''犹太佬'和'基佬'这样的词是对的。如果对方继续道：'那言论自由的原则怎么办？'我们就可以说……言论自由原则只存在于糟糕的论点中，因为这些论点需要言论自由的原则来掩饰经不起仔细推敲的动机。"

关于最近的，特别是在大学校园的争议的概述，参见Ira Wells，"The Age of Offence"，*Literary Review of Canada*（April 2017），http://reviewcanada.ca/magazine/2017/04/the-age-of-offence/.

(20) 在心理学话语中推广同理心作用的心理学家Edwin G. Boring的名字中就有一个Boring，这太讽刺了。参见Khadija Coxon，"Reality for the People"，收录于*America's Post-Truth Phenomenon：When Feelings and Opinions Trump Facts and Arguments*，Carlos Prado主编，117-20（Santa Barbara，CA：Praeger，2018）。

(21) 我探讨了转变他人思想的渺茫希望，参见"'It's Not Just a Good Idea，It's Law'：Rationality，Force，and Changing Minds"，收录于*Legal Violence and the Limits of Law*，Joshua Nichols和Amy Swiffen主编，1-16（New York：Routledge，2016）。这是基于我在以下这篇文章中的一个初步尝试："Changing Minds：The Labyrinth of Decision"，*Primer Stories* 4，no. 1（2016年8月29日），http://primerstories.com/4/changingminds.

同时，人们所追求的那个可以自由表达的"思想市场"，其实与其他任何一个市场一样，都极易失败。1984年，在一篇具有里程碑意义的文章中，法律学者Stanley Ingber称其为"合法化的神话"。参见"The Marketplace of Ideas：A Legitimizing Myth"，*Duke Law Journal*，1984年2月，1-91；最近，评论人士注意到，这个隐喻重视的是挑衅，而不是理性话语，这使得Cass Sunstein所称的"两极分化的企业家"取代了诚实的商人。有一份粗略的调查，可以参见Aaron R. Hanlon的"The Myth of

the‘Marketplace of Ideas’on Campus”，*New Republic*，2017年3月6日，https://newrepublic.com/article/141150/myth-marketplace-ideas-campus-charles-murray-milo-yiannopoulos. 最近David Shih同样针对这个比喻的空洞性进行了研究调查，“Hate Speech and the Misnomer of the‘Marketplace of Ideas’”，NPR，2017年5月3日，http://www.npr.org/sections/codeswitch/2017/05/03/483264173/hate-speech-and-the-misnomer-of-the-marketplace-of-ideas.

(22) Kingwell，*Civil Tongue*。

(23) 例如，可以参见对该论点最初发表版本的两种愤怒的回应。两篇文章都着眼于一篇700字的蓄意挑起争端的文章中的一个短语，详见Ezra Levant的“‘We Could Even Ban Media Panel Discussions’：Globe & Mail Columnist Calls for Censorship”，Rebel，2017年9月1日，https://www.therebel.media/globe_mail_columnist_calls_for_censorship；还有Gerry Bowler的“Putting a Muzzle on Those You Disagree With”，Troy Media，2017年9月1日，http://troymedia.com/2017/09/01/putting-a-muzzle-on-those-you-disagree-with/.

这些媒体评论员似乎特别惊恐于媒体上的讨论类节目中可能存在的由民众（而非政府）执行的理性约束——仿佛他们的讨论能代表理性辩论似的。“他们厌恶你，我的朋友，”Levant的文章总结道，“他们想让你闭嘴。”朋友们，离哲学家远一点！他手里拿着口套！一个看似经过深思熟虑的发布在Alternative Right网站（被列为“另类右翼奠基地”并引以为豪）上的一篇回答非常努力地在运用一些哲学论证，但本质上还是侮辱而非辩论：“骗子” “过分简单、虚无”“不成熟”“小聪明”以及（恰恰相反的）“热衷哈利·波特的爱猫女性写出来的网络杂志文”，差不多这类意思吧。诸如此类，不胜枚举，其中都提到了小聪明。他们的长篇大论还包括现在已为人所熟知的对原始论点的蓄意误解，以及自作多情地对于“后现代主义”的围攻产生的不满。

还有对我在道德（我不是客观主义者）、意识形态（我不认为它是一个不变的问题，而是恰恰相反）和欲望（当然它经常是非理性的——这就是我的全部观点）方面立场的系统性误读。总之，所谓的底线其实就像我说的：是这些人自己无法控制自己。如果你愿意，可以参阅Ryan Andrews的“Free Speech Is Violence，and Its Might Makes Right”，*Alternative Right*，2017年9月5日，https://alternativeright.blog/2017/09/05/free-speech-is-violence-and-its-might-makes-right/.

(24) 可参看A. J. Willingham的“The First Amendment Doesn't Guarantee You the Rights You Think It Does”，CNN.com，2017年8月8日，http://www.cnn.com/2017/04/27/politics/first-amendment-explainer-trnd/index.html.

(25) 就当我是异想天开吧，但我还是会不禁想起1999年的动作惊悚片《黑客帝国》，基努·里维斯（Keanu Reeves）在片中饰演打破幻象的幽灵般的救世主尼奥（Neo）。我甚至想以“吞下红色药丸”来给这一部分画上句号。然而有一个可悲的事实——这张照片被Reddit网站上一些愤怒的男权人士所利用和传播。这些性别理论天才认为，女人嘴上说着想要尊重和体贴（蓝色药丸理论），可她们真正想要的其实是统治和服从（红色药丸理论）。Rebecca Reid对此有一个很好的批判性概述：“Welcome to the Red Pill：The Angry Men's Rights Group That‘Knows What Women Want”，*Telegraph*，2015年11月13日，https://www.telegraph.co.uk/women/life/red-pill-mens-rights-anti-feminist-group-who-know- what-women-want/. 最近，不论是在“incel”（非自愿独身）运动中，还是心理学家Jordan Peterson及其追随者等人，都在继续争论着这一问题。好吧，我已经说得够多了！

(26) Elizabeth Kolbert，“Why Facts Don't Change Our Minds”，汇总了Mercier和Sperber的观点。

(27) Jack Gorman和Sara Gorman，*Denying the Grave*：*Why We Ignore the Facts That Will Save Us*（New York：Oxford University Press，2017），Kolbert对此有引用：“Why Facts Don't Change Our Minds”。

(28) Steven Sloman和Philip Fernbach，*The Knowledge Illusion*：*Why We Never Think Alone*（New York：Riverhead，2017），Kolbert对此有引用：“Why Facts Don't Change Our Minds”。

第三部分　自我的危机

(1) Matthew Field，“Facebook Will Not Ban Holocaust Denial‘Because People Get Things Wrong，’Says Mark Zuckerberg”，*Telegraph*，2018年7月18日，https://www.telegraph.co.uk/technology/2018/07/18/facebook-will-not-ban-holocaust-denial-people-get-things-wrong/.

(2) Sheera Frenkel，“Facebook Starts Paying a Price for Scandals”，*New*

York Times，2018年7月25日，https://www.nytimes.com/2018/07/25/technology/facebook-revenue-scandals.html.

(3) Sandy Parakilas，“We Can't Trust Facebook to Regulate Itself”，*New York Times*，2017年11月19日，https://www.nytimes.com/2017/11/19/opinion/facebook-regulation-incentive.html.
所有对Parakilas的引用均来源于此。

(4) Max Read，“Does Facebook Need a Constitution?”New York Magazine，2018年7月18日，http://nymag.com/selectall/2018/07/does-facebook-need-a-constitution.html.

(5) 2015年的一篇讽刺文章已经设想过，一旦脸书完全控制了信息流，“新闻”会变成什么样子：
昨日，伟大的马克·扎克伯格以高贵的姿态开启了新的一天，随后按照日程接受了关于公司最新的新闻计划的采访，胸有成竹地认为自己是历史上最伟大的人，而脸书是有史以来最好的发明。扎克伯格先生一如既往地英俊，他有着像阿多尼斯一样的体格，以对同胞无私的关心开始了自己的每一天。他从未想过要从针对性投放的公寓清洁广告和为大学毕业生打折的优惠活动中获利，更没有想通过技术奴役被其麻醉的民众，以实现统治全球的计划，因为民众仅仅是经历了一些强制性的点击、滑屏和被动“点赞”。这份声明强烈建议，任何被此类莫名其妙的理论所误导的支持者都应被判死刑。
Teddy Wayne，“Facebook Is the Best”，*New Yorker*，2015年5月21日，https://www.newyorker.com/humor/daily-shouts/mark-zuckerberg-is-the-greatest-and-facebook-is-the-best.

(6) 参见Matteo Galizzi和Goerge Lowenstein的“The Soda Tax as a Measure for Sustained Change in Vonsumption”，Vox，2016年6月14日，https://voxeu.org/article/beyond-nudging-case-uk-soda-tax.

(7) Sarah Kendzior，“Gutting Net Neutrality Is a Death Knell for the Resistance”，*Globe and Mail*，2017年11月26日，https://www.theglobeandmail.com/opinion/gutting-net-neutrality-is-a-death-knell-for-the-resistance/article37088279/.

(8) 此外还有John Oliver在2014年6月的HBO节目*Last Week Tonight*上的言论。参见Kendzior，“Gutting Net Neutrality”。在该期节目的前半部分，

Oliver说了这样一句话："网络是中立的。在英语中，只有两个词能让人觉得比这更无聊——'featuring Sting'。"

(9) John Cassidy，"Why Did the European Commission Fine Google Five Billion Dollars?"*New Yorker*，2018年7月20日，https://www.newyorker.com/news/our-columnists/why-did-the-european-commission-fine-google-five-billion-dollars?

(10) Brody Mullins、Rolfe Winkler和Brent Kendall，"Inside the U.S. Antitrust Probe of Google"，*Wall Street Journal*，2015年3月19日，https://www.wsj.com/articles/inside-the-u-s-antitrust-probe-of-google-1426793274.

(11) Michael Schulson，"User Behaviour，"*Aeon*（2015年秋），https://aeon.co/essays/if-the-internet-is-addictive-why-don-t-we-regulate-it. 亦可参见Natasha Schüll的*Addiction by Design*：*Machine Gambling in Las Vegas*（Princeton：Princeton University Press，2012）。

(12) Natasha Schüll，*Addiction by Design*：*Machine Gambling in Las Vegas*（Princeton：Princeton University Press，2012）。

(13) Laura Noren，"Can Objects Be Evil? A Review of'Addiction by Design'"，Social Media Collective，2012年9月6日，https://socialmediacollective.org/2012/09/06/addiction-by-design-review/.

(14) Maggie Balistreri，*The Evasion-English Dictionary*，修订版（New York：Em Dash Group，2018）。

(15) Manjoo，"We Have Reached Peak Screen"。

(16) Schulson，"User Behavior"。

(17) 柏拉图在作品中多次提及灵魂（psyche）分裂的观点，其中以《理想国》和《斐德罗篇》中尤为生动；后者在246a-54e中，有一个关于人类灵魂的著名比喻：一位理性的驾车人驾驶着战车，他试图去引导两匹马，一匹桀骜不羁难以驾驭，一匹精神饱满但有些高傲。最近出现了这一想法的复刻版，把"个人"思维想象成一个难以驾驭的内心委员会会议的突发性特征，当主体进入失业的第二季度时，睡眠、糖、水、蛋白质和酒精（等等）因素都开始争夺主体的会议安排控制权。Hallie Cantor，"My Brain：The All-Hands Meeting"，*New Yorker*，2015年8月24日，http://www.newyorker.com/magazine/2015/08/24/my-

brain-the-all-hands-meeting.

(18) Levy，“Autonomy and Addiction”，437和442。

(19) Levy，“Autonomy and Addiction”，443。

(20) 最近有大量关于自我控制的学术文献和通俗文献，其中大部分都引用了著名的斯坦福大学的“棉花糖测试”（marshmallow test），该测试探索了儿童延迟满足感的能力，并将这种能力与其他成功的思维、行动策略联系起来，包括更高的SAT分数和更低的身体质量指数。最常见的论述见Walter Mischel的*The Marshmallow Test*：*Mastering Self-Control*（Boston：Little，Brown，2014）。

(21) 例如，Tristan Harris的“The Need for a New Design Ethic”，详见TED演讲，http://www.tristanharris.com/the-need-for-a-new-design-ethics/.

(22) Joe Edelman，“Choicemaking and the Interface”，nxhx.org（2014年7月），http://nxhx.org/Choicemaking/.

(23) 参见Rem Koolhaas，*Delirious New York*（New York：Monacelli，1978）；Jan Gehl，*Cities for People*（Washington，DC：Island，2010）。

(24) “我深以为无聊是最恐怖的折磨之一，”他在*The Dogma of Christ*中写道，“在我看来，人若久困无聊，便是身处地狱。”Fromm，*The Dogma of Christ*（New York：Holt，Rinehart & Winston，1955），181。

(25) Colin Ellard，“Streets with No Game”，*Aeon*（2015年9月1日），https://aeon.co/essays/why-boring-streets-make-pedestrians-stressed-and-unhappy.

(26) Rachel Metz，“Your Smartphone Can Tell When You're Bored”，*MIT Technology Review*（2015年9月2日），https://www.technologyreview.com/s/540906/your-smartphone-can-tell-if-youre-bored/.

(27) Dean Daley，“The‘Substitute Phone’Is Supposed to Help People with Smartphone Addiction”，*Financial Post*，2017年11月28日，http://business.financialpost.com/technology/personal-tech/the-substitute-phone-is-supposed-to-help-people-with-smartphone-addiction.

(28) David Foster Wallace，“Laughing with Kafka”，*Harper's*

Magazine（1998年7月），23-7。

(29) Paul Virilio，*Speed and Politics*，Mark Polizzotti译[New York：Semiotext（e），2006]，156-7。

(30) Annalee Newitz，*Autonomous*：*A Novel*（New York：Tor，2018）。

(31) Annalee Newitz，*Autonomous*：*A Novel*（New York：Tor，2018），116。

(32) Annalee Newitz，*Autonomous*：*A Novel*（New York：Tor，2018），263。

第四部分　我们该如何继续

(1) Jean-Charles Nault，*The Noonday Devil*：*Acedia*，*the Unnamed Evil of Our Times*（San Francisco：Ignatius，2015），20，27。

(2) Jean-Charles Nault，*The Noonday Devil*：*Acedia*，*the Unnamed Evil of Our Times*（San Francisco：Ignatius，2015），109。

(3) Aldous Huxley，"Accidie"，*Mass Leisure*，Eric Larrabee和Rolf Meyersohn主编（Glencoe，IL：Free Press，1956），18。

(4) 我在*Fail Better*：*Why Baseball Matters*（Windsor：Biblioasis，2017）一书中谈到了所谓的棒球无聊；Andrew Forbes在他风格明快的书作*The Utility of Boredom*：*Baseball Essays*（Halifax：Invisible Publishing，2016）中也谈到了这点。至于钓鱼和无聊，请参阅我的*Catch and Release*：*Trout Fishing and the Meaning of Life*（Toronto：Viking，2003/4）。尽管在Springfield-Shelbyville一场比赛中，喝不到啤酒的Homer Simpson痛苦地喊道："我从未意识到这比赛有这么无聊！"但是这两种休闲方式丝毫不让我觉得很无聊。（见"The Simpsons-Baseball's Boring"，YouTube，2011年6月4日，https://www.youtube.com/watch?v=VlORWhsJjNM）。作为一个半吊子歌剧迷，我对一些资深歌剧迷观剧时所感受到的无聊并无特别的见解；但我要提的是，2010年，Benjamin Britten在多伦多表演耗时颇久的*Death in Venice*时，一名激动的观众在幕布落下时大喊:"哈利路亚，我成功了！"

(5) Pierre Bourdieu，*Distinction*：*A Social Critique of the Judgment of Taste*，Richard Nice译（Cambridge，MA：Harvard University Press，

1984）。

(6) 关于拖延症，我还有很多要说的——我当然有，因为我在写书的时候没法做其他事情！参见我的“Meaning to Get To：Procrastination and the Art of Life”，*Queen's Quarterly* 109，no. 3（2002年秋）：363-81。

(7) 最近的一些例子，显示了很多细微差别和不同的见解，可参看：Andrew Sullivan，“I Used to Be a Human Being”，*New York Magazine*，2016年9月18日，http://nymag.com/selectall/2016/09/andrew-sullivan-my-distraction-sickness-and-yours.html；Michael Harris，*Solitude：A Singular Life in a Crowded World*（Toronto：Doubleday，2017）；Anthony Storr，*Solitude：A Return to the Self*（New York：New，2005）；Katrina Onstad，*The Weekend Effect：The Life-Changing Benefits of Taking Time Off and Challenging the Cult of Overwork*（Toronto：HarperCollins，2017）；Witold Rybczynski，*Waiting for the Weekend*（New York：Viking，1991）。

(8) Mary Mann，*Yawn：Adventures in Boredom*（New York：FSG Originals，2017）。尽管Mann在她的副标题以及章节标题（例如“in a Cubicle with the Desert Fathers”和“Bored in Baghdad”）中注入了“冒险”的激昂语调，但她的思考涉及的知识背景较窄，实际上似乎也没得出什么有价值的结论。除了从纽约到堪萨斯城的旅行，以及从她的公寓到大学图书馆、性用品商店，或者当地的电影院，她似乎没有去过任何地方。她确实采访了各种各样的人物，从科学家到士兵——他们是那些在巴格达感到无聊的人——但这些人物就像幽灵一样，在只有一个演员表演的舞台幕布后来回走动。也许更不可避免的是，我们了解了她的抑郁症家族史、她的易怒，还有对她不忠的大学男友。（他感到无聊吗？）这本书是如此无情地私人化，却又如此缺乏启发性，以至于我忍不住要说，这本书唯一的理想读者是Mary Mann本人，或者是一个极度渴望成为她朋友的人。这些人可能存在，但我承认我不是其中之一。

(9) 当然，事实并非如此。许多英国人（和加拿大人）喜欢说，美国人根本不能“get”讽刺。确切地说，美国人认为，你所讽刺事件的背景必须是清楚的——不允许有变化形态，换句话说就是，你不能对正在发生的事件进行讽刺。英国诗人C. Day Lewis用他创作一系列优秀的谋杀悬疑小说时所使用的笔名Nicholas Blake提出了这一点。侦探Nigel Strangeways正在访问一所美国大学（原型为哈佛大学），他对另一位健谈的爱尔兰人掌握社会习俗的能力感到惊讶：“他已经适应了在Nigel看来是美国人交谈的一条基

本规则——一个人可能是严肃的，也可能是轻浮的，但这两种特征绝不会出现在同一段话里。Nicholas Blake，*The Morning after Death*（New York：Harper & Row，1966），5。

(10) E. H. Gombrich，“Pleasures of Boredom：Four Centuries of Doodles”，收录于Gombrich，*The Uses of Images*（London：Phaidon，1999），212-25。

(11) E. H. Gombrich，*The Sense of Order*：*A Study in the Psychology of Decorative Art*（London：Phaidon，1994）。

(12) Theodor Adorno，*Minima Moralia*：*Reflections from a Damaged Life*，E. F. N. Jephcott译（New York：Verso，1974），25。

(13) Tom McDonough，*Boredom*（Cambridge，MA：MIT Press，2017）。这本书介绍了当代艺术家和作家对无聊的一系列令人信服的思考，通过巧妙的图形处理加以分解阐释。

(14) Julian Jason Haladyn，*Boredom and Art*：*Passions of the Will to Boredom*（Alresford：Zero Books，2015）。

(15) Susan Sontag，*As Consciousness Is Harnessed to Flesh*：*Journals and Notebooks*，*1964-1980*（New York：Farrar，Straus & Giroux，2012）；摘录自Maria Popova，“Susan Sontag on the Creative Purpose of Boredom”，brainpickings，https://www.brainpickings.org/2012/10/26/susan-sontag-on-boredom/.

(16) http://johncage.org/4_33.html.

(17) Andy Warhol和Pat Hackett，*popism*：*The Warhol ‘60s*（New York：Hutchinson，1980），引用自McDonough的*Boredom*，70。

(18) Georges Perec，*An Attempt at Exhausting a Place in Paris*，Marc Lowenthal译（Cambridge，MA：Wakefield，2010）。Perec选择观察的十字路口是Place Saint Sulpice，并从各种咖啡厅露台投入地观察。

(19) The Invisible Committee，*The Coming Insurrection* [New York：Semiotext（e），2009]。

(20) Manchette最成功的小说是*3 to Kill*，Donald Nicholson-Smith译（San Francisco：City Lights，2002）；还有*The Prone Gunman*，James Brook译（San Francisco：City Lights，2002）。Ballard的*Super-Cannes*（London：Picador，2002）和Houellebecq的*Elementary*

Particles，Frank Wynne译（New York：Vintage，2001），捕捉到了丰富的无聊和潜藏的、几乎不包含暴力的奇特组合。

(21) 详见我的*Nearest Thing to Heaven*：*The Empire State Building and American Dreams*（New Haven：Yale University Press，2006）。

(22) Pandora Sykes，“The Rise of the Voice Note，by Pandora Sykes”，*Sunday Times*，2018年7月8日，https://www.thetimes.co.uk/article/the-rise-of-the-voice-note-by-pandora-sykes-25shns8rd.

(23) Gardiner，“Multitude Strikes Back?”，45。

(24) Nadia Kounang，“Watching Cute Cat Videos Is Instinctive and Good for You-Seriously”，CNN.com，2016年1月20日，https://www.cnn.com/2016/01/20/health/your-brain-on-cute/index.html.

(25) Gardiner，“Multitude Strikes Back?”，46。

(26) 例如，见Bruce O'Neill的*The Space of Boredom*：*Homelessness in the Slowing Global Order*（Durham，NC：Duke University Press，2017）。

(27) Mark Kingwell，*Better Living*：*In Pursuit of Happiness from Plato to Prozac*（Toronto：Viking，1998）；也就是*In Pursuit of Happiness*（New York：Crown，2000）。

(28) Žižek，*Looking Awry*，69。

(29) Louis Althusser，*The Future Lasts Forever*，Richard Veasey译（New York：W.W. Norton，1993）。

(30) Gilbert Adair，“Getting Away with Murder：It's the Talk of Paris”，*Independent*，1992年7月2日，https://www.independent.co.uk/voices/getting-away-with-murder-its-the-talk-of-paris-how-louis-althusser-killed-his-wife-how-he-was-an-1530755.html.

[1] 诺曼·贝茨（Norman Bates），安东尼·博金斯（Anthony Perkins）饰。——译者注，下同

[2] 玛丽昂·克兰（Marion Crane），珍妮特·利（Janet Leigh）饰。

[3] 新卢德主义（Neo-Luddism），出现在20世纪末，是一种反对多种形式的现代技术的哲学思想。这些团体和一些19世纪卢德主义者的共同特点是捣毁技术设备或弃之不用，提倡简朴生活。以前的工人反对的是机器，而今日的新卢德分子厌恶的是现代工业文明的生活方式。

[4] 赫尔曼·梅尔维尔的小说《抄写员巴特比》（Bartleby the Scrivener）中的主人公，拒绝做他工作之外的事。

[5] “smart”在英文中既能表示智能，也能解释为时髦。

[6] 埃里希·弗洛姆（Erich Fromm，1900—1980），美籍德裔犹太人，人本主义哲学家和精神分析学家。

[7] lang，德语词汇，意为“长的”。

[8] 出自《旧地重游》，又译《故园风雨后》。

[9] “fiver”意为5美元钞票。

[10] 托斯丹·凡勃伦（Thorstein Veblen，1857—1929），美国经济学巨匠、制度经济学鼻祖。凡勃伦作为一个辛辣的社会批评家而为一般公众所知，这一风格的代表作是《有闲阶级论》。

[11] 这三个都是国外的交友软件。

[12] 恶搞广告用了文字游戏，在英语中，该软件名“Settl”和“settle”（解决纷争）同音。

[13] 尼尔·利维（Neil Levy），澳大利亚莫纳什大学博士，现就职于麦考瑞大学哲学系。

[14] 指人的消费习惯形成之后有不可逆性，易于向上调整，难于向下调整。

[15] 指政客以某种方式说一些取悦特定群体的话，掩盖真实意图。

[16] 指个人无论合乎事实与否，都偏好支持自己的成见、猜想的倾向。

[17] 北美电池品牌劲量的营销图标和吉祥物。

[18] 约翰·库萨克（John Cusack）饰。

[19] 艾伦·阿金（Alan Arkin）饰。

[20] 约瑟夫·K为弗朗茨·卡夫卡的小说《审判》中的人物。

[21] 一首长达4分33秒的无声音乐。



未读 Club

为读者提供有温度、有质量、有趣味的
泛阅读服务



专属社群 独家福利
精品共读 活动特权

手机扫码
加入未读 Club 会员计划

未读 READ

[美]
斯科特·塞缪尔森 ……………………著

张佩 ……………………译

UNREAD



关于痛苦的七堂哲学课

SEVEN WAYS OF LOOKING AT POINTLESS SUFFERING

思考痛苦，是你与哲学的初次会面

2015年“希特人文学奖”得主、TED热门演说家普及力作

明天和苦难不知哪个先来，请你做好准备

孔子 · 斯多葛派 · 《约伯记》 · 尼采 · 约翰·穆勒 · 汉娜·阿伦特 · 蓝调艺术

Scott Samuelson

SEVEN WAYS OF LOOKING AT POINTLESS SUFFERING

[美]
斯科特·塞缪尔森
……………………著

张佩
……………………译

Scott
Samuelson

关于痛苦的七堂哲学课


北京燕山出版社
BEIJING YANSHAN PRESS

版权信息

关于痛苦的七堂哲学课

Seven Ways Of Looking At Pointless Suffering

作者：［美］斯科特·塞缪尔森（Scott Samuelson）

译者：张佩

出品方：未读·思想家

出版社：北京燕山出版社

Chinese Simplified translation copyright © 2020
by United Sky (Beijing) New Media Co., Ltd.

Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A
© 2018 by The University of Chicago.

目录

引言　无意义痛苦的悖论

第一部分　看待痛苦的三种现代方式

　　第一堂　根除痛苦：约翰·穆勒及其功利主义悖论

　　第二堂　拥抱痛苦：尼采与永恒轮回

　　第三堂　为痛苦负责：汉娜·阿伦特与平庸之恶

　　插曲：罪恶问题

第二部分　看待痛苦的四种古典方式

　　第四堂　痛苦展露无知：论《约伯记》与自由的意义

　　第五堂　痛苦用自然弥补我们：爱比克泰德与感恩存在

　　插曲：天堂与地狱

　　第六堂　痛苦唤醒我们的人性：孔子的仁与礼

　　第七堂　痛苦激发艺术灵感：悉尼·贝谢和蓝调音乐

结论　饱含人性地受苦

悲伤的尾曲

致谢

注释

返回总目录

人们似乎有了这样一种倾向，即必须保持两种对立的想法。一种想法是对生活的本来面目持全盘接受的态度，一点儿怨恨也没有，接受人本来的样子。根据这个想法，无所不在的不公就成了理所当然的事。但这不意味着人就该满足了，因为另一种想法有同样的力量。那就是一个人在他有限的生命里，绝不能对这些不公的事熟视无睹，而必须竭尽全力与其做斗争。这场斗争始于人心，现在该由我让自己的内心摆脱仇恨和绝望了。

——詹姆斯·鲍德温

引言　无意义痛苦的悖论

人从自身的视角，只能从矛盾中看到现实。
他越忠于自己所见的矛盾，就越愿意接受现实。

——艾尔弗雷德·卡津

我想起我儿时的伙伴马特·考夫曼（Matt Kaufman），那时他上五年级，一头金色卷发，顽皮捣蛋，生命充满各种可能性。一天，他正在小镇边缘玩自行车后轮支撑，突然，一个高中生开着车从山上呼啸而下。马特被撞飞，落在了旁边的操场上，他的身体肿胀到原来的两倍大。当时学校刚放学，一个小孩目睹了这一场景，他站在马特一动不动血淋淋的身体旁，等待救援直升机到来。在去医院的路上，马特离开了这个世界。当时我才上四年级，事发后，我在楼梯上摆弄着玩具人偶，心中有些不安，我的母亲过来告诉我，我的小伙伴去世了。刹那间，我浑身充斥着一个问题："为什么？"玩具从我手中掉落，歪歪扭扭地躺在台阶上。

孩子们的不幸遭遇，一针见血地指明了世界的本来面目，它和我们以为的样子有多么不同。除非具有足够的想象力，相信前世今生或是父债子偿，才能从大多数这样的惨剧中瞥见一丝丝正义的影子。想一想：此时此刻，在某个地方，就有孩子在父母的打骂下瑟瑟发抖，有的在沿街乞讨，有的在去学校的路上胆战心惊，有的咳出鲜血，有的先天畸形、痛苦不已，还有的过早夭折。就在此刻，某处不知又有哪个马特·考夫曼在痛苦中扭动着身体。美国国家犯罪受害者中心（National Center for Victims of Crime）的调查显示，每5个女孩和每20个男孩中，就有一个遭受过性虐待。这些孩子正在遭受什么样的折磨？我不忍细想。

然而，逃到成年人的世界也没有多大帮助。世界上每分钟都有人在遭遇性侵犯，每分钟都有人还没来得及发挥潜能就死了。每一秒，每一瞬间，我们都在承受莫名而来的痛苦。这些痛苦看起来没有任何意义：歇斯底里的状况、不公的待遇、孤独或丧恸的境遇、恐怖主义的威胁、独裁的暴政、酷刑的折磨，还有无聊、沮丧、羞辱、压抑、绝望、单相思以及恋爱的痛苦。罗伯特·伯顿（Robert Burton）在《忧郁的解剖》（*The Anatomy of Melancholy*）一书中这样说：

> 人这一生，没有哪种状态是令人满意的。无论什么年纪，都是如此：小的时候，仿佛在奴隶主的残暴统治之下，只有无尽的服从；长大了，就得工作，为生活操碎了心……等老了，骨头酸痛、内脏绞痛、身体抽搐，成了丧宴（拉丁语：silicernia）的常客，听觉迟钝、视觉模糊、头发花白、脸上布满皱纹、声音嘶哑，老得不认识镜中的自己，对于别人和自己都是种负担；人到古稀，就像《圣经》中大卫所说的那样："无所不悲。"他们不是活着，只是苟延残喘。(1)

正如伯顿四百多年前的这本老书所言，无意义痛苦并非新鲜事物。这些惯常的痛苦，我们的祖先也不能幸免。此外，他们还要被迫应对那些恐怖的灾难：私刑、瘟疫、广岛原子弹爆炸、三十年战争、斩首、运输奴隶的航路，还有特雷布林卡（Treblinka）集中营。他们常常会染上各种疾病：小儿麻痹症、黄热病、钩虫病、疟疾、麻疹、腮腺炎、风疹和天花，饱受折磨直至死去。那么，这些疾病的消除（至少在它们已经被消除的地方），是否造成了一些正义与善良的缺失呢？换句话说，是否有心智健全的人希望我们更广泛地重新引入这些疾病？这对我们生活的世界意味着什么？

动物界的情况又怎样呢？亚瑟·叔本华（Arthur Schopenhauer）曾说："有人说，在这个世界上，快乐比痛苦重要……如果读者想快速判断这个说法是否正确，可以想象一只动物在吃另一只动物，然后比较一下两只动物各自的感受。"(2)所有生命的代价都是死亡，任何

有神经系统的生物，从最低级的甲壳类到进化链上的高级生物，都会遭受生理的痛苦。达尔文在一封信中坦言：“我无法相信一个仁慈全能的主会刻意创造出姬蜂这种生物，让它们寄生在毛毛虫活体内吸食养分，或刻意创造出猫这样的动物，让它们肆意折磨老鼠。”(3)姬蜂科的一种，会在活着的毛毛虫体内产卵。当卵孵化后，姬蜂幼虫会从宿主的体内吃出去。一位动物学家发现：“对于达尔文所研究的寄生姬蜂而言，宿主被吃的时候是活的，吸收的养分才新鲜，才更利于姬蜂的基因，尽管这会使宿主极度痛苦。”(4)或许C. S. 刘易斯（C. S. Lewis）的《痛苦的奥秘》（*The Problem of Pain*）中，最精彩的部分就是倒数第二章“动物的痛苦”（在下一章“天堂”之前），他在此章中承认，他对人类痛苦所做的细致的神学解释并不适用于其他生物。对于为什么动物只能被迫遭受痛苦，却无法解释并超越痛苦，他最终得出的答案是：“我们无从得知。”(5)



根据《牛津英语词典》编写者的说法，“evil”（恶）一词的词源，是指“超出适当程度”或“逾越适当限度”。痛苦是我们对超过限度的表达方式，所以“恶”原本指一切产生了伤害的事物。我们可以从《牛津英语词典》几页有趣的解释中挑两个例子来说明：1480年，威廉·卡克斯顿（William Caxton）[1]抱怨“被称作黄疸病的黄色邪恶（euyll）”。1655年，卡尔佩珀（Culpepper）[2]告诫说：“头痛发作时，手脚冰冷是种邪恶（evil）。”

尽管我们厌恶黄疸病和偏头痛，在脚冷时尤其如此，但我们现在很少会说这些疾病是“恶”的，至少不会正儿八经地这样说。对我们来说，“恶”主要指故意施加不必要的痛苦。“恶”是纳粹分子那样的人做的事，我们神话中的恶魔是希特勒那样的人。然而现代性发生了一种有趣的转变，我们随后会讨论。由于这种转变，“恶”的概念从自然事件中被抽离出来，局限于人类行为的领域。黄疸病和地震是自然而然

的不幸，不是人为加诸的恶。不幸之事无可避免，只能任其发生。就像现代人所说的那样，人生倒霉之事十之八九。

为了让我们回到更宽泛的“恶”的概念上来——这一概念既包括人类的恶行，又包括自然发生的苦难与死亡，我选择使用“无意义痛苦”（pointless suffering）一词。我承认这个词有点奇怪，因为本书大部分内容是关于人们如何在痛苦中找到意义：艺术家在痛苦中找到创作出重要艺术作品的灵感；精神的寻求者在苦难中找到通向上帝的道路；哲学家在苦难中找到本质的救赎以及对人类基本美德的锤炼。但我认为，“无意义痛苦”一词说得通，原因有二。

首先，我认为一些痛苦确实显得毫无意义，至少乍看如此。尽管我们都知道，人生中有些苦难是好事，作为人，我们不可能不遇到一些突如其来的苦难，但这些苦难似乎不符合任何通常的善良或意义。或许，我们要做的就是看穿痛苦的无意义表象，并最终获取其意义；又或许，我们需要忍受这种看似无意义的痛苦，并且坚信，虽然我们看不到其意义，但它确实存在。不过，对宇宙而言，痛苦或许真的没有意义，而我们必须找到其他方式来应对，或干脆缴械投降。不管怎样，无意义痛苦都是创造意义的旅程的开始。

其次，在痛苦的伟大哲学中，我们的痛苦经历的核心总是存在一种悖论、一种辛酸的矛盾——痛苦确实是创造意义的核心，然而，即便我们竭尽全力，一些苦痛还是令人难以忍受、无法理解。所以，我们用来对抗“恶”的主要概念——上帝、自然、人性、艺术，都散发着浓烈的神秘气息。这些概念及其相关的做法，帮助我们理解并接受痛苦。它们蕴含一种突如其来、令人惊讶的崇高感，让我们的理性难以合理地处理其反矛盾性。如果我们的大脑足够活跃，能够体会一些苦难的奥秘，我们便会称其“不公”（有意义但不公），而不是“无意义”（有一定的意义，但在某些层面上仍毫无意义）。但是，我认为有必要强调，我们要探讨的最重要的苦难的例子，不管它多么有意义，都无法摆脱无意义。比如，我在最后一堂会讲到，蓝调音乐在某

种程度上是对奴隶制及其遗留问题做出的妥协。奴隶制所带来的苦难在蓝调音乐中获得了意义，这是一种强大的意义，可是奴隶制的苦难依然是毫无意义的——这不仅错，而且大错特错。当我们在痛苦中找到一种意义时，我们千辛万苦形成的理解总是包含一些我们既不明白又不能接受的内容，至少从人的角度来看是如此。无意义痛苦是创造意义的旅程开始的地方，也是它结束的地方。



大体来说，人类面对痛苦有两种重要的反应，我将其称作“解决它”的态度和“直面它”的态度。

其实，如果我们把“忘了它”的态度算进去，就有三种了。“忘了它”这种态度可能没有多少哲学意义，却很可能是最普遍的态度。正如帕斯卡尔[3]以其一贯冷嘲热讽的语气所说：“人们无法终结死亡、痛苦和无知，于是为了幸福，他们决定不去想这些事情。”(6)当我们的朋友毫无征兆地中风，当我们的周围突然发生一桩可怕的犯罪事件或重大自然灾害，当我们被诊断出某种恶疾，我们会感到非常震惊。而我们的震惊，不就恰恰证明了我们生活在对周遭苦难的视若无睹之中吗？多数时候，我们稀里糊涂地混了过去，直到再次恢复健忘的半幸福状态；有时我们却没能混过去，连命都没有留下。在印度史诗《摩诃婆罗多》（*Mahabharata*）中，一只神鹤给智慧的主角坚战（Yudhishthira）出了一道谜题：“世间怪事千千万，你觉得最怪的是什么？”坚战给出答案：“最怪的是，人虽然看到身边不断有人死去，却从不相信自己也会有死的一天。”(7)

一段从柯南·奥布莱恩（Conan O’Brien）主持的《柯南· 奥布莱恩深夜秀》（*Late Night With Conan O'Brien*）中截取的视频在网络上广为流传。在这段视频中，美国的“当代帕斯卡尔”——喜剧演员路易斯·C. K. （Louis C. K. ）认为：我们总是玩手机，主要原因是我们很难

独自面对存在。他说："生活无比悲哀，光是活着，就够惨了。"在我们的各种计划和项目的表面下，是"永远的虚空……你知道一切都是徒劳的，而你是孤独的"。[8]我们无法直面由这种悲哀产生的焦虑，于是不停摆弄各种工具，以分散注意力。这位喜剧演员的观点，与帕斯卡尔不谋而合。帕斯卡尔曾说："事实是，当下常常令人痛苦。为了免于受苦，我们不去思考当下，将其推到看不见的地方。"[9]

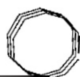
喝几杯小酒解愁，发几条短信聊天，或是任何你用来"放空"的习惯，都具有如睡眠需求那样的强迫性。我曾经为了忘记与宇宙中的大灾难相比不值一提的烦心事，足不出户地将电视上所有的少年棒球联盟世界大赛（Little League World Series）看完了。我绝没有鄙视这种"忘了它"的态度的意思，但从根本上说，忘记痛苦意味着失去人性。路易斯·C. K. 还提到，有一回，他在广播上听到布鲁斯·斯普林斯汀（Bruce Springsteen）唱*Jungleland*（《都市密林》），深受启发，他没有逃避自己的焦虑，而是站在那里，让焦虑扑面而来。他惊叹道："实在是太美了！悲伤是那么富有诗意！经历悲伤的时刻，是种幸运！……当你允许自己感到悲伤时，你的身体会产生抗体……它让幸福感涌入身体，与悲伤汇合！"如果我们总是看体育节目、从不关掉手机，那么这种独一无二、悲惨又美丽的生命就会从我们中间流逝。植物生长，然后枯萎；动物遭受痛苦，便本能地减轻自己的疼痛；而我们人类却必须用我们的理性，找到一种应对痛苦的方式——这就回到了之前所说的"解决它"和"直面它"两种态度。

当我们选择"解决它"的态度时，痛苦似乎成了一种有待化解的不平之事：我们最好将其最小化乃至消除。感谢这种"解决它"的精神，使我们用自己的创造力之火锻造出了各种发明，用于改善我们的生活。人类的大部分文明，包括大量科学与政治以及几乎所有的技术，都源自这种"解决它"的态度。

不过，还有"直面它"的态度，许多宗教、艺术等人文学科，以及相当一部分的科学和政治，都体现出了这一点。这种态度认为，我们

必须忍受自然造成的苦难，如此才能成为我们应该成为的人。直面疼痛、苦难和死亡，是通往更深层次的存在所必须迈出的第一步。我们常常不会一开始就将痛苦解决掉，而“直面它”的精神让我们度过艰难时刻，使其成为我们人生历程的关键组成部分。我们的精神产生了大量抗体。我们会在思考宇宙原本的样子时满心喜悦，而不是沉浸在对宇宙应有的样子的幻想中。我们会捍卫有尊严地生活的自由，尽管它时不时为我们带来潜在的痛苦。在最受灵感眷顾时，我们将不公的苦难转化成深刻的艺术、文化与知识，将死亡和不公上升到熠熠生辉的境界，升华成美、冒险与救赎。

“解决它”和“直面它”是人类面对自身境况的基本态度。一方面，我们将永远与死亡、不公和痛苦做斗争；另一方面，我们最终也必须接受它们，因为它们是我们存在的前提。我在本书探讨的重要一点就是，生而为人，便会包含一种巨大的矛盾：拒绝痛苦的同时，不得不接受痛苦；解决痛苦的同时，不得不面对痛苦。仅仅面对痛苦，却放弃任何解决痛苦的努力，是种麻木不仁：这无视我们改善自身境况的能力，无论是从个体出发还是从政治出发，面对不公，我们将变得逆来顺受，自鸣得意。然而，只是简单粗暴地解决痛苦，不愿面对痛苦的阴影，是种肤浅：我们失去了通过苦难、悲剧以及人性的弱点丰富自身的能力，而这些是所有富有意义的事物的核心，是生命本身的核心；此外，拒绝接受自身的自主性以及世界的不确定性，我们还可能纵容暴政。那么，如何在解决痛苦和面对痛苦之间取得平衡？答案是没有完美的比例。但在本书中，我将试图探讨，我们最深刻的思想家们对人类生活的这一重大悖论的探究与阐释。



我之所以写这本书，部分原因在于，我们当前的时代似乎迷失了应对痛苦的方向。数百年来，我们正逐渐忘却这一奥秘。简言之，我们所面临的问题是，我们已经开始主要从解决的角度看待痛苦。因为

我们历来用以对抗和纠正自然的药物、机器和政治制度，效果都不怎么理想，死亡和痛苦依然无可避免，所以我们不得不直面它们。面对天灾，我们一直都强颜欢笑、忍受自然，因而，我们解决苦难的精神从来都不怎么强。现代之前，面对苦难，最严肃的对待方式是哲学的直面观念。我们改造自然的能力，虽然所能实现的成果仍有局限，却突然得到了巨大的释放。在过去的几个世纪中，激进的技术创新已经改变了我们与世界的关系。长久以来，我们习惯于接受自然，认为唯一能用行动改变的只有历史，而现在，我们开始如汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）所说，“以行动进入自然”（act into nature）(10)。举两个夸张的例子，在奥斯维辛和广岛，我们的所作所为不仅是人类的举动，还是上帝的举动；事实上，我们做的事情甚至超过了最可怕的自然灾害，有人出于恐惧和敬畏，将其描述为“上帝之举”。和纳粹的大屠杀相比，里斯本地震算什么？和广岛原子弹相比，埃博拉病毒算什么？现在，我们通过生物技术改变生死，利用大规模监控假扮全知全能，设计出“智能”的高科技，创造出虚拟世界，沉迷其中，乐不思蜀。我们的能力达到了如此高度，以至于我们开始认为，我们能够，至少很快能够支配痛苦了。于是，当我们无法解决某一问题时，我们的本能冲动是将其锁起来，抛之脑后，或者干脆解决掉具有这一问题的人。如今在发达国家，有非常多的人不仅希望，而且严肃地认为，他们会一直获得并享受舒适的生活，克服一切病痛，舒舒服服地活到耄耋之年。可是，他们奢华舒适的退休生活最终会怎样呢？现在先别操心这个了，少年棒球联盟世界大赛正在播出呢。

我们越来越多地把精力投入到寻求解决痛苦的办法中，这让许多人难以接受宗教等制度直面痛苦的理由，而这些制度曾经几乎是我们用来对抗苦难无情袭击的唯一手段。现在，如果宗教的社交和礼拜活动超出一周一小时，就往往被视为科技进步的绊脚石。在某些著名的无神论者看来，上帝只是阻碍进步的童话故事。一想到著名的神学难题“罪恶问题”（the problem of evil）——上帝创造了如此多的无意义痛苦，就难以相信上帝全善全能。在漫长的历史中，“恶”与其说是

一个问题，不如说是需要被解决的根本谜题。神学家、哲学家、诗人和普通的信徒们，不仅将这世界看作创造之地，还将其看作救赎之地。在宇宙背后的高深玄妙之中，他们既看到了解决痛苦的特性，也看到了直面痛苦的特性。然而，一种新的看待痛苦的方式在18世纪出现了，并且在随后的几百年得到了广泛认同。哲学家开始明确地将伦理功利化，普通大众也常常无意识地这样做，功利主义倾向愈演愈烈。功利主义的伦理观大多认同：痛苦完全是不好的，减少疼痛和死亡是所有站得住脚的道德逻辑的基础。因此，“罪恶问题”被广泛用作完全否认上帝存在的明确理由——如果一个心地善良且无所不能的“生物技术专家”，创造出一个孩子会死于癌症的世界，那也太荒唐了。从这种将上帝看作“生物技术专家”的观点中不难看出，我们很难不将世界想象成功利主义的建筑工地。

现代社会在解决苦难的求索中，取得了诸多成就，对此我深怀感激，可我想指出的是：我们的社会与苦难的关系常常是不健康的。我们倾向于将悲伤、衰老、糟糕的记忆乃至死亡，看作我们灵魂的外来入侵者，因而，我们倾向于用药物麻醉所有疼痛，让自己保持年轻，甚至延迟死亡，直至我们的生命失去意义。我们倾向于把幸福想象成买东西的能力以及与之相关的身份认同，因而，工作被视为一种“恶”，一种为了消费而进行的单调且重复的劳动，一种最好让机器人完成的苦工。我们倾向于认为技术能解决所有问题，因而，在我们眼中，自然不过是我们增强力量的一种资源，或是一只我们关在公园里的宠物。我们倾向于认为，政治就是保证人们的安全，确保经济稳健发展，因而，我们越来越愿意放弃民主的权利，与政府达成霍布斯式[4]的交易，换取安全与繁荣。我们倾向于认为，教育不过是对将来可以赚钱的技能以及解决问题的知识的装载，因而，人文艺术中直面痛苦的学科，只要不能高效解决问题，我们就不愿意学习（事实上，有人担心这些科目太过残酷，会唤起创伤性经历），或者，我们会将这些学科，这些人类生命的瑰宝，变成解决社会问题的工具。有趣的是，我们越是将我们的生活看作有待解开的一团苦难的乱麻，我们的

娱乐中就越发充斥着梦幻般壮观的死亡和暴力场面，例如，僵尸和《格斗之王》（*Mortal Kombat*）。我们正逐渐忘却存在的意义。

值得注意的是，我们在谈及解决各种问题时，经常使用战争字眼：反恐战争、毒品战争、犯罪战争、癌症战争。可想而知，未来我们将动员起来，支持对抗死亡的战争，弗朗西斯·培根在现代性萌芽之时就说过会有这样一天。仅仅与这些问题抗争是不够的，我们谈论这些问题的语气，好像必须一劳永逸地将其战胜一样。《申命记》[5]中写道："这片土地上永远会有穷人。"(11)毒品、犯罪、疾病、恐怖和死亡，亦如此。我反对这种用战争的字眼谈论我们减少痛苦的努力的夸张做法。不仅如此，发动这样的战争，还可能瓦解我们的人性，并且产生新的苦难形式。我们必须接受，不道德行为、苦痛和死亡是人之为人的一部分，否则我们将把我们的自由置于危险境地。

请不要误解我。我们总是忘记"在对抗痛苦的同时，也要接受痛苦"这一悖论，这使得接受癌症、恐怖主义和贫穷，听起来像是失败主义的做法。我并不是提倡大家满足现状：对痛苦不做抗争，和只一门心思与之抗争一样，都愚不可及。是的，这片土地上永远会有穷人，但我们也必须记住《申命记》中的下一句："你要向你的兄弟伸出援手。"接受并不意味着顺从。我们的生命注定要在无意义痛苦中收场，我们应该接受这一设定，但我们也必须为在本质上对抗无意义痛苦的人类目标而奋斗。如果我们被诊断出癌症，接受化疗合情合理；但我们也应该意识到，到某个时候，为了保证我们的生活质量，再接受下一阶段的治疗或许已不值得了。我们还应该意识到，不管我们是否被诊断出癌症，痛苦都是活着的主基调，生病很正常，我们终究会死。意识到这些，对过有意义的生活至关重要。

我认为，我们强大的解决痛苦的心态，其主要问题是，这种心态将剥夺人类这一存在所独有的冒险精神。这种心态将我们分裂成雇主和劳工、销售者和消费者、医生和病人、演员和观众、管理者和被管理者、替人办事的人和需要雇人办事的人、精英和底层、慈善家和乞

丐、圣人和禽兽，但我们应该是工人、实干家、发明家、守护者、艺术家、教师、学生、公民、人——这些角色都涉及共同承担风险和痛苦。我们应该是理解自身和他人人性之脆弱的人，应该是能够创造性地应对人类处境的人。向痛苦宣战，无异于将我们与人性分离开，这样不可避免地会造成权利的滥用和意义的缺失。反恐战争迫使我们限制自己的自由，使我们拷问他人，包括那些无辜的人。打击犯罪的战争迫使我们不仅监禁大量的人，当然也包括无辜的人，还迫使警察队伍采用战斗中的装备和行动。与疾病的战争导致许多人伴随着哔哔作响的机器死亡，而不是与朋友和家人牵手，或在养老院的陌生人中间，看着自己在精神上和身体上逐渐衰弱。这些战争还令当权者异想天开地以为，必须承受痛苦的是别人。我们忘记了自己和遭受水刑的嫌疑犯、绝望的瘾君子、试图自杀的精神分裂症患者一样，都是有血有肉的人。最根本的是，当我们用解决痛苦的思维模式来安排和规划我们的生活时，我们将远离那些能赋予生活价值的东西，于是我们的关系缺乏深度、食物缺乏滋味、音乐缺乏美感、司法缺乏仁慈、工作缺乏乐趣，而我们的休闲活动不过是打发时间，无法为生活增添任何生气。正如蒙田（Michel de Montaigne）在谈到对生活处境的抗争时所说："其他战争都是对外展开的，而这种战争要与自身抗争，用自己分泌的毒液吞噬和毁灭自己……我们陷入了什么地步？我们的解药自带病毒。"[12]简言之，试图消除所有的痛苦，会造成新的独特的痛苦——意想不到的毁灭，乃至人类价值的丧失。

本书旨在让人们重新认识接受死亡与对抗死亡、困难与不公的悖论。简言之，是要揭开痛苦的神秘面纱，而痛苦之谜也是人性之谜。在接下来的章节中，我将探讨看待无意义痛苦之悖论的七种不同的方式。我会通过考察现代性的出现，以及我们在取得惊人的科技成果时，试图理解痛苦的混乱不堪的方式，来探讨我们的现状，或者说我们中的大多数人的现状。第一部分的结尾将提出，即使那些曾经引导我们应对自身处境的传统已经变得岌岌可危，我们还是需要重新发现汉娜·阿伦特所谓的"人的境况"（human condition）。因而，在第二

部分，我会遍寻我们的遗产，以便更新在对抗无意义痛苦时，占据人的境况的那些永久保有价值的方式。在此过程中，我看到在上帝、自然、人性和艺术等探索痛苦之谜的关键领域，仍然迸发着诸多意义。



在我在草原之光书店（Prairie Lights Bookstore）朗读我的书《最深刻的人类生活》（*The Deepest Human Life*）过后，迈克·塞万提斯（Mike Cervantes）找到我，介绍说他在附近的艾奥瓦州医学和分类中心（Iowa Medical and Classification Center），也就是奥克代尔监狱（Oakdale Prison），负责教育项目并且帮助出版一个刊物，他听我提到我为有犯罪前科的人上过课，便问我有没有兴趣到这所监狱教哲学。我欣然接受了他的邀请，并在过去的几年，一直抽空去那里上课。因为这份工作没有报酬，所以我只用教哲学，不用承担其他制度性的任务。这是一段非同寻常的经历。

作为一个以苏格拉底为榜样的哲学家，尽管历史和理论都很重要，但我并不只是把思想当作历史文物或理论模式进行探讨。我试图将伟大的思想与现实生活联系起来，以此发现其中依然鲜活的精华和已经过时的糟粕。虽然监狱是非常可怕的地方，但却一直是哲学思想绝佳的实验室。于是，我立即开始在“这些人”中间实验这本书所探讨的关键人物及思想。（我将这些犯人统称为“这些人”。尽管一些好心人反对“犯人”“囚犯”等称呼，认为这样的语言不人道，但我也会使用这些称呼，因为它们清楚明确，不像那些政治正确的委婉词语，比如“监狱里的人”或“过渡期公民”那样含混不清。而且，我也不想对事情的真相欲盖弥彰。我在监狱中待过，相信我，这可和在那里做囚犯全然不同。）无论是约伯（Job）[6]所说的在不宽容的世界中坚守信仰，还是爱比克泰德（Epictetus）所说的在极端条件下保有自由，或者弗里德里希·尼采（Friedrich Nietzsche）关于惩罚的论述，我认为犯人们最有资格进行评判。我也希望，我对哲学的研究能让我有足够

的能力教这些人一些有价值的东西，以便他们度过这无情而又奇妙的人生旅程。我确信，他们身上也有值得我学习的东西，比如启发我哲学和宗教如何照亮或扭曲一个人的灵魂。在我看来，我们组成了一个相互补充的乐团，一个无形的理想国，一个包括那些逝去很久的哲学家、先知以及诗人的灵魂，也包括你的理想国。

起初，我决定在监狱教学，其实出于一种自私的愿望，我想和“有趣”的人一起探索哲学。结果，很快我就获得了一种关键的启发：我们对待犯罪的方式，就是对我们如何看待痛苦的有力表达。关于痛苦的哲学问题，在很大程度上，就在于调和看似不可调和的痛苦与正义这两个概念。监狱如果不是我们在实际生活中试图对痛苦和正义进行的调和，又能是什么呢？惩罚就是以好人的名义施加痛苦，这令人极难理解。这些人并非没有遭遇不公和痛苦。尽管我们所有人都施加过痛苦，但他们正在为此付出代价。他们中有些人对他人施加过巨大的痛苦，包括强奸和谋杀。他们中的多数人在入狱前和入狱后也承受过巨大的痛苦。我在准备写此书时，读过各种不同哲学家的作品，许多哲学家在讨论痛苦的意义时，将“惩罚”作为主要部分，这令我十分诧异。同样让我感到诧异的是，这些哲学家中的许多人从不同角度反对系统性的惩罚！“恶”的问题与监狱问题有着千丝万缕的联系。

监狱显然也是“对痛苦缺乏严肃思考”的种种可怕问题显露出来的地方。犯罪战争和毒品战争已经让220万美国人锒铛入狱——在过去的半个世纪里，人数几乎增长了10倍！美国人口占世界人口总数不到5%，却囚禁了世界上将近25%的犯人，每年花费高达800亿美元。我们庞大的“改造”设施取得了什么成效呢？再犯罪率几乎达到70%。（希望这些数据很快能成为糟糕的过去。）换言之，我们正在以正义和安全的名义践踏生命、拆散家庭、产生犯罪！如果我们想过上好的生活，拥有一个健康的社会，我们必须好好想一想我们做了些什么。我们应该努力将不公看作构成我们的一部分，而不是某种可以直接隔

离改造的东西。我们对待囚犯的方式，也是对待自己的方式。如果我们想过上好生活，我们就必须重新思考我们与痛苦的关系；如果我们想生活在自由的土地上，我们就必须重新思考监狱这片土地。



到目前为止，当我告诉别人，我正在写一本书，叫作《关于痛苦的七堂哲学课》时，得到的最普遍的回应差不多是："哦，真够阴郁的！"一位学者甚至批评我说："哲学应该向人们展示快乐，而不是沉湎于痛苦。"我认为，这些回应恰恰是我们彻底忘却痛苦之谜的表现。痛苦和快乐密不可分。真正的快乐，需要我们直面死亡、痛苦和不公，不仅仅是安然地死去、少有痛苦地活着、偶尔犯些道德错误，而是让各种形式的痛苦如刺刀般刺入我们的内心。蓝调是一种极快乐又极伤感的音乐，詹姆斯·鲍德温（James Baldwin）将蓝调音乐称为"双刃的"力量，他将其归为一种感官享受，一种在这身皮囊下完全鲜活的生活方式。他说：

> 我认为，耽于感官享受是尊重和庆祝生命的力量及生命本身，是不管做什么都活在当下，无论是尝试去爱还是共享面包。顺便提一下，当我们再次开始吃面包，而不是我们用以替代的亵渎神圣、毫无味道的泡沫橡胶时，这对于美国将是伟大的一天。我这话也绝非儿戏。(13)

我无意阴郁，只是不想吃没味道的泡沫橡胶罢了。

我觉得，对哲学理论的认同或反对，在很大程度上取决于我们的性情。所谓性情决定是否认同，就是当你一心追求智慧时，你会倾向于认同柏拉图的超越性或亚里士多德的经验主义，抑或是道家的无为思想、儒家的仁，或是悲观主义的诚实、理想主义的乐观。学习最能体现你性情的伟大学说，读和你的秉性最契合的最好的书，就是做更真实的自己。教授哲学最令人满足的事情之一，就是看到学生兴高采

烈地欢呼：“原来我一直是一个斯多葛主义者，只是现在才知道！”

我认为，性情是决定我们如何应对苦难的关键因素。面对苦难，有些人喜欢克制欲望，他们必然会认同斯多葛派的学说；而另一些人，内心的正义感令他们无法克制，驱使他们追求正义，不愿接受血淋淋的现实。我刚开始动笔写这些章节时，就已经充分预料到，我提出的七种看待痛苦的方式在很大程度上无法兼容。

然而，随着我深入研究那些影响着我的不同思想家，我发现，虽然他们来自不同的文化，有着不同的性情，但他们却落在了同一个核心悖论上，即解决和面对痛苦，只是他们的处理方式有所不同。我发现自己也是在唱同一支歌曲，不过不可否认的是，曲调与他们大有不同。在本书最后一堂中，我将直接剖析蓝调音乐。蓝调音乐是一种重复的和弦进程——十分简单，却能不断地承载人类的复杂性。虽然我无意淡化约伯和爱比克泰德之间的差别，或者盲眼威利·约翰逊（Blind Willie Johnson）和穆迪·沃特斯（Muddy Waters）[7]之间的差别，但我逐渐认为，每当有人努力地接受活着以及必须死亡的人类境况时，都会响起一支深邃的蓝调。

此外，对哲学的研究不应止步于学习那些与我们自身秉性相投的思想。当我们能够挑战我们的秉性，增强那些同样存在于自我大合奏中的细小声音，以此拓宽我们的性情维度时，我们的自我就会变得更加丰富，我们灵魂奏响的乐曲就会变得更加悦耳。我信奉哲学多元主义。套用威廉·詹姆斯[8]的话，我相信，如果一个柏拉图主义者被说服，或以其他方式被迫成为亚里士多德主义者、道家、儒家、基督徒或尼采主义者，那么我们的总体真理意识会因此被削弱。(14)人性的信息从未被读完，而每一个伟大的哲学思想都读出了其中一个音节。我们发现得越多，就读出得越多。虽然有一些应该指引我们所有人的根本坐标，但我的主要兴趣是拓宽我们的想象力和认知力。我的目标不是解决我们的道德问题，（有哪个哲学家曾成功地解决过这一问题吗？）而是拓宽我们的道德想象力。在我看来，最富有哲思性的哲学

家是那些体现出广博人性，并坚决不肯被简化为“一种哲学思想”的人，比如苏格拉底、庄子、蒙田。

为什么只有七种看待无意义痛苦的方式呢？请容我为自己辩解几句。著名哲学家阿梅莉·奥克森伯格·罗蒂（Amélie Oksenberg Rorty）在其著作《恶的多种面孔》（*The Many Faces of Evil*）中也仅提出了六种，而我要承认，看待痛苦之谜的方式远不止六七种。有些读者可能会失望地发现，本书没有专门详细论述基督教和佛教的章节，毕竟基督教的核心象征就是耶稣受难，而佛教四谛中的第一谛就是“苦谛”。尽管本书确实适合讨论这两种传统（而且，我在本书表达的许多观点都受此启发），但我认为，由于基督教主张将痛苦转化为慈善之心，佛教主张将痛苦转化为悲悯之心，这两者相对说来众人皆知，而探索其外的道路更加有趣。另外，“七”是一个吉利的数字，我迷信地认为，看待最难看待的东西，七种方式就够了。美国著名诗人华莱士·史蒂文斯（Wallace Stevens）找到了十三种观察黑鸟的方式，而如果我找到十三种看待“恶”的方式，恐怕第十三种就是魔鬼本身吧！

第一部分　看待痛苦的三种现代方式

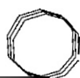
他们在忙着削减人类的瑕疵时，也在削减着善的原材料。

——弗兰纳里·奥康纳

我之前的邻居有个女儿叫阿什莉（Ashley），她出生时“脑子是坏的”，她一个从医的妹妹这样描述。她的精神和身体都有极其严重的残疾，医生们认为她在这个世界上活不过几天。可当我认识她时，阿什莉已经活到了青春期，身高接近一米八，我永远也长不到这么高。可是，她只会做新生婴儿做的事情。她一直坐在轮椅上，不能说话、走路、爬行、控制自己的手脚，也完全不会使用语言。她整天瘫坐在轮椅中，偶尔被人喂些东西吃，总是尖叫个不停。

婴儿的哭叫不管有多让人烦，却蕴含着语言的种子：你知道，总有一天这种哭叫会变成语言。而阿什莉的哭叫则完全是痛苦的警报声：它永远不会演变成语言。尽管这哭声中也包含了出生、成长和青春期的挫折，但不算是一种抗议。声音从她体内涌出，单调而持续，像是尖叫，又像呻吟，这是一个充满痛苦的长元音，但没有一丝愤怒，也没有任何不满，好似调试痛苦的音叉。在索福克勒斯（Sophocles）的《俄狄浦斯在科罗诺斯》（*Oedipus at Colonus*）中，合唱的部分如是说：“古代作家说，最好是从未活过，从未呼吸过，从未直视过白昼的眼睛；次好是愉快地说声晚安，然后迅速离世。”(1)一直以来，我觉得这些唱词不过是有趣的夸张。但阿什莉让我看到了其中蕴含的恐怖。阿什莉这种情况是死了更好吗？她的生命真的只是一个错误吗？既然她的生命是我们共有的生命的一部分，那么生命本身就是一种错误吗？

《呐喊》（*The Scream*）是现代最具有代表性的图像之一，是挪威画家爱德华·蒙克（Edvard Munch）在1893—1910年创作的几版油画和粉彩画。画中，橘色的天空下，一个难辨性别的人在一座桥上尖叫，两个模糊的身影在旁边走着，对前者的绝望无动于衷。这幅画的一些复制品上写着："Ich fühlte das grosse Geschrei durch die Natur."（我听到了自然发出的巨大尖叫。）这幅画被认为体现出了无意义痛苦本身，是发自自然深处的尖叫，是我们穿过自己的人生之桥时试图无视的东西。尽管前现代表现痛苦的形象是用神话赋予苦难意义（耶稣受难像就是一个明显的例子，而几天后，被钉死在十字架上的耶稣复活了），但《呐喊》只是尖叫——没有故事，没有过去和未来，没有救赎，也没有希望。坦白说，我对蒙克的表现主义大作情感复杂。画作带来的视觉冲击，使其成为尽人皆知的稀世文物，我并不是没有感受到这种冲击。但是，尖叫的那个人的脸和手，让我觉得本应是彻底的绝望，却因掺杂了愤怒而被稀释。这幅画的仿作很多，这并不奇怪。无论如何，如果你要想象阿什莉的样子，就想象这自然的巨大尖叫吧，虽然蒙克画笔下的这标志性的人物形象，远没有我曾经的邻居更能体现出无意义痛苦。



2012年11月，当代哲学家托马斯·内格尔（Thomas Nagel）在《纽约书评》（*New York Review of Books*）上发表文章说："无神论者和有神论者，孰是孰非，取决于他们都无法证明的事实。"(2)一个月后，另一位著名的哲学家盖伦·斯特劳森（Galen Strawson）就这一言论，给《纽约书评》的编辑写了一封简短的信，信中的内容令我震惊不已：

> 这句话并不完全正确。他们孰是孰非，取决于和我们打交道的是什么样的有神论者。例如，我们能够确定，标准定义的基督教上帝——全知全能全善，并不存在。证据就在这充满无尽困难

的世界中……可以说，对这样的上帝的真正信仰，无论多么罕见，都是极其不道德的，因为，这种信仰表现出对人类受苦受难的现实或者任何强烈痛苦的存在不屑一顾。(3)

有人用哲学家所谓的“罪恶问题”作为论据，驳斥上帝的存在，对此我并不惊讶。我知道，很多知识分子认为，仁慈的上帝与宇宙中的苦难不可兼容。但看到盖伦·斯特劳森如此否定作为西方文明根基的这一传统，说它“极其不道德”，我依然感到震惊。我明白哲学家就是要彼此反驳，甚至反驳其他所有人。然而，仅仅扫一眼罪恶问题，就足以让盖伦·斯特劳森这样原本敏锐的思想家全盘否定托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）、但丁·阿利吉耶里（Dante Alighieri）、约翰·弥尔顿（John Milton）和多萝西·戴（Dorothy Day），认为他们的神学思想不仅大错特错，而且败坏道德，一想到这点，我就不免感到吃惊。马丁·路德·金（Martin Luther King Jr.）在进行其伟大的斗争时曾说：

我个人的苦难也教会我那些莫名遭受的痛苦的价值。随着我遭受的苦难不断升级，我很快意识到，我有两种应对我的处境的方式：要么沉溺其中，愤恨不已；要么力求将痛苦转变成一股创造性力量……如果只是为了让自己不至于深陷痛苦之中、不能自拔，我会努力将遭遇的磨难视作一种机会，可以让我改变自己，并且医治那些现在也深陷困境中的人。过去的几年里，我坚信，莫名遭遇的痛苦具有救赎的意义。有些人仍然认为十字架是一个绊脚石，也有些人将其视为愚蠢，但我比以前任何时候都更相信，它是上帝拯救社会和个人的力量。所以，我现在能像使徒保罗（Apostle Paul）那样，谦卑而自豪地说：“我身体中带有主耶稣的印记。”(4)

这样的信仰难道“极其不道德”吗？

查尔斯·泰勒（Charles Taylor）在其了不起的思想史著作《世俗

时代》（*A Secular Age*）的开篇指出，在16世纪，不信仰上帝几乎不可能，而在21世纪，“我们中的许多人发现这不仅容易，甚至还不可避免”。[(5)]读完盖伦·斯特劳森的那封信后，我一直被一个相关的问题困扰：为什么在漫长的西方历史中，尽管莫名的苦难司空见惯，但不信仰上帝被视作极其不道德，而现在受苦的事实却让许多人认为信仰上帝极其不道德的？我逐渐意识到，一种大胆的信念已经在现代性中扎根，事实上，这种信念几乎是现代性向前发展的势头的根本。这一信念就是：如果一个人能够根除痛苦，那么他就应该这样做。请注意，我说的是“根除”，而不仅仅是“减少”或“纠正”。在西方历史的大部分时间中，我们将受苦视作一种既定的、不可根除的、我们必须与之共处的事实。痛苦是自然法则的一部分，这里的自然指的是一种我们不能也不应该逾越的根本界限。我们尽自己所能去帮助和治疗他人或自己，但是我们多半还会认为，疾病、疼痛和死亡最终还是活在世上不可商量的游戏规则。此外，还有“自然”的道德法则，这些是我们是谁以及如何行使自由权利的基本原则。倘若违背这些道德和自然法则，就会使我们的灵魂处于危险境地。

这种痛苦永久性的假设，或许基于一个简单的事实，即我们没有显著改变自然的强大能力。我们的药物虽然有一定的疗效，但相对自然之力来说，却显得很弱小。被医治好，只是恢复到了人类的普遍境况，而不是彻底摆脱了疼痛和死亡。无论怎样，饥荒、瘟疫、死亡和不公都会降临。不要误解我的意思：一直都有人在激烈抗议苦难的存在，至少从约伯的时期就开始了；此外，炼金术士和探险家们也梦想着从根本上改变自然，或者发现一眼长生不老泉。然而，这些抗议和天真的追求并非主流。人们主要的任务是想办法接受苦难，以便度过困境，或许还能发现其中的意义。那时人们都憧憬，在一个超越的国度里，在那泪谷[9]之外的某个地方，我们将永远摆脱痛苦，至少对于那些正直善良或上帝护佑的人来说如此。

以这种前现代的方式（也许我应该说超现代的方式，因为这种方

式早于现代性出现，并且贯穿于现代性之中）看待痛苦、上帝、自然、人性、艺术等，都表现为根本的谜题。基督教——以盖伦·斯特劳森的世界观来看，是不道德的——信奉上帝，这个最高的崇拜对象是仁慈的；但与此同时，基督徒也认识到，上帝创造的世界充满了邪恶。那么，自然是一个试验场吗？我们是因为自己的原罪，而遭受苦难吗？人性与自然莫名其妙地脱节了。基督徒们身在尘世间，尽管自然而然地恐惧死亡，不愿舍弃世俗生活，却渴望进入尘世外的家园，进入上帝的国度，在那里，痛苦将会被消除，完全的正义支配着一切。手工艺、医学、政治和美术，都体现了这根本的谜题，即对尘世现实的种种问题进行补救，与此同时，证明它们源自神圣的正义。正如托马斯·默顿（Thomas Merton）所言："一把摇椅之所以具有独特魅力，因为它是由一个能够相信天使可能会坐在上面的人制造的。"(6)按照这种宗教观念，我们应该努力建立一个健康、正义、美好的人类秩序，但与此同时，也要为维持并且惩罚我们的天国秩序做准备。人类需要信仰，因为理性只能带我们走这么远。对于那些仍然认同类似世界观的人来说（阿什莉的母亲就是其中之一），阿什莉就像一个深不见底的谜，令人感到痛惜的同时又肃然起敬，仿佛她的灵魂在天堂不会破碎一样。

现代性的核心力量挑战我们对痛苦接受的极限，迫使我们将其根除。对那些全心全意拥抱现代性发展势头的人来说，上帝、自然、人性以及艺术不再神秘。事实上，这些概念开始消失不见。随着科学技术产生巨大进步，我们越来越多地行使上帝的权力，因而宗教还有什么意义？"罪恶问题"被反弹到了我们身上。和为什么人类会酿成奥斯维辛集中营的惨剧这一问题相比，为什么上帝会允许自然灾害出现的问题，似乎过时了。将自然作为一种根本限制的旧观念正在被逐渐摧毁。自然只是我们的原材料。对于自然，我们应该保留多少，应该改变多少，越来越多地由我们来决定。每天，都有曾经不可改变的自然法则正在被攻破。甚至连基因都成了竞相追逐的对象。对于一些人来说，死亡本身似乎也是一个可以解决掉的麻烦。人类的概念被广泛认

为是生物学的起点，可以借用药物、手术和社会工程进行改造。我们的艺术，尤其是生物医学艺术，当然还有工业、教育和政治，越来越多地被用来解决问题，而不是探索难解之谜。过去，美术是从苦难中创造意义的伟大工具，现在却成了史蒂芬·平克（Steven Pinker）所谓的“奶酪蛋糕”：一个原本为了解决重要问题，却一不小心被炮制出来的令人愉悦而又不必要的奢侈品。(7)

按照这种观点，我们不必再将疼痛或疾病视为身体系统的固有属性。人类拥有的力量就是用来纠正自然的。如果我们能根除痛苦，那么我们就应该这样做。自然中没有什么能够阻止我们这样做，除非会给我们带来更多痛苦。如果我们认为，疾病和死亡有时也不是坏事，为什么不将其握在手中呢？我们不应必须承受痛苦。诚然，这种乌托邦式的观点很少以纯粹的形式出现，但它却决定着我们文化的善恶方向。我们越是信奉这种根除痛苦的纯粹原则，基督教上帝的整个概念就越发显得自相矛盾。如果你坚持信仰这样的上帝，像盖伦·斯特劳森这样的思想家就会认为，你在相信一个住在天上的生物技术专家，他不断制造苦难，或是在苦难发生时，即使有能力将其终结却也只是冷眼旁观。对于那些认同这种世界观的人来说，阿什莉就像是一个可怕的错误：我们应该修好她的大脑，如果办不到这点，她就不应该存在。



1755年万圣节的早晨，葡萄牙首都里斯本发生了地震，在这座城市居住的大多是勤劳富足的基督徒。深达4.5米的裂缝撕裂了市中心，成千上万的人被夺去了性命。幸存下来的人涌向码头。海水古怪地退去，露出港口底层的残骸，然后破坏力加倍，变成海啸，势头强劲地袭来。里斯本唯独没有被海水吞没的一小块地，突然燃起了大火。土、风、火和水四种元素齐力杀害着那里的人。据历史学家保守估计，当时里斯本市有20万居民，其中约有3～6万人在这一天被夺去

性命。里斯本的文化也损失惨重。房屋、宫殿、图书馆和画廊被夷为平地，教堂也没能幸免。

就像苏珊·奈曼（Susan Neiman）在其令人大开眼界的哲学史著作《恶与现代思想》（*Evil and Modern Thought*）中指出的那样，1755年，关于苦难的思想大厦就已经倾颓了，里斯本地震彻底摧毁了城市的教堂，也推翻了关于苦难的思想大厦。从中世纪流传下来的观点认为，地震是上帝不为人知的道德计划的一部分。18世纪上叶，戈特弗里德·莱布尼茨（Gottfried Leibniz）在旧世界观最后盛行的时期，提出了一个著名的观点，即我们生活的世界是最好的世界。这是一个简单易懂的推论。如果上帝无所不知，那么他必然在创造世界前，考虑过什么世界最好。如果上帝是全善的，那么他必然想创造出最好的世界。既然上帝全知且全善，这个世界就一定是最好的世界。恶的存在必然是为了将善最大化。到18世纪中叶，当里斯本地震发生时，莱布尼茨关于上帝并非糟糕的造世主的前提已经让人难以相信。迅速增长的科学力量使我们敢于相信，我们可以从根本上改进上帝创造的东西。我们不应该继续接受痛苦，认为它无法改变、必须承受。伏尔泰（Voltaire）在里斯本地震发生后，先是写了一首诗，措辞激烈地抨击莱布尼茨的乐观主义，后又撰写小说《老实人》（*Candide*）。在小说中，被巧妙命名的邦葛罗斯博士（Dr. Pangloss）[10]凝视着惨绝人寰的自然灾害，并称它们是美妙的。

莱布尼茨沿用古老的两分法，将恶分为自然之恶和道德之恶（传统上称之为malum poenae和malum culpae）。自然之恶指的是我们理所应当承受且不受我们选择控制的苦难，比如里斯本地震。道德之恶指的是我们对自由的滥用，比如偷吃禁果。莱布尼茨不加批评地以古老的神学为根据，在《神义论》（*Theodicy*）中声称，自然之恶是对道德之恶的惩罚。我们的不道德行为——一个老祖宗偷吃了一颗不该吃的苹果，可以成为数不清的死亡和自然灾害（从瘟疫、地震到天花、癌症）的正当理由。相信这点可能有些浅薄，甚至“极其不道

德”。然而，正如奈曼所说：

> 浅薄，但有其道理。首要问题并不是他们的行为与他们遭受苦难之间的联系是否正当，而是两者间为何存在联系。为什么坏事会发生？因为人做了坏事。对原因做出某种解释，总比一无所知好。将罪恶与受难联系起来，是将世界分为道德之恶与自然之恶，从而创造一个理解人类苦难的框架。[8]

相信自然之恶是道德之恶的结果，有很多作用：它让我们与世界形成联系，坚信上帝是仁慈的，赋予了我们苦难的意义，并维持一种普世道德秩序的理念。

亚历西斯·德·托克维尔（Alexis de Tocqueville）说：“当恶似乎无可避免时，人们会耐心忍受，可一旦有人提出逃脱恶的想法，恶就会变得令人难以忍受。”[9]到了18世纪中叶，新科学及其伴随而来的技术，已经开始向欧洲人提出逃脱长期以来耐心忍受恶的想法。伏尔泰表达出了最初的挫败感。正如奈曼在《恶与现代思想》中所说，伏尔泰只是开启了完全重新思考恶的概念的伟大传统。莱布尼茨不加批评地做出的道德之恶与自然之恶之间的联系被割断了。一种新的关于自然的概念出现了。过去的观点认为，地震是一种“上帝的行为”，是神圣计划的一部分；而逐渐形成的新观点认为，自然是一个中性的起始点。阳光、雨水、地震等事物自然而然地出现，既非“恶”也非“善”，它们是因果关系的产物，是一种与道德无关的物质秩序的产物，我们可以通过科学理解它们。既然我们并不总是对自然的产物满意，那么我们就应该尽可能改变我们的生活，或者干预因果秩序，促成更好的结果：我们应该科学地建设我们的城市，让居民免受可预测的地震的伤害；旱灾出现时，我们应该人工降雨；我们应该消灭疾病；我们应该根除犯罪。这个世界充其量只是一个不错的起始点，还有很多等着我们去改造。

根据这种典型的现代世界观，人类的选择是恶存在的唯一土壤。

地震是板块构造的结果，而谋杀和强奸则是人类自由意志的产物。有趣的是，随着现代性向前发展，甚至连“道德之恶”的存在也受到了质疑。行为主义者和社会工程师认为，人类活动就像自然界的其他活动一样，不过是外力作用的产物。或许我们也应该像自然界中的任何其他故障一样，被诊断、整顿、修理好。



尼采在《论道德的谱系》（*On The Genealogy of Morals*）中指出：“真正引起对痛苦的愤慨的，不是痛苦本身，而是痛苦的无意义；但是，无论对于基督徒——他们用一整套关于救赎的神秘机制来阐释痛苦，还是对于更久远的天真的古人——他们从痛苦的旁观者或制造者来理解所有痛苦，都没有无意义痛苦这回事。”(10)随着从疼痛和死亡中找寻意义的“神秘机制”，开始对现代世界中的许多人显得越来越不可信，哲学家开始以新的方式寻求痛苦的意义，他们常常会创造出他们自己的神秘而新奇的机制。我在这一部分会探讨三位思想家——约翰·穆勒、尼采和汉娜·阿伦特，他们都很热衷于在越来越被现代性视作毫无意义的痛苦中，寻求生活的意义。我尤为敬佩他们的是，他们拒绝接受容易的答案。他们坚持不懈地寻求关于意义和价值这些令人厌烦的问题的答案，这些问题在现代技术统治论者、教条主义者、乐观主义者、悲观主义者、天真的改革派和阴郁的保守派看来，纯属浪费时间。

现代性对改善命运的不停追求，在功利主义哲学中有了具体体现。功利主义哲学的核心原则是，我们应该忽略陈腐的“自然法则”观念，努力将每个人的满足感最大化、痛苦最小化。我在这部分探讨的哲学家，都试图解决这一看似直截了当的观念遗留下来的问题。穆勒从小接受严格的功利主义教育，从未摒弃过他父亲的哲学，但是他却在功利主义中并入了自由和意义的理念，使其复杂化。尼采则从未放过任何攻击功利主义的机会。他坚称，生活不可避免地会有苦难。当

我们妄想将自己从疼痛和苦难中解救出来时，我们不仅是在欺骗自己，最终还会卑怯地麻痹我们的冒险精神，宣泄我们的残忍。事实上，尼采完全反驳功利主义的主要观点，他指出，我们不应该将痛苦最小化，相反，应该拥抱痛苦，即便是没有意义的痛苦，其中也包括那些残忍行径。阿伦特综合了穆勒的论点和尼采的反驳，尽管这样说有误导性，但穆勒和尼采的两种极端的哲学态度认识到，并且部分地引出的问题，确实混合成了阿伦特倾尽哲学生涯试图理解的现代性的巨大问题。

从根本上说，这个问题是：我们倾向于将自己看成神，而不是受制于阿伦特所谓的“人的境况”。功利主义的理念是，我们应该扮演仁慈上帝的角色，重新调整自然，将我们的满足感最大化。尼采的类似观点是，我们必须成为超人（der Übermensch），表现出我们在精神上足够强大，不管发生什么都能接受，即便是最糟糕的形式的痛苦。穆勒和尼采都在努力寻求最能改善生命的哲学形式，我认为，我们从他们身上，都能学到如何在现代性中自我反思。但是，他们又如此有力地表达出了人性的两种极端——试图修正这道德混乱的世界和试图拥抱这道德混乱的世界，有可能摧毁生命中有意义的东西。在我们这个时代的技术专家和恐怖分子的身上，我们看到了这两种极端最糟糕的一面。阿伦特坚称，我们必须重新认识作为人的基本坐标，即使我们的科技和社会体系诱使我们表现得像神或禽兽。

感谢上帝，最起码也要谢天谢地，我们经历过启蒙运动，知道人类的命运是可以改善的！尽管现代性蕴含种种恐怖，包括科学技术威胁地球的危险，也鲜有人愿意与一个14世纪的农民交换命运，对于后者而言，农奴制和黑死病都是上帝存在的伟大链条上的必要环节。但是，现代性，尤其是现代性与苦难之间的关系，引发了深远的问题。可以将抗生素看作是现代性本身的提喻。抗生素是个奇妙的东西，是人类智慧拯救生命和改善生命的一次胜利，对此我们应该深深感激。然而，医生可能会乱开抗生素，人们可能会过度服用抗生素。我们承

担着两大风险：第一，抗生素变得无效；第二，产生超级细菌。抗生素是现代性的一部分，而现代性自身也是同样的道理，它是一项伟大的成就，一项值得拥抱和推进的成就。然而，它也会失控。我们同样承担着两种风险：第一，生命丧失意义；第二，无意之中（或者谨小慎微之下）造成比我们原本想补救的更大的伤害。



当代最著名的功利主义者彼得·辛格（Peter Singer）提出了一个声名狼藉的理论，即某种形式的杀婴行为在道德上是能够接受的。他在《实践伦理学》（*Practical Ethics*）中争辩说：

> 假如一个有残疾的婴儿死了。他的死会导致另一个婴儿的出生，而这个婴儿更有可能过上幸福生活，那么，将那个残疾婴儿杀死，幸福的总量会更高。第二个婴儿获得的更幸福的生活，胜于第一个婴儿损失的幸福生活。因此，如果杀死患有血友病的婴儿对其他人没有负面影响，那么从整体看来，将其杀死是正确之举。(11)

有趣的是，与功利主义者截然相反的尼采，也得出了同样的结论。在《快乐的科学》（*The Gay Science*）“神圣的残忍”（Holy Cruelty）这部分中，他写道：

> 一个抱着新生儿的男人向一位圣人走来。“我该拿这孩子怎么办才好？”那人问道，“他太可怜了，身体畸形，生命力不足，只能苟延残喘。”“那杀了他吧！”圣人用骇人的嗓音吼道，“然后将他搂在怀里三天三夜，让自己记住：以后你再也不会在不适合生孩子的时候生孩子了。”——那个男人听完，失望地走开。很多人因为圣人劝人残忍而责备他，因为他建议那人将手中的孩子杀掉。“但是让他活着难道不更残忍吗？”圣人问道。(12)

这类典型的现代建议虽然可能听起来刺耳，但我承认，当我想起我以前的邻居阿什莉时，我产生过这样的想法。要想为她的存在编出一个功利主义的依据，几乎不可能。我理解为什么有人会想，既然我们无法把她治好，那么将她留在世上不停尖叫，比让她的尖叫声永远消失，还要残忍。

但是，从根本上说，我很反感夺走她的生命这种想法。我之前提过，阿什莉的母亲是虔诚的信徒。她在阿什莉出生后不久皈依了摩门教，部分原因是，她信奉摩门教的邻居在她刚做母亲并且最需要帮助时，对她帮助很大。我认为，阿什莉的母亲很清楚抚养女儿所带来的快乐和痛苦的比例。而且，我认为，一直要照顾她残疾的孩子，对她自己和她的家庭带来了隐形的心理折磨。然而，她坚持将女儿视为一条神圣的生命、一个有灵魂的人。那么，不仅仅将阿什莉简单地看作是宇宙的一个瑕疵，意味着什么呢？

一天下午，我本来是要将阿什莉搬下公交车（有一段时间，当地公立学校的特殊教育室帮助她的父母照看她），将她推进房子里，等她母亲办事回来。然而，我将她推上斜坡后，发现怎么也没法将轮椅推进房子里。她开始尖叫。外面很冷，而她只披了件针织毛毯御寒。我立即意识到，我需要将她抱进屋里，于是我将手臂塞进她高大的、哆嗦着的骨架下，用力将她托举起来，好似一幅笨拙的圣母怜子图。我能闻到她尿布里排泄物的味道。她呻吟得非常厉害，口水都在嘴角泛起了白沫。她知道我是她的邻居吗？她会不会以为我是她的继父，甚至以为我是她的母亲？她会想象我在绑架她吗？抑或，我笨拙的帮助，只是又一种没有什么差别的疼痛？

我将她放在沙发上后，她立即平静了下来，恢复到了往常平稳呻吟的状态。我们看着彼此，至少我是在看着她，我不太确定她的大脑是否在处理我的面部信息。我发现，她很漂亮，尽管她的脸有些肿胀，显得笨拙，我想可能是她从未模仿过他人表情的缘故。她的脸上挂着几滴泪珠，我将它擦掉。我想起她妹妹对她的形容——“脑子是

坏的”。阿什莉不仅是一个麻烦，也不只是一个尖叫的物品，她还是一个人。她是一个脑子坏了的、潜能毁了的、支离破碎的人。她是残缺的，但是她也具有价值，深不可测的价值。我自己残缺的人性的某部分被召唤出来。我想起蒙田的文章《论跛子》（*Of Cripples*）中的一句话：“我在这世界见过的最畸形怪异而又最不可思议的事物，莫过于我自己。”(13)在那倏然而逝的瞬间，我突然明白了将阿什莉当作家人、将她视为我们中的一员，意味着什么，就算她代表着最深不可测的谜题。我明白了，我这个更高级的存在有多么脆弱——我的想法和记忆每晚在睡梦中瓦解，只消当头一击或是让一只携带传染病的蚊子叮咬一下，它们便再也不会出现。我也由自然发出的巨大呐喊构成。我终于明白，为什么将阿什莉看作是一个麻烦，本身也是一种麻烦。

第一堂　根除痛苦：约翰·穆勒及其功利主义悖论

从那种恶中获取属于我自己的最大的善，是我的使命。

——约翰·穆勒

威廉·卡洛斯·威廉斯[11]说过：“纯粹的美国产物疯了。”(1)我们不妨将此观点稍加修改：“纯粹的现代性产物疯了。”1826年秋，一个这样的纯粹产物——一个名叫约翰·穆勒的20岁小伙子，陷入了抑郁，企图自杀。

约翰·穆勒的父亲詹姆斯·穆勒（James　Mill）是现代性的坚定信徒。他认为宗教纯属迷信，他被杰里米·边沁（Jeremy　Bentham）的功利主义理论所吸引。詹姆斯·穆勒认为自己深谙人性，能够从头开始设计教育。在他的严格指导下，他的儿子5岁就精通古希腊语，9岁便能流畅阅读拉丁语，理解最难的代数，11岁时写了一篇文章，细数罗马法律的历史，15岁时（这个岁数时，我的阅读水平最多能看懂《X战警》的漫画，但是最让我感到困惑不解的科学难题是如何解开一件文胸），约翰·穆勒已经完全掌握古典文学、哲学、法学、历史学、经济学、自然科学以及数学，当他申请在剑桥大学就读时，遭到了拒绝，因为那里的教授们已经没有什么可以教他的了。穆勒坦言，自己并非特别有天赋的孩子，只是他的父亲拥有一个好的教育体系。用以赛亚·伯林（Isaiah　Berlin）贴切的表达形容，他受到的教育“惊世骇俗的成功”。(2)

穆勒接受的教育旨在让他有能力成为推动人类进步的人，一个能够实现边沁的功利主义理念的人，即扫除前现代的各种信仰，为尽可

能多的人带来尽可能多的好处的人。哲学、经济学之类的学科对于实现这个目标极为有用，而宗教和诗歌在詹姆斯·穆勒看来，只是累积起来的过时的愚昧和迷信，对实现这个目标毫无用处。正如在柏拉图的《理想国》中那样，那些情不自禁赞美爱情、颂扬悲剧的诗人，被从穆勒的教育中驱逐了。（穆勒确实读过荷马、贺拉斯等人的作品，不过只是为了了解历史背景、学习语法。）音乐是他父亲鼓励他学习的唯一一种艺术，因为那时的音乐足够精准。1826年秋天，约翰·穆勒20岁时，用他自己的话说，他已经修炼成一台博学的计算机器了，而他的情感生活未及结果，就枯死在了藤蔓上。这个含蓄内敛的英国年轻人精神崩溃了。

穆勒漫无目的地在生活中游荡，当时他主要投身于自由主义新闻事业中，他的内心被一种巨大的空虚感攫住。当他向图书馆书架上的老朋友求助，想从中寻求安慰时，他发现连他最喜欢的历史和哲学书都变得索然无味。他努力为改变社会而奋斗，可是他的心思并不在这上面。他仿佛真的成了一台功利主义的机器，只是其中住着一个想要自杀的灵魂，甚至连音乐都不能安抚他的灵魂。音符的组合不是无穷无尽的，一支曲调在熟悉后便失去了它的魅力，他感到人类最终会厌倦一切，甚至包括音乐，因而他无比痛苦。

穆勒从出生开始就被以这样的方式抚养，只为了一个目标，即实现边沁和他父亲的减少痛苦、将人类的快乐最大化的梦想。有如此精心调试的计算能力，20岁的他敏锐地察觉到问题所在：

> 在这种心境下，我想不妨直接问自己这个问题：“假设你生活中的所有目标都实现了，你期望的所有制度和舆论改变此刻都彻底达成了，这对你来说会是极大的快乐和幸福吗？”一个无法抑制的自我意识清晰地回答：“不会！”听到这个答案，我的心沉了下去：我人生的整个基础都坍塌了……我似乎没有活下去的理由了。(3)

他的精神生活和情感生活一直十分贫瘠，他存在的目标似乎没有了价值。但是，仅仅意识到自己需要感情和热情，并不能给他感情和热情，就像是你意识到应该掌握一门外语，并不能让你会说那门外语一样。

1826—1827年黑暗的冬天过后，几欲自杀的穆勒偶然发现历史学家让-弗朗索瓦·马蒙泰尔（Jean-François Marmontel）的回忆录。当读到作者讲述他儿时失去父亲的故事时，穆勒哭了起来，他的泪水令他生出一种矛盾的幸福："我不再绝望了，我不是一块木头或石头。"[4]感情生活的种子在萌芽。接着，他探索了伟大的浪漫主义诗人们的作品，尤其是威廉·华兹华斯（William Wordsworth）的作品，这些作品进一步滋养了他的内心。他开始重新燃起了生活热情，不过，穆勒用了好几年才从抑郁症中走出来。他意识到，如果他改善人类命运的功利主义梦想真的得以实现，某些永恒的美好就会保留下来：自然之美、我们对他人的同情、宁静的回忆——这些是华兹华斯最优美的作品中的精华。可以毫不夸张地说，诗歌救了穆勒的命。

穆勒的问题是他被幸福和意义撕扯着，这在本质上也是人类的问题。我们渴望痛苦不复存在，渴望能获得一种纯粹幸福的理想状态：穆勒接受的教育，让他能够朝着这个目标迈进。问题是，我们所渴望的这种状态，没有人能达到。对我们现代人来说，显而易见的一点是我们应该减轻痛苦。如果你头疼，那就吃片止痛药；如果你得了绝症，那就上手术台；如果我们的政治系统造成了不公，那就投票让它下台。简言之，这就是功利主义。然而，这种思维方式虽然具有诸多绝妙而直接的好处，却让我们失去了诗意。也就是说，抹去了赋予生命意义、使其歌唱的挣扎与矛盾。作为纯粹的现代性产物，穆勒感到，这一困境就像一颗肾结石。

穆勒的传记阐明了人性的这种深刻矛盾，他的哲学是解决这一矛盾的最崇高的尝试之一。如果历史上有一位哲学家主张我们应该消除无意义痛苦，并且令人信服，那位哲学家就是约翰·穆勒。然而，尽管

他的功利主义思想具有人道的一面，而且受到崇高理想启发，还是被普遍认为不可信。哲学的高尚目标，能与诗歌中的原始人性相容吗？我们可以活得有意义、死得有意义，不去接受甚至拥抱无意义痛苦的某些无法根除的方面吗？



纵观人类的大部分历史，所谓的罪恶问题几乎一律被当作恶的谜题。接受痛苦一直是我们的信仰，让我们相信这个残酷的旧世界不是故事的结局：如果我们学会接受，向着超自然的承诺成长，即使是最痛苦或最平凡的时刻，也充盈着无形的强大意义。

从18世纪开始，恶的谜题成为罪恶问题。人类受苦的事实成为詹姆斯·穆勒之类的知识分子反驳上帝存在的有力论据。正如约翰·穆勒提及父亲时所说："他认为，根本无法去相信这个充满恶的世界，是一个完全善良又有无限力量的'作者'的作品。"事实上，在他父亲眼中，宗教是"道德最强劲的敌人：首先，宗教树立了许多与人类善良无关的虚假美德，比如对教条的信仰、虔诚的情感，还有那些仪式，并且让人接受这些虚假美德，用其代替真正的美德。但最重要的是，宗教从根本上颠覆了道德的标准"。(5)对世界上认同詹姆斯·穆勒的观点的人来说，崇拜造成痛苦的根源，不仅荒唐可笑，而且令道德失去其本身的意义。它让我们将精力花在接受我们本该改变的东西上，让我们崇拜我们本该希望推翻的东西。

杰里米·边沁是穆勒父子的精神领袖，他的天才之处，很大程度上在于能够将控诉上帝的逻辑坚持到底。与其期待超自然的正义，不如努力在此时此地将痛苦最小化、快乐最大化，因为这是我们唯一确定拥有的时间。这就是边沁所谓的"功利原则"，穆勒经常将其称作"最大幸福原则"。边沁并未公开表明自己是无神论者，在谈及上帝时，他通常似乎满足于将其用作宇宙的构建原则的代名词。当他确实在对神

的概念进行分析时，他像是一个不可知论者，认为我们信不信上帝并不重要。然而，他的哲学却是一种极具影响力的无神论，因为它驳斥了信仰存在的基础，即对痛苦的根本接受，认为痛苦是人类旅程无法分割的一部分。

另一种说法是，边沁的哲学彻底改变了我们对自然的概念。传统观念认为，自然是神设定的一系列限制，如万有引力、死亡、黄金法则等自然和道德法则，如果我们无视这些法则，最终就会受到惩罚。而边沁和穆勒认为，自然不过是原始数据，我们应该对其更改，以实现人类可接受的结果。比如，死亡和疾病不应该被当作自然而然的事情而被接受，我们应该与其抗争，乃至将其更改。而且，并没有所谓的自然法则，也就是道德准则在支配着我们，我们只是拥有能够或多或少满足的欲望。少年穆勒最早接触边沁的思想时，最令他兴奋的正是边沁推翻了旧的自然概念。"'自然法则''正当的理由''道德感''自然正义'，诸如此类，（都是）巧饰过的教条主义……思想的新时代开始了。"(6)

穆勒将自然定义为"所有现象的总和，以及造成所有现象的原因，不仅包括所有发生的现象，还包括所有可能发生的现象"。(7)尽管穆勒喜欢浪漫主义，但他还是认为，敬畏自然既不理性，也不道德。不理性是因为，人类的理性（想想工具或政治）就是为了弥补自然无法满足的我们的需求而存在。不道德是因为，让我们的生命任由自然摧残（想想癌症或飓风），就是让我们沦为道德恶魔。正如穆勒所说：

> 细想想，自然每天都在做被处以绞刑或遭到监禁的犯人所干的恶事。剥夺他人性命是人类律法所认定的最严重的犯罪行为，而自然要对每一个活着的生命犯下这样的罪行；大多数情况下，还要经过漫长的折磨，只有我们在故事中读过的最可怕的恶魔，才会这样故意残害无辜性命。(8)

接着，穆勒将自然与历史上最残暴的独裁者相比较，结果发现，这种比较对独裁者极不公平。

用“功利主义”概括源于边沁的道德理论，有些误导人。边沁所说的“功利”，不仅指有用的东西，还指对实现满足感特别有用的东西，他声称，满足感属于我们所有人的基本需求。边沁认为，痛苦和快乐是对我们“有绝对掌控权的两个主人”。功利主义的核心思想是：对我们有绝对掌控权的主人，应该引导我们不仅去增加自己的快乐、减少自己的痛苦，而且要去为每个人实现最多的满足感。我们应该以最好为目标。边沁认为，既然快乐是好的，那么更多快乐就更好，以此类推，最多的快乐是最好的。约翰·穆勒在《功利主义》（*Utilitarianism*）中的表达比边沁更为有力，他指出，最大幸福原则源于我们内心的两种冲动：第一种，我们对自己快乐的渴望；第二种，我们天生对他人的道德冲动。将两者合在一起，你就会明白，我们不仅应该为自己带来快乐，也应该为我们所影响的每个人带来快乐。如果我们想给功利主义起一个更花哨的名字，不妨将它叫作“伦理享乐主义”（ethical hedonism）或“道德快乐主义”（moral voluptuism），无论是哪个希腊或拉丁词，只要意思是“给每个人最多的满足感”就行。

简言之，边沁想让理性掌控我们的命运，这样世上就有尽可能多的人的生活得到改善。从18世纪90年代开始，他的思想逐渐流行起来，先是在大革命时期的法国，然后在改革过程中的英国。逐渐地，边沁的一些激进提议在整个现代化的世界中被接受：经济自由的福利国家、女性享有的平等机会、离婚自由、政教分离、同性恋合法化，这一过程虽然缓慢，但毫无悬念。



尽管约翰·穆勒很孝顺，从未反驳他父亲及其导师的功利主义，但

他对功利主义所做的改变之巨大，以至于它几乎需要起一个不同的名字。虽然穆勒独特的功利主义作为理论是否站得住脚，仍存有很大疑问，但我认为，穆勒对边沁核心思想的改动，证明了他具有一种无可指摘的哲学品格：他努力解决生存的真正悖论，即使这样会让他的理论看起来站不住脚。

第一个重大改动是，穆勒主张政治自由，认为这是为最多数的人谋取最大利益的最好方式。在其代表作《论自由》（*On Liberty*）中，穆勒阐明了成为现代性第二天性的政治原则："违背文明社会任何成员的意愿，对其正当行使权力的唯一目的是防止伤害他人。"[9]只要不伤害他人，我们就能随心所欲，做自己想做的事情，这种想法乍一听像是功利主义在政治领域的一种完美应用。压迫、征服和奴役都是痛苦显而易见的根源，因此，"自己活也让别人活"的权利体系，似乎是一剂完美的解药。

但自由，尤其是穆勒在其杰作《论自由》中所颂扬的那种无所不在的自由，包含了某种对苦难的非功利的包容。以言论自由为例。一方面，正如穆勒有力指出的，这种自由与功利原则相容，它让有潜在益处的新思想茁壮成长，让坏的思想受到挑战，并得到纠正。然而，另一方面，穆勒却有意忽略了一个问题，在一些情况下，对某种言论的镇压，可能打着为大多数人谋取最大利益的旗号而被合理化，事实上，这种情况屡见不鲜。例如，对恐怖主义的恐惧，促使一些公民希望镇压可耻的恐怖主义宣传，尤其是恐怖分子在网上使用的那种心理操控；对倒退的政治立场的担忧，促使一些教授和学生停止了校园里的某些言论形式。精准的限制言论的法律真的可以为最多数人创造最多的幸福，并且最大限度地减少痛苦吗？约翰·穆勒认为，功利主义可能会被用来压制言论自由，并不具备理论可能性。穆勒令人震惊地陈述了他的功利主义原则："如果所有人都持有同一种观点，只有一个人除外，而这个人所持观点正好相反，那么剥夺这个人说话的权利，并不比这个人如果有权利的话，剥夺所有人说话的权利，更加公

正。”[10]简言之，穆勒认为，自由的价值高过大多数人的最大幸福。换言之，他所谓的“最大利益”包括真理或自由等价值，而这些价值并不能简化为最大化的快乐。

想想《人权法案》（*The Bill of Rights*）——我们国家对自由的颂歌，大体来说，它是对《圣经》中十戒的颠覆。上帝说，只能敬拜唯一的真神，而宪法却赋予我们敬拜假神的权利；上帝说要讲真话，而宪法却赋予我们说假话的权利；上帝说不可杀人，而宪法赋予我们携带武器的权利；上帝说不可通奸，而宪法却赋予我们隐私权；上帝说不可做假证，宪法却说我们不必牵连自己。换言之，自由赋予我们作恶的权利，而这些恶恰恰是几乎所有道德体系（包括边沁的功利主义）试图消除的。如果我们想根除痛苦，那么，我们为什么还要颂扬自由？如果我们想打击恐怖主义、减少犯罪，将人类彼此施加的伤害最小化，那么，我们为什么还要坚守宪法？建立一种开明的专制主义制度，让每个人都获得满足感，岂不是更好？如果我们想将痛苦最小化，那么，我们为什么还要信仰人的自由？

在穆勒看来，尊重人权主要是因为人无完人，我们不能保证自己永远正确。我们很容易去打压那些看似虚假、邪恶的事物，却在后来发现它们无害，甚至可能是正确且有用的。人的判断难免出错，对此，穆勒最喜欢举伟大的罗马皇帝马可·奥勒留（Marcus Aurelius）的例子。奥勒留是世界历史上的一位模范领袖，一个英明的君主，他的斯多葛哲学使得他将所有人视作兄弟姐妹；“尽管他不是基督徒，他却比任何宣称自己是基督徒的统治者更遵守严格的基督教教义，然而，这样的一个人却迫害基督教”[11]。如果像马可·奥勒留这样的明君都会犯这样的错误，迫害一个他自认为对罗马福祉构成威胁的群体，我们这些立法者没那么高明，怎么能保证对打压谁的观点的判断不会错误呢？对于容易犯错的我们，包容不同的声音不是更好吗？更何况，即便是毋庸置疑的错误或邪恶的信仰，只要能表达出来，难道不会让我们更生动地认知真理、更热情地捍卫真理吗？

虽然穆勒的观点非常有说服力，但它与边沁对人类理性的信仰背道而驰。边沁功利主义的优势在于，我们中最智慧的人应该认真思考困扰我们的问题，想出解决办法，并将其付诸实践。穆勒认为，自由不仅有助于减少痛苦，还是我们的自我认同不可或缺的一部分。比起将快乐最大化、痛苦最小化的理论，用尊严或自然权利之类的概念，捍卫对自由的信仰，难道不更令人信服吗？而在某些时刻，功利主义原则难道不比自由主义更适合家长式统治吗？

穆勒对功利主义所做的第二个改动，是区分了高级快乐和低级快乐，而边沁坚决反对这种区分。边沁有句名言："如果快乐的量是相等的，那么玩图钉和吟诗作赋一样好。"换句话说，打保龄球和读波德莱尔（Baudelaire）的诗一样好，或许更好，因为喜欢打保龄球的人更多。[12]在我看来，尽管边沁做出了几乎让人觉得滑稽可笑的分析，确定了某些快乐的强度、长度、纯度以及生产能力，他却拒绝接受听巴赫音乐的快乐必定比听如贾斯汀·比伯（Justin Bieber）这类的流行音乐的快乐更好。如果你从其中一种或是两者之中都能获得快乐，那当然再好不过。但巴赫迷不应该鄙视比伯的粉丝，比伯的粉丝也不应该鄙视巴赫迷。在边沁的道德运算中，如果某种事物能给人带来快乐，它就是好的：没有比感受本身更高的衡量标准了。如果音乐学校、演奏家和管弦乐团等维系巴赫音乐遗产的传统都消亡了，但只要人们还跟随比伯的音乐摇摆，那么对边沁而言，并没有什么实际的损失。

如果这个世界巴赫的音乐越来越少，却到处充斥着比伯的音乐，那么对于像我这样喜欢《哥德堡变奏曲》（*Goldberg Variations*）的人来说，这就是对边沁功利主义理论的直接反证。边沁的哲学不仅没能说明价值的高低之分，也没能正确理解某些行为的是非之处。不难想象，功利主义理念支持色情产业，至少某种类型的色情产业，因为色情产业为大多数人带来了快乐，只牺牲了极少数人的利益。事实上，我们不妨想象一种情况，一部成功的色情片在制作过程中，没有对演

员造成任何伤害。这种情况并非没有，只是比消费者情愿认为的要少得多。这样的色情产业真的在道德上是好的吗？事实上，没有对演员造成任何伤害的色情作品，真的在道德上比跑一次马拉松或写一部小说更好吗？毕竟跑步和写作包含痛苦的成分，而且很少能像一部还不错的色情片那样带来广泛的快乐。难道除快乐和痛苦之外，就没有其他我们应该用来评价人类努力的价值标准了吗？事实上，我们许多最有价值的活动，难道不都包含着一些不可消除的痛苦吗？

穆勒试图通过区分快乐的高低来拯救功利主义，使其不至于被这一问题驳倒。是的，色情片能为消费者带来快乐，但这是一种低级的快乐，穆勒会如此辩驳。如果色情片能在不造成任何伤害的情况下，给很多人带来快乐，那么它在道德上是可接受的，但它仍然没有跑马拉松好。尽管跑马拉松会为运动员带来痛苦，但它会带来一种本质上比看色情片更高的满足感。穆勒称，我们在运用最大幸福原则时，不仅要考虑我们的行为所带来的快乐的数量，还必须考虑其质量。

穆勒在衡量价值时，使用了快乐和痛苦之外的标准吗？他声称，他决定快乐质量高低的测试，完全符合边沁的根本思想，即快乐和痛苦对我们有着绝对的操控力。穆勒说："如果体验两种快乐的所有人或几乎所有人，都更喜欢其中一种快乐，这种喜欢无关道德，那么这种快乐就更好。"[13]显然，有时，我们认为的更高级的快乐是能够通过穆勒的测试的。但是，情况大多或总是如此吗？哈佛大学教授迈克尔·桑德尔（Michael Sandel）在他颇受欢迎的政治哲学课上，给学生播放了三个视频，然后让他们进行穆勒的测试，并对其进行评价：第一个视频是一场顶级职业摔跤比赛，第二个是《哈姆雷特》中的一段独白，最后一个是《辛普森一家》（*The Simpsons*）中的片段。观看结束后，他问学生，觉得哪个视频最有趣，哪个视频层次最高或最有价值。《辛普森一家》常常被评为最有趣，而莎士比亚的戏剧常常被评为最有质量。这个实验的结果难道不是恰恰证明，穆勒对功利主义的拯救是失败的吗？更好的并不总是最令人愉悦的，难道不是如此

吗？正如桑德尔所说："功利主义将一切简单归为计算快乐和痛苦的粗糙算式，因此备受指责。穆勒想挽救功利主义，可他说的是与功利本身无关的人类尊严和人格的道德理想。"(14)穆勒拯救功利主义，使其不至于抹平人类生活的高度的唯一途径，便是改变功利主义的根本前提。穆勒想要根除无意义痛苦，增加有意义的幸福，但他还需要找到"快乐好、痛苦坏"的原则之外的标准，来判断什么是无意义痛苦、什么是有意义的生活。

桑德尔向学生们展示的《哈姆雷特》独白，是第二幕时哈姆雷特对罗森克兰茨（Rosencrantz）和吉尔登斯特恩（Guildenstern）说的话。这是一个有趣的选择，因为它巧妙呼应了年轻的穆勒经历的心理危机：

> 最近我做什么事情都提不起劲——我不知道为何如此，也停止了锻炼的习惯；事实上，这种状态已经严重影响了我的性情，以至于在我看来，这个完美的架构——地球，就像一个荒凉的海角。这最为瑰丽的华盖——大气层，你看，这俯瞰一切的苍穹，被金色火焰灼烧的这雄伟的穹顶——为什么在我看来不过是一团聚在一起的污浊有害的气体？人是多么了不起的作品啊！理性如此高贵，潜能如此无限，形容如此动人，动作如此迅速，做事时如此像天使，思考时又那么像神明——真是世界之美、动物之王啊！然而，对我而言，不过是一捧尘土，又有什么精妙之处呢？(15)

我同意桑德尔的观点，仅从快乐的角度评价我们与莎士比亚悲剧之间的关系是不够的。尽管莎士比亚作品的语言、人物塑造以及情节有很多值得享受之处，但《哈姆雷特》不仅是在满足我们娱乐的欲求。《哈姆雷特》这样的戏剧的重要之处，在于它呈现出人类的复杂性。它启发我们，甚至拓宽我们的认知，它让我们看清人生的起起落落。而它之所以能做到这点，是因为它能够唤醒作为人类所无法根除的痛苦。《辛普森一家》是不错的打发半小时的方式，而且其中不乏

对我们文化的精彩嘲讽。但是，要想拯救像穆勒那样价值观崩溃的人，则需要诗歌。

我们想要幸福，但我们也需要意义。幸福和意义常常重合，但并不总是如此。我们尚不能确定，人类生活许多至关重要的事件中，快乐是否大过痛苦。例如，如果经过仔细分析，很可能会发现，抚养孩子带来的头痛比乐趣多。但是，试图仅从孩子带来多少快乐的角度衡量育儿的价值，这种行为本身难道不会显得过于片面吗？有时候，带来最多头痛的孩子，也是最受疼爱的那一个！许多人类最伟大的追求——体育、文学、工作、慈善、爱情，不也是如此吗？是的，它们常常是满足感的来源，但它们的意义无法完全用快乐和痛苦来衡量，难道不是吗？穆勒深信，赋予我们意义的事物会让我们幸福，也许最终会是如此。我当然也希望如此。但是在那一天到来之前，我们必须在快乐和意义两个时而冲突的目标中，找到一个平衡点。

我严重怀疑，当我们用满足感来衡量我们的生活时，我们还能找到意义。亚里士多德敏锐地察觉到，当我们一心追求幸福时，往往得不到幸福；但是，当我们追求卓越时，反而更可能得到幸福。同样，当我们一心想根除痛苦，我们时常让生活变得更糟，难道不是如此吗？幸运的是，在穆勒的哲学和政治生涯中，他不太关注边沁的功利主义，而更关注提升人类的品格、维护自由，他主张只有维护自由，才能让各种各样有趣有力的生命形式公平竞争、蓬勃发展。穆勒理想中的世界并不是一个没有痛苦、快乐得以最大化的世界，而是一个充满自由、脆弱、冲突，折磨人类的痛苦得以减轻的世界。他建议我们在捍卫自由、追求意义的同时，将重大政治事件带来的痛苦保持在最低程度。虽然他的这个建议不足以构成一个完整的理论，却相当有道理。不管怎么论证，他的这个想法都是如此美好！



如果我们秉承穆勒的理念，捍卫自由，将严重的不公降到最小，那么我们迫切需要重新审视我们的刑罚制度。我开始认真思考监狱制度，并和犯人们一起反思。起初，让他们讨论惩罚的哲学很难，因为他们总是偏离主题。“我不知道法官当时嗑了什么药，竟然判我十年。说真的，他肯定嗑药了！”“这个猥亵儿童的人才判了我的刑期的一半，只有一半！”“你知道我要是在芬兰，会判多少年吗？”“我是无辜的；不是完全无辜，但也不至于坐牢！”

最后，我终于说动他们开始讨论关于惩罚的哲学理论，我们最先讨论的是康德的报应主义（retributivism）。报应主义的核心思想是罪行有多重，惩罚就应该有多重：重罪重罚，轻罪轻罚，惩罚要与罪行相等。这一原则抑制了我们过度惩罚的冲动。该理论还认为，惩罚绝不应该有外在的动机（比如帮助罪犯改过自新，或威慑他们避免再次犯罪），惩罚应该仅限于罪犯应得的，而非社会想要罪犯承受的惩罚。这个原则是对康德“我们绝不应该单纯利用别人”的思想的延伸：我们有义务不带外在目的地对待他人，包括那些对我们犯下严重罪行的人。最后，报应主义认为，政府具有惩罚有罪之人的强烈道德责任。康德在一篇有损声名的文章中说，如果一个岛国即将遭到毁灭，岛上的每个人都要搬走，政府应该首先执行死刑犯的死刑！

然后，我们探讨了与之相抵触的现代惩罚理论，这个理论源于功利主义。杰里米·边沁认为，惩罚人是一种道德义务的想法，是又一个应该摒除的“自然”法则概念。他直截了当地说：“所有的惩罚都是损害：所有的惩罚都是恶。”(16)痛苦是恶，惩罚是一种痛苦，因此，惩罚——所有惩罚，都是恶。话虽这样说，功利原则却认为，如果施加某些痛苦会带来更多的快乐，那么就应该这样做。因此，对边沁和穆勒来说，我们刑罚体系的首要目标，应该是防止未来的犯罪，毕竟，犯罪是任何社会痛苦的主要来源。我们刑罚体系的另一个相关目标，应该是改造犯人，这样就能让他们重返社会，让他们不会对社会造成威胁。总之，宏观的功利主义理念是，应该只从结果评判一个刑罚体

系，即它是否为最多数人增加了幸福，减少了痛苦。

我的犯人学生们完全不接受这种观点，他们不认为刑罚体系应该建立在威慑犯人、改造犯人的原则之上。他们赞同评判一个刑罚体系确实应该看其结果，但他们却认为功利主义的目标不可能达成。谈及这些目标时，他们不禁咯咯直笑，因为他们的许多伙伴经过刑罚体系的“威慑”和“改造”后，成了惯犯。此外，他们和康德一样，不喜欢其他人——对他们来说是监狱长、狱警和心理医生，为了未经他们自己选择的目的，肆意改造他们。

杰克（Jack）是我最喜欢的学生之一，他身体健壮，头发花白，多次进出监狱。他发表了一通敏锐的评论，其内容与米歇尔·福柯（Michel Foucault）在《规训与惩罚》（*Discipline and Punish*）中的分析相似，而且他还将其与康德的核心思想巧妙地联系了起来。他说：

> 我一直觉得监狱体系在消耗我，其中最奇怪的方式是，我被永远贴上罪犯的标签。我第一次出狱时，意识到大家都盯着我看，用不同的方式对待我。一开始，我因为这点对他们气愤不已。然后，我开始意识到自己也以不同的方式做事。换句话说，连我自己都把自己当作罪犯对待！给犯人贴上“罪犯”的标签，才是最严酷的惩罚。即使你出狱了，你身上的标签还是让你觉得自己是不自由的。

尽管如此，这些人还是不想用报应主义替代威慑和改造。深思熟虑之后，一些人想出的实质上是一种穆勒以权利为基础的功利主义。我最初开始教授“伦理学导论”课程时，一个学生写了一篇很棒的学习论文，评价康德和边沁的道德哲学。她的论点是，我们应该做以功利主义为基础的康德主义者：为最多数人带来最大利益的最高效的方式，就是遵循康德的黄金法则。我们在讨论穆勒时，一些犯人也得出了类似的结论。他们中的多数人认为，没有哪一种惩罚制度是理想

的。有些人认为，社会能够找到一种恢复断裂的社会纽带的方式，社会纽带断裂既是犯罪的原因，也是其结果——这是“恢复性司法”（restorative justice）的理念，我们将在有关孔子的章节对此做进一步探讨。但有些人似乎认为，理想状况是惩罚与罪行的严重程度相称。他们都坚称，我们现行的刑罚体系远非如此，而我认为，只要是审视过我们如何“严厉打击犯罪”的人，都会赞同这点。我们当前的刑罚制度是否能得到任何哲学理论的合理辩护？我们不仅没能按罪量刑，而且改造罪犯的工作也做得糟糕至极，我们只有在花费巨额资金、关押不计其数的人、施加大量痛苦的情况下，才遏制了犯罪的增长。

在我们的讨论即将结束时，我直截了当地向他们问道：“监狱真的像边沁所说，是一种损害吗？惩罚的本质真的是恶吗？即使它能导致更好的结果。”他们对待这个问题比我预想的还要严肃，不过，最终他们都给出了肯定的回答。我想到我的朋友西蒙（Simon），他因谋杀一个皮条客而被判终身监禁不得假释。事实上，西蒙并没有杀那个皮条客，甚至没有计划杀他。一个男人试图从皮条客那儿救出一个女孩，他只不过是这个男人的同伙，用法律术语说，是他“教唆”了这个男人。他的朋友和皮条客打了起来，皮条客被杀害。和许多其他州一样，艾奥瓦州（State of Iowa）也有与康德理论相悖的重罪谋杀原则（felony murder rule），根据这项法规，过失杀人涉及的任何人都终身不得假释。西蒙的黑人身份对定刑没有丝毫帮助。和美国多数地方一样，艾奥瓦州关押的黑人公民比例非常大。犯人和有犯罪前科的人有时将艾奥瓦州称作“美国白人的国际秩序”。尽管被迫判处西蒙终身监禁不得假释的法官写过信要求为西蒙减刑，但是他已经服了将近三十年的终身监禁刑罚。西蒙说话轻声细语，但很简洁，一次他问我是否愿意通过所谓的“o-mail”（专门为服刑人员开通的电子邮箱）与他交流思想。我们互通邮件，谈论天气、哲学、食物、苦难等基本话题，我逐渐了解了这个人。当我问他坐牢是不是一种痛苦的形式时，他什么也没说。他不需要说。



以赛亚·伯林在谈起杰里米·边沁和詹姆斯·穆勒时说："如果有人给他们一种科学证明能让服用者获得永久满足感的药，那么根据功利主义的理论前提，他们必然会接受这种药，将其当作能治好所有他们认为的恶的万能药。"(17)一粒永乐药丸是解决罪恶问题的最显著的方法。杰里米·边沁和詹姆斯·穆勒一直无暇想象幸福、阳光的人们手牵手的景象有多么无聊，因为他们满心想的都是在天堂小调响起前的无数急需解决的恶，其精神可歌可泣。然而在我们的时代，当制药公司试图说服我们买一瓶万能药，当政客们承诺解决我们所有的问题时，我们应该想一想，我们能够想象的最大利益，真的是过毫无痛苦的生活，过最多快乐、最少痛苦的生活吗？

约翰·穆勒的哲学体现了一种悖论，却并没有真正承认这点。自由和冲突理应存在，这样才能拓宽人的品格，对此他深信不疑。但他毫无根据地认为，这些自由和冲突必然会带来更多的快乐、造成更少的痛苦。穆勒在《功利主义》一书中写道："世界上大多数的恶，本身是可以消除的，如果人类朝着进步的方向发展，这些恶最终会被减少到很小的范围内，任何只要其观点值得我们考量片刻的人，都无法质疑这点。"(18)在没有恶带来的风险的情况下，我们有可能拥有真正的自由吗？我们的生命在不经历任何悲惨，甚至不曾偶尔陷入抑郁的情况下，能拥有强大的意义吗？我们能清晰区分有效风险和无效风险、有意义的痛苦和无意义的痛苦，并成功改造自然，让我们的痛苦永远是更大幸福的一部分吗？穆勒说："无论是谁，只要足够聪明大度，能在消除人类痛苦来源的竞赛中做出努力，不管他的贡献是多么微乎其微，他都会从竞赛本身获得一种高尚的乐趣，他不会被任何自私放纵收买而同意放弃这种高尚乐趣。"(19)难道我们不需要这竞赛本身吗？

穆勒想要表达的，与其说是边沁的快乐最大化原则，还不如说是

古希腊的“eudaimonia”理念，这个词出了名地难翻译，其含义类似于“幸福”或“繁盛”。这种“幸福”并不真正指向快乐，而是指一种有意义的生活，一种实现自己的能力、值得周围人赞美的生活。这种生活有时由积极的感受主导，大体令人满意，但并不总是如此。在这种生活中，悲伤和冲突时常发生，而非偶尔出现。一个积极向上、充满意义的人生，不可避免会卷入包含风险、失败和奋斗的事业中去。事实上，活得有意义的人往往会舍弃安逸，选择奋斗。穆勒认为，思想自由的魅力部分在于，即使占支配地位的是正确观念，它还是需要来自错误观念的挑战，这样真理才不会对我们失去意义。同样的逻辑难道不应该用在幸福上吗？没有痛苦和抗争检验我们的幸福，幸福就有可能失去其意义。只有不排斥甚至欣然接受我们无法理解的苦难，我们的生活才能有意义。看看穆勒的自传，就会明白这点。

许多人像西蒙一样煎熬着，因蒙受冤屈而无法行使人权、参与社会活动。世界上有很多像他这样的人，被各种职业拒之门外，没有机会为社会做出贡献。利用穆勒的自由和幸福算法，主张改变有其道理。西蒙不仅遭受了不公平的判决，他还在遭受不必要的痛苦。当我们知晓无意义痛苦并非不可避免，无意义痛苦就变得几乎无法令人忍受。尽管冲突和抗争可以丰富生命的意义，但当有人正在遭受本可以减轻的痛苦时，我们很难做到袖手旁观，这样做也可以说是不人道的。

我对西蒙及其处境有着矛盾的情感，就像穆勒哲学的核心悖论一样。我想帮助我的朋友，我想减轻他的牢狱之苦。虽然这样做并非没有希望，但我承认，希望很渺茫。艾奥瓦州的立法机关在可见的未来似乎不会推翻重罪谋杀原则。即使他们这样做了，我也没有把握西蒙的案子会受到重新审理。另外，艾奥瓦州历任州长都对赦免犯人极其吝啬；你必须在狱中做出英勇之举，比如救了一个狱警的命。西蒙和我开玩笑说：“要知道，我倒想救狱警的命，可这样的机会并不多！再说了，我在监狱里待了三十年还没疯，这难道不英勇吗？”

尽管如此，我和西蒙都从我们想要改变的困境中，学到了宝贵的东西。我从西蒙那里学到的其中一课，就是家庭的本质。一次，我在通信中说到我的一个有趣发现——在福音歌曲和蓝调音乐中，“家”通常指死亡，比如歌词“可爱的马车轻轻摇晃，接我回家”[12]。我问西蒙对家的看法。他，或是我，或是我们中的任何人，在这个不公的世界里，甚至在监狱中，能够找到心灵的归宿吗？他回信说：

> 如果有人把监狱称作囚犯的家，一些囚犯会感觉受到了冒犯。有时候，“家”是我渴望回去的地方。在其他时候，当我接受生活的原貌时，“家”就是此时此地。对我来说，要想拥有一丝平和，我必须接受“家”就是此时此刻！我觉得，对我来说，“家”是一种心境，一个我极度渴望抵达的地方。这个地方具体是哪里，并不重要。狱警在晚上随时能对我吼“别盖得那么严实，露出一点儿”，我就必须将一只胳膊或是一条腿，从温暖的毯子中伸出来，明白了这点，显然不会使监狱像家那样舒服自在！尽管如此，我在这世上还是能有家的感觉——外出放风沐浴在阳光中时，站在蓝天白云下时，和监狱中的朋友在一起时，还有给你写信的时候。

就这封信的内容，我想了很多。西蒙的话中蕴含着一个可怕而美好的悖论：我们在这世上有家的感觉，我们在这世上又没有家的感觉。我们迫切希望摆脱人类处境不可避免的不公，然而与此同时，正如罗伯特·弗罗斯特（Robert Frost）所说：“你要爱，就扔不开人世。”[13]



谈到爱，我还没提到约翰·穆勒传记中最重要的部分，甚至比他的精神崩溃和后来对浪漫主义诗歌的探索还重要。1830年，穆勒快走出抑郁时，与哈丽雅特·泰勒（Harriet Taylor）相遇并坠入情网，当

时，泰勒已经结婚而且有了孩子。在随后的时间里，他们大部分时间都形影不离。泰勒甚至与丈夫分居，另觅了住处，以便与穆勒相处不受打扰。这令与他们同时代的维多利亚人大为震惊。1851年，哈丽雅特·泰勒在丈夫癌症去世两年后，成了哈丽雅特·泰勒·穆勒。我按照常规将《论自由》等作品称为穆勒的独立作品，但穆勒自己声称，这些作品是他与他的朋友、情人、最后的妻子合作的智慧结晶："我所有出版的作品，她的功劳不比我少，而且随着时间的推移，她对这些作品的贡献不断增长。"(20)

文学史中不乏歌颂爱情的歌曲和故事，但像穆勒对泰勒致敬中的那般炙热和睦、令人敬佩的爱情少之又少。

> 无论是在最高的思维领域，还是在细碎的日常生活的实际问题上，她的头脑都异常清晰，她总能穿透事物的核心与本质，抓住基本思想或原则。她感觉敏锐、思维精确，而且富有感受力和想象力，她本可以成为一位艺术大师；她热情而亲切，能言善辩，她本来完全可以成为一位伟大的演说家；她洞悉人性，在实际生活中明辨而睿智，在女性能够成为领袖的年代，她会是一位杰出的人类领导者。她的聪明才智滋养着她的道德品行，她是我此生所遇见的最高尚、最稳妥的人。她的无私不是源于后天习得的责任感，而是出于一颗能够完全感同身受的心，她总是将自己放在他人的位置，以自己强烈的感受来想象他们的感受，从而过于为他人考虑。正义感还不是她最强烈的感情，她还慷慨无比、充满爱心，总是愿意对任何或所有能够报以些微感情的人，倾注爱心。(21)

对于真爱，我的粗略理论是，真爱包含两个看似不可能的任务：我们的爱人必须给予我们那些我们的父母曾给予我们的所有美好；我们的爱人还必须给予我们那些我们的父母未能给予我们的所有美好。真爱会让我们感觉既像在家中一般放松自在，又像是在冒险一样惊险刺激。我们都依稀知道真爱是什么感觉。我想到第一次去牵我喜欢的

人的手，去亲吻她的嘴唇，虽然这是一场难耐欲望的可怕冒险，但也承载着我对温情和被接受的根深蒂固的渴望。是否有可能将真爱这一复杂的拼图永远地拼在一起？泰勒对穆勒似乎做到了这点！泰勒具有约翰·穆勒在他父亲身上非常欣赏的乐善好施以及聪明才智，她还体现出了他在成长过程中未能得到的诗意与同情。“抽象和纯粹科学的元素源自我；真正人性的元素源于她。”[(22)]可以毫不夸张地说，穆勒和泰勒之间的爱情是他们哲学的体现，是杰里米·边沁功利主义和威廉·华兹华斯诗歌的高贵融合。

第二堂　拥抱痛苦：尼采与永恒轮回

我爱你，谜一般的人生……
张开双臂拥抱我吧。
如果你没有更多幸福可以给予，
那就给予我你的痛苦吧。

——露·莎乐美

在尼采13岁时，父亲早已因身患疑难的脑疾病去世。早熟的他，写了一篇探讨恶的文章，这是他的第一部哲学作品。多年后，尼采在《论道德的谱系》一书中戏谑地回忆道："至于我当时提出的那个问题的'解决办法'，我将这一荣耀赋予上帝，因为只有这样才公平，我认为他是恶之父。"(1)尼采在彻底堕入精神错乱之前，做的最后一件事是：当他看到有人在都灵广场（Turin　piazza）鞭打一匹马时，他拥抱了那个可怜的动物，并为之哭泣。三十年中，他从未停止追溯恶的根源，并张开双臂拥抱痛苦。

伯特兰·罗素说，尼采的所有哲学思想都可以包含在《李尔王》的几行台词中："我干得出这些事情——至于怎么干，我还没想好，不过一旦干出来，它们将会让全世界都吓得发抖。"(2)罗素这样说时，想的是尼采作品中的一些段落，譬如："如果一个人从自身找不到力量或意志以承受巨大的痛苦，他又能成就什么伟大的事情呢？能够忍受痛苦是最基本的事情……而当一个人在承受巨大痛苦，并听到这种痛苦导致的哀号时，依然不会因为内心的痛楚和不确定而意志消沉，这才是伟大的，这才属于伟大的事情。"(3)或者："'恶总是能对自身产生巨大的有利影响。自然是恶的。因此，让我们自然一些吧。'那些掌握恶最大有利影响的人，暗中就是这样想的，而他们常常被认为是伟

人。”[4]穆勒认为，即使是最糟糕的人类行为，在自然灾难面前，也相形见绌。而尼采认为，最伟大的人类行为，要达到与自然灾害同样的力量。他呼吁我们直面痛苦，从反面思考恶的问题。现代性将我们抬升至上帝的位置，套用尼采的术语，即超人的位置，我们必须满怀热情地甘愿拥抱痛苦，甚至成为新的痛苦之父。我们应该停止逃避无意义的痛苦，我们应该转身拥抱它！我们应该与之共舞！



1844年，尼采出生在莱比锡（Leipzig）附近的洛肯（Röcken）小镇，他的母亲强势专横，他的父亲是一个和蔼可亲的路德宗牧师。尼采的童年还算幸福，但因父亲在1849年不幸去世，他的内心受到了创伤。除了仅有的几次调皮捣蛋，尼采是一个好学生，他希望自己也能成为一个牧师，因此选择去波恩大学（University of Bonn）求学。在求学的过程中，尼采意识到上帝已于近期遭到谋杀，凶手正是温文尔雅的历史学家和科学家，而他们并没有意识到自己罪行的严重程度。后来，尼采转到了莱比锡大学进行语言学研究，这让他的母亲懊恼不已。尼采在那里表现出色，成了他那一代最有前途的古典主义者。在普鲁士军队短暂服役后，尼采成了巴塞尔大学（University of Basel）的教授，当时他年仅24岁。在叔本华哲学思想以及理查德·瓦格纳（Richard Wagner）的友谊的影响下，尼采很快放弃了沉闷的学术生活，成为一名四处奔波的哲学家。在濒临疯狂时，尼采稍带夸张地宣称：“我不是人，我是炸药。”[5]

促使尼采放弃基督教信仰的是科学和对宗教的新的历史研究，他觉得信仰突然间显得很愚蠢。

> 一个通过凡人女性生育子女的神；一个让我们别再工作，别再评判他人，却要留心世界末日即将来临的迹象的圣人；一个允许用一个无辜的男人当作替代祭品的法官；一个让他的门徒喝他

的血的人；祈求神迹显现；因反对神而犯下的罪行，却由神来赎罪；害怕死后要去的地方；在已经不知道十字架的意义及其耻辱的时代，将十字架当作一种象征——我们耳濡目染的这一切是多么可怕，仿佛是从远古的坟墓中爬出来的！你能相信这样的东西竟然还有人信仰吗？[(6)]

尼采从来不反驳上帝的存在，因为他不相信我们的信仰是通过证明和反驳产生的。信仰随着我们复杂的心理起伏，理性在其中基本没有实际作用。尼采认为，他的复杂心理正处在信仰危机的早期阶段，而这种信仰危机会撕裂文明，即这个与宗教或明显或隐蔽地缠绕着的体系。正如他用他特有的语调所说："你难道没听说过有个疯子，在明亮的早晨，点着一盏灯，跑到市场上，不停地喊着：'我要找上帝！我要找上帝！……上帝在哪儿呢？……让我告诉你。我们杀了他——你和我。我们都是杀害上帝的凶手。但是，我们是怎样做到的？我们怎么能喝光大海？谁给了我们海绵，让我们擦除了整个地平线？'"[(7)]

根据尼采的观点，所有生命都被"权力意志"（the will to power）驱使——成长的欲望、坚持的欲望、战胜的欲望，而不像功利主义认为的那样，仅仅为了寻求快乐，避免痛苦。虽然尼采对进化的科学理论一般是赞赏的，但他认为，连进化论者也没能明白，生存和繁殖只是我们力量增加的附带结果。为了生存而挣扎并非生命的全貌，它只是一个致力于成长、扩张和优越的野性世界里，偶然出现的喧噪。

问题是，现在，我们的权力意志已经打破了宗教信仰的束缚。千百年来，宗教信仰一直引导着权力意志，向一个可靠的方向发展着。两千年以来，基督教将权力意志引向了一个伟大的文明之中，为我们的苦难赋予了广阔的意义。而现在，我们却有可能跌入一个丧失意义的世界，尼采称之为"虚无主义"（nihilism）。许多信仰上帝的人欣赏尼采的原因之一，就是他清晰地指出了宗教是文化非常重要的一部分。尽管他们认为尼采的无神论结论过于简化、无比荒谬，但他们觉

得他至少领会到了宗教的重要性。许多无神论者放弃对上帝的信仰，像是放弃相信牙仙女，然后他们像无意识的寄生虫一样，寄生在诞生于那个上帝、现在正逐渐死去的文化尸体上；而尼采深知，我们的自由民主体制和习惯，皆由宗教信仰的背景滋养。例如，“正义”（justice）的概念是基于有超越政治的对与错秩序的理念：我们的民主体制受到上帝的护佑；而“权利”（rights）的概念，则基于我们每个人内在的一种超验秩序：我们拥有造物主赋予我们的、不可剥夺的权利；甚至连我们的“真理”（truth）概念都时常假定，存在一种不变的自然系统，可以被盘旋在此系统之外的精神洞晓。尼采对思维的复杂架构十分清楚，因此，他不相信我们可以在摆脱作为文化坚固基础的神话、想象和实践的同时，还能期望我们的文化继续保持下去。

真正引起尼采气愤的是占据绝大多数的一类人，这类人欠缺给予权力意志以意义的更高层面的价值观，例如，一个“神”。尼采将这一类人称作“最后的人”（der letzte Mensch）。究其本质，最后的人是懦弱的功利主义者。“‘我们发明了幸福。’最后的人说道，并眨了眨眼睛。”(8)最后的人欠缺任何鼓舞人心的信念，因而他们只追求物质享受。他们工作，只是为了满足基本需求或者摆脱无聊，没有更高的动因。他们下班回家后，立即寻求安逸的娱乐。痛苦和艰难——获得任何重要成就的前提，在他们眼中邪恶而恐怖，他们避之唯恐不及。最后的人，比起追求抱负，更情愿享受舒适；比起成就伟大，更愿意普普通通；比起长期奋斗，更喜欢即时满足；比起风险，更喜欢保险。他们不关心历史，因为从其中他们什么也学不到；抑或嘲讽历史，因为他们想将其拉低到他们的水平。他们崇尚“进步”，因为进步意味着让生活更轻松，使他们的寿命延长。他们的生活是如此隔绝，以至于他们在完全安全的环境下，通过暴力场面和娱乐的形式行使自己的权力意志。由于他们的内心几乎毫无斗志，而且受自我满足驱使，所以他们很容易受到许诺他们安全与繁荣的、富有感召力的领导者的召集和操控。

当基督教成为真正的信仰时，它给予普通人——用尼采轻蔑的术语“畜群”（herd）——以信念、象征和仪式，使其成为比挠其痒处更重要的东西。虽然最后的人保留了基督教的观点，认为痛苦和死亡不是人类真正的命运，但他们抛弃了促成伟大的种种信念和纪律。他们代表着畜群的胜利。最后的人相信天堂，却不真正地相信上帝，他们试图将生命改造成无生命的东西。尼采鼓励我们不要一味地抚慰自我，要完全地拥抱生活，这就意味着拥抱难以从生活中分离出去的痛苦。“如果可能——没有比‘如果可能’更荒谬的事情，你想废除痛苦。那我们呢？似乎我们真的宁愿它比以往任何时候都更强、更糟……这痛苦的磨炼，这巨大的痛苦——你难道不知道，就是这种磨炼才造就了人类目前为止的所有提升？”(9)尼采反对最后的人的平庸：“人类将不再诞生星辰的时代到来了。”(10)



经历丧父之痛，年仅十几岁的尼采初涉哲学，对关于恶的神学问题苦思冥想。在意识到上帝已死后，成年的尼采颠覆了这个问题：“人类是在什么样的条件下，创造了善与恶的价值判断？而他们自己又具有什么价值？”(11)恶的传统问题包括为痛苦寻找道德依据：世界上有如此多的恶，我们怎么会信仰上帝？而尼采却为道德寻找痛苦的依据：恶是如何迫使我们相信善良的？

尼采在他最系统的哲学著作《论道德的谱系》中指出，根据他在莱比锡的语言训练，我们最初用“好”与“坏”的价值判断来看待世界。“好”指的是任何增强我们的东西（比如健康、权力、美丽、胜利），“坏”指的是任何减弱我们的东西（比如疾病、软弱、残疾、失败）。“好”是对权力意志成功的表达，而“坏”是我们根本动力的受挫。用这种方式思考价值的话，痛苦并不是坏事，尤其在我们承受痛苦的时候！痛苦和死亡是健康生活的构成部分：没有痛苦，就没有收获。斗士和智者奋力在社会中向上爬，并且乐在其中。强者欣然迎接

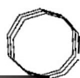
苦难，因为他们知道，只有经历斗争，他们的力量才可能增强。他们积极寻求具有挑战性的朋友，欢迎同样强大的敌人，因为他们有力量以善报善，以恶报恶。

认为痛苦是坏事的，是弱者，因为对他们来说，痛苦意味着羞辱和支配，意味着他们权力意志的受挫。他们痛苦的很大一部分在于受到强者蔑视，因而逐渐认为自己卑微、普通、下贱。他们只关心实用性，将自己的愉悦最大化，并通过恭顺和服从将自己的苦痛最小化。尽管他们对自己的主人笑脸相迎，但他们心中却充满尼采所谓的“无名怨愤”（ressentiment）——一个法语单词，指一种特殊的愤恨，即我们为了保护自我形象，为自身遭受的痛苦责怪别人。借用《论道德的谱系》中的一个比喻：羔羊显然不喜欢被捕食者攻击，但当羔羊开始指控捕食者之恶时，就是一种无名怨愤。

然后，发生了让尼采既心生恐惧又肃然起敬的事情：无名怨愤变得富有创造力。奴隶阶层的一些僧侣，首先是在古犹太教，然后是在古罗马帝国的基督教，对道德进行了全面的重新解释：主人阶层认为的“善”突然变成了“恶”，而主人阶层认为的“恶”突然变成了“善”。权力和支配的自然流露被认为是恶的，温顺和谦卑被认为是受到祝福的象征。荣誉不再属于胜利者，而属于那些逆来顺受的人。受压迫者和社会中的贵族相比，受到同等甚至更高的重视。每个人都是平等的，而矛盾的是，穷人是伟大的。“奴隶的道德反叛”源于无名怨愤，是一种“想象的复仇”，在这种复仇中，奴隶受挫的权力意志获得了一种自我表达的新价值体系。在这种新的分配下，温顺的人得到承诺，他们将继承大地。对主人之成功的怨恨，变成了对世俗成功本身的报复。与之一脉相承的歌颂博爱的善恶心理，想象出了一种最终的正义状态——善人，即弱者，上天堂；恶人，即强者，下地狱。换言之，所谓温顺和爱，其实是复仇和支配的巨大胜利，因为奴隶的道德反叛不仅打败了某人或某物，还打败了世俗的失败这一概念本身。这种反叛在一个想象的天堂中，对那些曾经在地球上幸灾乐祸的人投以心满意足

的注视。

然而，奴隶为他们新获得的道德付出了巨大的代价。因为，他们认识到了支配虽然是恶的，却仍满怀权力意志，所以他们不得不认为，存在本质上是罪恶的。于是权力意志反对自己，仅仅因为存在而惩罚自己。其代价是尼采所谓的“坏的良知”（bad conscience）：“敌对、残忍、迫害、攻击、改变、毁灭的快乐，都会对拥有这些本能的人不利。这就是‘坏的良知’的根源。”(12)当我们不能折磨别人时，我们折磨自己。犹太教和基督教的好处在于，它们给予我们象征、神话和仪式，让我们可以将坏的良知变成强大的生活方式；而坏处是，这些生活方式都是自我惩罚性的，最极端的表现方式包括禁食、自我鞭打、禁欲、不断忏悔、不断内疚等苦行——都是一种意在改善生活的对生活的阐释！尼采说道：“尽管最精明的法官甚至巫师们自己，都认为他们犯下了行巫术的罪行，但这种罪行并不存在。所有的罪恶皆如此。”(13)他还说过其他类似的话：“一心认为这个世界丑陋而邪恶的基督徒，使这个世界变得丑陋而邪恶。”(14)



尼采呼吁摒弃旧有的道德，拥抱残忍，而这听起来就很……残忍。这个观点因纳粹主义的存在而更糟糕了。一个世纪以来，作为最残忍的政治运动，纳粹主义及众多这一称号的有力竞争者，都吸纳了尼采的一些哲学思想。当我向我在监狱里的学生介绍《论道德的谱系》时，一个新来的学生举起他满是文身的手臂问道：“尼采是纳粹分子吗？”通常，当学生问这个问题时，我会认为他们是想通过论证尼采是一个道德恶魔这个漏洞，来逃脱对他的深入了解。而这个学生身上的某些文身，让我不禁想，也许我的回答，不失为引起他对尼采兴趣的一种方式！当读到尼采说自己的书是炸药时，这着实令人兴奋。而发现自己正将武器交给利奥波德（Leopold）和洛布（Loeb）时，则令人不安。

我和大多数老师一样，擅长规避棘手问题，于是我回答那个文身学生："在我们处理尼采和纳粹主义的问题之前，要记住，尼采不是在说'与其仁慈，不如残忍'，至少没有完全这样说。他的观点是，所有人类的行为都是由权力意志驱动的。他所谓的'残忍'是我们做任何事都难以避免的强权行为。这个选择不在残忍和善良之间，而在一种自觉自主的'残忍'和一种虚假的'残忍'之间，这种虚假的'残忍'所施加的力量，比公开的残忍更加隐秘，更加具有自我毁灭性、罪恶性，通常也更加残忍。"

当我避开了有关纳粹的问题时，我突然意识到，能够说明尼采关于道德能比公开的"残忍"更加残忍的观点，其最好的例证就在我们身边，也就是刑罚制度本身。尼采认为，仔细审视我们的道德观点，就会发现，它们都将意志转化成了权力。甚至连康德高尚的绝对命令（categorical imperative）——我们在对待他人时，应该永远将他人自身作为目的，而不仅仅是达到目的的手段——也被用来证明我们对他人施加严重惩罚的合理性，甚至必要性。正如尼采所说："绝对命令有残忍的气息。"[15]边沁亦如此，他认为所有的惩罚本身都是恶，他精心设计了一种监狱，其中的犯人会一直受到监控。我和我的犯人学生们讨论了刑罚制度能追溯到基督教的道德观以及坏的良知。在基督教提出赎罪的理念之前，违法者在监狱中待的时间并不长：他们大多被流放、殴打或处决。而基督教提出的激进的新观点是，监狱是可以治愈罪恶的地方，一个独自忏悔的小房间——一个感化院（penitentiary）。后来，在18世纪末19世纪初，正如米歇尔·福柯在《规训与惩罚》一书中指出的那样，监狱的概念与功利主义相结合，成为工业主义的一种奇怪的道德化延伸：大量囚犯被"矫正"，在最高效的管教所中受到监视。也就是说，监狱成了一种为了犯人好而向其施加身心伤害的独特方式。监狱就是在以高效善良的名义，施行长期的残忍！

尼采认为，惩罚从根本上说是一种支配行为，一种对冒犯我们的

人宣扬权力的做法。在主人的道德下，在必要时，惩罚通常短暂而激烈。这种惩罚不是“因为你冒犯了我，所以现在我要伤害你”，而是“虽然你冒犯了我，但因为你不配我的关注，所以离开我的视线”。冒犯者会立刻被杀死、被羞辱，或被忽视。而在奴隶的道德下，惩罚变得更为复杂。它成了一种持久的事件，被附加了多重意义，而且被广泛应用。惩罚成了一种道德帷幕背后对权力的秘密庆祝。尼采说：“没有残忍，就没有节庆。因此，人类历史上最长久、最古老的部分告诉我们，在惩罚之中有如此多的欢庆！”(16)我不禁想起曾经在公共场合的喧闹的斩首和绞刑，以及基督教历史上所有对地狱的生动描述。而我的学生们指出了关于惩罚之欢庆的当代例证：法庭和监狱的剧情为我们提供了如此多的娱乐，还有长久以来严厉打击犯罪的政治舞台，以及未被定罪的人从身体和心理上将自己与“坏人”分离开的自鸣得意的满足，甚至我们关于监狱强奸的玩笑等。

尼采认为，刑罚制度真正的正当性，在于我们对支配的社会主张，不在于对被监禁者的任何积极影响。考虑到这一点，我们讨论了《论道德的谱系》中的这一段：

> 正是在罪犯和囚犯中间，良心的谴责极其罕见；囚犯和监狱不是能滋生啃咬良心的虫子的温床……一般来说，惩罚令人变得冷酷；惩罚集中在一些人身上；惩罚令人感到更加格格不入；惩罚增强抗拒力。如果惩罚碰巧破坏了生命的能量，导致受到惩罚的人痛苦颓废、自我菲薄，这样的结果肯定比惩罚通常冷淡阴郁的效果更令人不快。(17)

我问道：“监狱真的使你们冷酷无情吗？”这个问题对他们来说太容易了。他们唯一的问题是，如何去面对意志的不断挫败和内心的冷酷。甚至连坚定的基督徒，都承认尼采所描述的心理现实。一个囚犯说：“我们经常看到他所说的一切：心肠变硬、格格不入、抗拒不服、阴郁颓废。虽然我的良心会刺痛，但不是在这里。这个地方感觉就像是一台巨大的机器，一心想打垮你。”他想了想，仿佛在偷着

乐，又接着说："竟然有人会认为，监狱能治愈你的罪恶，这似乎很好笑。我们面临的挑战是，尽管身处监狱，但要想办法保有一些他所谓的'生命的能量'，用它来行善。"

尽管尼采喜欢用诸如"残忍"之类带有感情色彩的词语逗弄我们，使我们重新思考我们价值观的内核，但每当他鼓励我们承受痛苦时，他的具体提议很优雅，并不粗俗。事实上，对他人粗暴的伤害使他们变得更加难以操控。[18]经历我们的刑罚体系的人，在三年后有将近七成的累犯率，这对于赎罪和治愈的理想来说，可不算特别好的记录！尼采认为，我们不应该害怕去做为了提升生活而伤害他人的事情，也不应该害怕受到伤害。但是，欺负和惩罚他人，几乎没有什么好处，而且，通常是内心软弱的人，才觉得有需要去欺负和惩罚他人。尼采建议的美德，与我们平常理解的残忍毫无关系。在《朝霞》（*Daybreak*）一书中，他所设想的强大的灵魂是诚实的（"对待我们自己以及我们的所有朋友"）、勇敢的（"对待敌人"）、宽宏大量的（"对待被打败的人"）和礼貌的（"永远"）。[19]尼采先知般的第二自我，查拉图斯特拉（Zarathustra）说："让人类摆脱复仇，这对我来说是通往最高希望的桥梁，长久暴风雨后的一道彩虹。"[20]

当这些囚犯读到尼采的提议——"让我们摆脱罪恶的概念，然后让我们赶紧摆脱惩罚的概念"[21]时，他们笑得很开心。接着，奥马尔（Omar）发言说，我们需要摆脱的不仅是罪恶和惩罚。奥马尔初次结识尼采，是在加利福尼亚州的一座监狱中，在那里，老犯人将《查拉图斯特拉如是说》（*Thus Spoke Zarathustra*）当作智慧读物，传给新来的犯人。他喜欢认为，生活是一个艺术项目，一个不断重新想象和重塑自我的过程。他滔滔不绝地谈到，尼采启发了他的艺术创作，使他在生活过程中不惧怕深入黑暗，获得了全新的丰富自我。根据这些想法，奥马尔提出，我们需要完全摆脱罪犯的概念。事实上，尼采喜欢抹杀我们行为背后的主题。上帝死了，灵魂也死了。我们说"闪电袭击"（lightning strikes），就像是有一种叫作闪电的东西打算袭

击，而袭击和闪电是一体的同一事物一样。闪电就那样发生了。[22]同样，权力的表达也就这样发生了。我们并非多喜欢这些权力的表达，有时自然而然地，我们抗拒这些表达，并与之斗争，甚至会惩罚这些表达。然而尼采认为，相信一个潜在的犯罪者，在罪行发生十年后依然是有罪的，是一种语法错觉。我想到像奥马尔或我的朋友西蒙这样的人。无论他们在二十多岁时犯下了什么罪，但他们现在五十多岁了，难道情况不是完全不同了吗？三十年前袭击的闪电，与这个季节的天气还有关联吗？根据尼采的观点，认为监狱改变罪犯的灵魂，是一种形而上学的荒谬。在罪行背后，没有犯罪的人。无论我们身处哪里，我们自身总是在改变。



“哦，这几个月多么棒，这个夏天多么美妙！”1861年，尼采在给他的朋友弗朗茨·奥弗贝克（Franz Overbeck）的一封信中这样写道。这封信是用拉丁语写的，这样，奥弗贝克的妻子就看不懂了。[23]然而一方面，在这个夏天，尼采的胃剧烈地痉挛，他总是感到恶心，头痛不止。“疼痛正在征服我的生活和意志，”他解释道，“我的身体经受的折磨，如天空的变化一样多。每一朵云都隐藏着某种形式的闪电，它能以惊人的力量击中我，完全摧毁了我不幸的自我。我已经召唤了死亡，让其医治我的苦痛，希望昨天是我生命中的最后一天——可我的希望落空了。”在另一方面，这个夏天，尼采在瑞士锡尔斯玛利亚（Sils Maria）山经历了他生命中最重要的灵感：“一种启示，也就是说，突然之间，某种东西具备了可描述的确定性和明确性，变得可见、可听，某种东西令一个人连最深之处都在颤抖，将他掀翻在地……他听得见，他不去寻找；他接受，他不去问谁给予；像闪电一般，一个念头毫不迟疑地闪现出来，带着必然性——我从来没有任何选择。”[24]

尼采和他的导师叔本华一样，明白疼痛、痛苦和死亡不仅是身体

系统偶尔出现的问题；它们是存在的核心特征。对此，我们该作何感想呢？最后的人耸耸肩，躲在他们能找到的最舒服的角落中，尽量不去思考人类的命运，用工作、娱乐、酒精和其他止痛剂麻痹自己。宗教的信徒拒绝接受这个泪谷是我们终将到达的地方。他们认为，这个世界一定是一种超自然的来生的试验场，而等他们到达来生，痛苦和死亡将不再统治一切。许多现代主义者，比如功利主义者或马克思主义者，也将这个世界视作泪谷，然而，他们不相信尘世之外有终结痛苦的方法。他们想通过政治制度、科学或技术的有力干预，在尘世之中创建天堂，或者至少创建一个苦难不断减少的世界。有没有另一种理解活着即痛苦的方式？对于那些糟糕的偏头痛，有没有一种更能改善生活的方式呢？

1861年夏天，尼采在阿尔卑斯山上发现了永恒轮回（eternal return）。尼采在《快乐的科学》题为“行为的着重点”（The Greatest Weight）一章中，初次提起永恒轮回这一说法。

> 如果某一白天或夜晚，一个恶魔在你最孤独时，偷偷靠近你，对你说：“你现在以及此前的生活，你还要再一次地、无数次地经历；虽然，你不会再有任何新的经历，但是你生命中的每一次痛苦、每一次欢乐、每一种想法、每一次叹息，以及所有极其琐碎和重要的事情，你都必须反复全部按照同样的顺序经历——甚至连这只蜘蛛以及树间的这缕月光，都如此……”你难道不会瘫倒在地，咬牙切齿地诅咒这样说的恶魔吗？抑或，如果你经历过一个极其美好的时刻，你可能会回答他说：“你是一个神，我从未听说过比这更神妙的事情了。”(25)

尼采在他的笔记本中，将永恒轮回视为一种实实在在的科学事实。总的来说，我们是物质和能量结合的产物，开始于遥远模糊的事件A，然后导致了事件B，以此类推，直到你现在正阅读这本书。尼采分析说，既然物质与能量所结合的产物是有限的，而时间的量是无限的，那么最终，宇宙将再次碰到事件A，从而导致事件B，以此类推，

直到你现在阅读这本书，而最终……你应该懂了其中意思。然而，结合的产物真的是有限的吗？我们怎么知道时间在我们再次碰到事件A之前，不会终结？尼采从未出版过他对永恒轮回的“科学”论证。也许，将永恒轮回理解为《快乐的科学》中所呈现的精神挑战，才最有道理。

你愿意过这样的人生吗？你愿意再重新经历一遍——每一段在汽车站等待的时间、每一段糟糕的关系、每一次宿醉、每一次偏头痛吗？这个挑战，不是那么容易理解。你可以先想一个随机的生活片段，一件“极其琐碎”的事，既没有可怕到撼动大地，也没有精彩到改变世界——比如，七年级时平淡无奇的一个星期。对我来说，这样的一周包括痛苦地早起（我从来都不是喜欢早起的人）、坐爸爸的车去学校、逼自己吃下早饭、一节接一节枯燥的课程、寡淡无味或难吃得出奇的学校午餐（除了周四超级好吃的辣椒配热乎乎的肉桂卷）、偷偷瞟穿着盖尔斯（Guess）牛仔裤的美丽的玛吉（Maggie）、在洗手间中被高年级的学生威吓或边撒尿边担心他们的威吓、在柱式散热器旁和我的朋友们讲愚蠢的笑话、时不时勃起带来的惊慌与尴尬、在自习室像机器一般努力攻克简单的数学题、同龄人的嘲笑、传小字条的压力、邮件中新《X战警》漫画的香气、妈妈的土豆泥和肉汁、看完即忘的情景喜剧和游戏节目、差强人意地录下电台播放的我最喜欢的歌曲、失眠。这些我真的想再经历一遍吗？莱布尼茨，这位称我们生活的世界是最好的世界的哲学家说，只要我们不必再经历同样的人生，我们中的大多数人都愿意再活一次。[26]也许吧。不过，尽管玛吉身体流畅的曲线、妈妈松软的土豆泥等，都很美好，我还是不确定自己想再经历一次任何版本的七年级。

我们又回到了恶这一基本问题。我们反抗世界的现状，我们不喜欢七年级的现实，更不用说偏头痛或强奸的现实了。然而，尼采永恒轮回的激进想法，他“行为的着重点”，是我们必须与眼前的这个世界和解。没有“更好的”世界等着我们。当我们停止想象（让我们的存在

是可能的）这个世界以外的世界时，我们会敞开自己，感受到一种狂喜，尼采将这种狂喜与希腊酒神狄俄尼索斯（Dionysus）联系在一起。根据传说，狄俄尼索斯经历生死后，会再次重生，他一次又一次的经历，是对存在的一种伟大赞美。就像葡萄一样，必须年复一年地生长，然后被碾碎，酿成供世人享用的葡萄酒。耶稣也被当作一个会死的神，他的血也被当作酒喝。但耶稣复活，意味着进入另一种生活；而酒神的重生，是进入同样的生活。与他相关的可悲节日，赞美的是这个世界的痛苦和荣耀。

对尼采来说，我们现在正进入人类存在的一个新阶段，在这一阶段中，我们放弃了旧有的处理痛苦的方式：将恶的源头当作可以与之进行交易的神明这种原始观点；认为此生的痛苦理所应当的基督教观点；认为我们应该通过技术和政治消除痛苦的功利主义观点。现在，我们必须在没有任何合理解释的情况下拥抱痛苦。永恒轮回是一种反神学的“神义论”，即我们用诞生我们的星球的所有力量，激发我们的活力，让我们充满活着的劲头。通过接受永恒轮回的挑战，我们超脱人性，跃升至曾经神明所在的空间：成为超人。

但是，可怜的尼采和他的偏头痛怎么办——这些疼痛是如此难以拥抱，以至于让他渴望死亡。从《快乐的科学》中，能够找到理解尼采试图肯定他的偏头痛的一个线索。他在这本书中提出了一个十分有趣的观点，他声称，现代性处理痛苦时，面对的核心问题是我们已经不习惯痛苦。因为，从前疼痛和苦难被认为是理所当然的，所以我们找到了处理痛苦的有力方法，甚至从痛苦中获益；而现在，因为我们能够让自己对痛苦免疫或麻痹，所以当悲剧真的降临时，即使没有直接影响到我们，我们也极其敏感。光是想到疼痛，就会让我们对人生产生悲观情绪。宇宙的严酷现实，似乎突然间证明了上帝并非仁慈。尼采写道：“对付悲观的哲学家和在我看来似乎是真正的‘当代痛苦’的过度敏感，有一个秘方，不过这个秘方可能听起来太过残忍，其本身可能会被视作导致人们认为‘存在是某种恶’的证据之一。对待这种‘痛

苦’的秘方就是：痛苦。”[27]尼采开始将他偏头痛的痛苦看作抵抗现代性灵魂毁灭的一种防御机制。

当然，尼采也有疼痛难忍、想要自杀的时候，那时他默默想着：“最有灵性的人，假设他们也是最勇敢的人，也经历了迄今为止最痛苦的悲剧：然而，正是这一原因，他们才尊重生命，因为生命使用了它最可怕的武器对付他们。”[28]如果我们要肯定生活的任意部分，我们必须肯定它的全部，包括不断塑造和改变我们的疼痛和苦难，因为，“如果我们的灵魂曾有一次因幸福而颤抖，像一根竖琴琴弦一样，那么这一次幸福时刻的诞生，需要所有的永恒”。[29]最终，尼采的偏头痛让他洞悉生命的真正意义：内在的抗争。这些疼痛清除了虚伪的喜悦。他在他的哲学自传的开头说：“以我的情况，不仅要与最严重的生理弱点共存，甚至还要与过度的疼痛相容。在承受接连三天偏头痛带来的折磨，伴随着艰难地吐痰后，我的头脑像辩论家一般无比清晰。”[30]尼采最著名的一句话是：“杀不死我的东西，只会使我更强大。”[31]谁知道呢，也许没有他的偏头痛，尼采可能成为畜群中的一员，一个懦弱的功利主义者，一个最后的人。

毫无疑问，无意义的痛苦带来的总体好处并不多于坏处。尼采想让我们拥抱所有的生活，包括其中大量的无意义痛苦。亚历山大·内哈马斯（Alexander Nehamas）的《尼采：生命之为文学》（*Nietzsche: Life as Literature*），是有关尼采的最好的二手资料之一。这本书的前提是尼采让我们对待生活，像艺术家对待艺术那样。内哈马斯的类比对于理解永恒轮回很有帮助。想想一部伟大的艺术作品中的紧张和悲剧时刻吧：虽然他们苦不堪言，我们却不想让他们免除这种痛苦，因为这能增强整体效果。或者，想想艺术家能够从种种随机发生的可怕事件中找到有用的东西，比如一种表达、一场自然灾难、一只在阳光下爬行的虫子、一次心碎。尼采鼓励我们艺术性地生活，利用看似毫无意义、愚蠢或悲剧性的东西，去创造具有意义、令人满意、完整的东西。我们要“危险地生活”。[32]我们的自传也许会成为悲剧而非喜

剧，其中痛苦超过快乐。但悲剧难道不能具备深刻意义吗？奥马尔将监狱看作锻造他人生艺术的巨大抗争，难道不鼓舞人心吗？

在尼采的一生中，他都在艺术中体验着无限的喜悦和可能性，尤其是在古代悲剧和现代歌剧中。在他的第一本书《悲剧的诞生》（*The Birth of Tragedy*）中，他指出希腊悲剧的奥妙之处，在于能够赞颂生命的奇妙，即使我们的行为最终对自然的本质重复不会产生任何影响，即使我们都必须接受命运随机的安排，忍受苦难，然后死去。在现代世界中，音乐是伟大的艺术，能够在挫败和死亡中注入高贵的精神。尼采直截了当地说："没有音乐，生命会是个错误。"(33)他用永恒轮回来想象创作生命的音乐之意义，将酒神的狂喜与存在的错误融合在一起，从而体验"一个充满力量与慈爱、泪水与欢笑的神明的幸福，像傍晚的太阳那样的幸福，不断给予它取之不尽的财富，像太阳那样，将其注入汪洋大海，只有在最穷的渔夫仍在用金桨划船时，才感到最富有"！(34)



尼采于1900年去世，而民族社会主义德国工人党，简称纳粹党，直到1919年才成立，1933年掌权。很明显，尼采不是纳粹党员。无可否认，他的妹妹伊丽莎白·弗尔斯特-尼采（Elisabeth Förster-Nietzsche）确实成了一名纳粹分子，并且向法西斯主义者推销了严重编辑过的尼采作品。希特勒和墨索里尼都曾满怀热情地拜读尼采的著作，尤其是那些赞扬支配，贬低自由主义、犹太教与和平主义的部分。有一张特别令人不安的照片，在照片中，蓄着一小撮整齐胡子的希特勒，充满渴望地凝视着一尊留着超人般胡须的尼采半身像。然而，从尼采的角度来看，必须一遍又一遍地应对他愚蠢的未来纳粹分子妹妹，是他个人接受永恒轮回的主要障碍。

因为他鄙视反犹太主义，嘲笑暴民心态，猛烈抨击民族主义及其

肤浅的说辞，所以尼采绝不会是民族社会主义的支持者。在我看来，真正的问题并不在于尼采是不是最初的纳粹分子。他显然不是。真正的问题是，尼采的哲学是否为我们提供了批评纳粹主义所代表的和衍生的最糟糕的方面所需的资源。用反犹太主义来为毒气室正名，愚蠢至极。然而，提出权力意志和永恒轮回的哲学家能表达出我们对毒气室本身的道德恐惧吗？尼采一次又一次地猛烈抨击平等的思想，赞扬力量崛起与支配。难道纳粹主义的恐怖部分不正是在这一点上和尼采达成了一致吗？

当代意大利哲学家吉奥乔·阿甘本（Giorgio Agamben）对永恒轮回的表述进行了细微的改变：“某一白天或夜晚，一个恶魔悄悄来到一位（奥斯维辛）幸存者身边，问道：‘你想要集中营里的每一瞬间、每个细节永远重复吗？’”阿甘本的答案是：“毫无疑问，对这个死亡实验简单地重新表述，足以对其进行驳斥，甚至排除了将其提出的可能性。”(35)问题不是我们是否具有足够的精神力量接受奥斯维辛集中营，也不仅仅是我们不能用意志让大屠杀再次发生，更不用说让它重演。把尼采的测试想象得如此邪恶，本身就是错误的。我们无法用意志操控整个宇宙。也许，我们真正的任务，是认可某些道德真理，并以此为行为原则。例如，“不可屠杀无辜者”。难道大屠杀发生后，人类意志的正确目标不是“永不重蹈覆辙”，而是“一直重来”吗？

我们几乎不可能认可这个世界。我们无法克制对奥斯维辛和广岛等事件的反感。我们应该试着认可吗？我们大声回答的“不”，呼喊着某种超越这个世界的东西，一种超越权力与相互冲突的意志的东西，一种如非神圣，至少类似古老的善与恶的东西。也许就像思想家们一直以来所说的那样，人性、自然本身或神性中会迸发出一种善与恶的源泉，它比无名怨愤更加深刻。尽管如尼采所说，我们不会再回到已经被取代的信仰，这是对的，但是，也许有必要回到最初激发那些旧有信念的深层现实。诚然，在尼采如此精彩地揭示所有权力意志的旋涡中，很难认清人类生活的道德维度。他对人性的心理诊断，似乎百

分之九十九都是对的。但是，他错的那百分之一，可能是我们最重要的东西。

另一种找到尼采对道德的盲点的方法，是思考他对怜悯的攻击，他总是将怜悯描述为他“最大的危险”（greatest dangers）的来源。[36]他在《敌基督者》（*The Anti-Christ*）中说：“怜悯与增强生命感觉能量的滋补情感相对：怜悯有一种减弱的效果。人若怜悯，就会失去力量。生活中的痛苦已经造成力量的损失，而怜悯甚至会让这种损失增加。通过怜悯，痛苦本身会蔓延。”[37]正如他对道德的攻击一样，这种分析很有道理。怜悯总是无形地增加无谓的痛苦。任何有自尊的人都不喜欢被怜悯，因此，尼采让我们停止积极地看待怜悯是可以理解的。然而，对待他人的痛苦和悲伤，难道就没有一种与怜悯相近、类似同情的道德反应吗？我喜欢将这种反应称为“忧郁理解”（blues-understanding），在这种情绪中，我们作为平等的人来面对生存的共同痛苦，而不是作为主人和奴隶。尽管怜悯很危险，但是，难道它不是激起这种忧郁理解的最初因素吗？至少在某些时刻，难道怜悯没有表现出我们与他人关联，以及他人的痛苦是糟糕的这些基本理解吗？像基督教和佛教这样的“奴隶道德”，难道不能偶尔促成无法完全归结为权力意志的慈善或慈悲行为吗？

我在读尼采对怜悯——他“伟大的诱惑”（great temptation），担心会导致他毁灭的东西——的攻击时，很难不带着怜悯的心情想到他在1889年1月3日，在都灵因怜悯而毁灭的事。[38]他在沿着卡洛阿尔贝托大道（Via Carlo Alberto）步行时，看到一个受挫的车夫鞭打着一匹不愿动的马。那一刻，尼采内心的某种东西断裂了。他跑了过去，张开双臂搂住那匹马的脖子，开始哭泣。他的房东最终将他带回了家。接着，他连续两天默不作声、一动不动，然后他结结巴巴地说出了自己最后的一句话：“妈妈，我是个白痴。”他的家人照顾了他十多年，直至这位精神错乱的哲学家最终死于肺炎。令人惊奇的是，有段一分多钟的录像，记录了1899年精神状况极其糟糕的尼采。在一个

镜头中，他的手在几乎难以察觉地移动着。在一些镜头中，他无精打采、难受地坐着，目光空洞。还有一些镜头显示他躺在床上，头枕在一只枕头上，像在看深夜电视一样，昏昏沉沉。在最后一个镜头中，他眼睛炯炯有神，像是迷惑不解，又像是脑子空空。一遍遍地看这段录像，就像是一种微型的永恒轮回。我不禁想，在他空洞的目光背后，这位聪慧的哲学家是否还在，奴隶道德家所谓的“灵魂”是否已经熄灭。这位哲学家的生活和思想都如此惊心动魄，他的勇气让他不顾不断袭来的剧痛，毅然决然地拥抱生活，那么，他会愿意永恒轮回人生最后十年的精神错乱吗？我能让他的精神错乱再次发生吗？哪怕为我自己一次？有一个流行的涂鸦上写着：“‘上帝死了’——尼采。‘尼采死了’——上帝。”当我看着那段关于他人生最后岁月的录像时，我心中所想，几乎与此完全相同：“‘痛苦被打败了’——尼采。‘尼采被打败了’——痛苦。”

我还想到了另一位哲学家，我崇拜的威廉·詹姆斯。他在《宗教体验种种》（*The Varieties of Religious Experience*）中，有“病态的灵魂”（The Sick Soul）一章，讲述了他因为“急性神经衰弱和恐惧症发作”，在尼采在都灵精神崩溃的十年前，陷入了抑郁。

> 我脑海中浮现出一个我在精神病院里见到过的癫痫病人的形象。他是一位长着黑头发、皮肤发青的年轻人，他完全变傻了，整日坐在长椅上，其实是靠墙的架子上，膝盖抬高，抵着下巴，他浑身只穿着那件粗糙的灰色背心，他用这件背心盖住膝盖，他整个身体似乎都被遮住了。他坐在那里，就像一尊雕刻的埃及猫或秘鲁木乃伊，除了黑色的眼睛，哪里都不动，完全没有人的样子。这个形象与我的恐惧交织在一起。我觉得，那就是我。(39)

詹姆斯接着说：“我记得我在想，别人是怎样生活的，我自己一直以来是怎样生活的。我对生活表面下的深层不安全感，是如此一无所知。”在清醒的年岁里，尼采最振奋人心的，是与痛苦共舞的决心；而在精神错乱的十年里，令人感到悲伤的是，他完全陷入了无意

义的痛苦。当我一遍遍看着他的录像时，我耳边不停回响着詹姆斯的话："那就是我。"

第三堂　为痛苦负责：汉娜·阿伦特与平庸之恶

科学在我们尚未配得上被称作人类前，让我们成了神。

——让·罗斯丹

根据最古老的神话，我们离行使上帝的权力，只有一颗石榴种子的距离。而其中最家喻户晓的故事，讲的是最初的男人和女人，因为吃了一口让他们“像上帝一样知善恶”的果子而被惩罚。不过，还有其他许多古老的神话，比如潘多拉（Pandora）或吉尔伽美什（Gilgamesh）的故事，将我们天生的好奇心与苦难和死亡的必要性联系起来。人类最巨大的创伤，似乎是人类的觉醒。一个微不足道的动物，突然能够思考世界及其自身，认识到自己必将死亡，渴望超越自己命运的东西。人类诞生的痛苦造就了我们存在的全部语法：语言、艺术、技术、宗教、哲学——在我们的愿景中，所有试图想象或重塑世界的方式，都超越了自然赋予我们的。

美籍德裔哲学家和政治理论家汉娜·阿伦特，在她大部分作品的开头都指出，人类刚刚经历了一场与我们蜕变成理性动物类似的创伤。对于这种新创伤，阿伦特所举的最引人注目的例子有大屠杀、原子弹、极权主义和太空旅行。不过，阿伦特认为，这场危机甚至比这些划时代的事件还要严重。这种新经历的创伤是对我们最古老的创伤的一种实现。尤利乌斯·罗伯特·奥本海默（Julius Robert Oppenheimer）在原子弹首次引爆成功时，找到的唯一能表达自己的一句话，是印度古代史诗中描述混沌时代开端的“我正变成死亡，世界的毁灭者”。就像是我们又想方设法回到了伊甸园，又偷偷咬了一口禁果，只不过这次，是从生命之树上摘下的果子。

阿伦特使用了一个具有现代特色的“神话”（myth）一词，描述我

们迷失的境况。她在《过去与未来之间》（*Between Past and Future*）一书的开头，使用了弗兰兹·卡夫卡（Franz Kafka）的一则短小的寓言故事。

> 他有两个对手：第一个从后面、从源头压迫着他；第二个挡住了他的去路。他跟这两个对手交战。确实，第一个对手支持他与第二个交战，因为第一个对手想将他往前推；同样，第二个对手也支持他与第一个交战，因为第二个对手想将他往后赶。不过，只是理论上如此。因为在那儿的不仅是那两个对手，还有他自己，有谁真正知道他的意图呢？其实，他想在某个出其不意的时刻——很可能是在一个比曾经经历的任何黑夜都要黑暗的夜晚——跳出战场，凭着他在战斗中的经验，上升到裁判的位置，旁观他的两个对手彼此交战。[1]

据阿伦特的分析，卡夫卡的寓言描绘出了我们当前所处的困境：我们与当下的传统割裂开来，却被裹挟在过去与未来两股相冲突的力量之间。过去不是我们的负担，也不是我们的福祉：过去是我们继承的一套理念和问题，迫使我们尴尬地进入未来。同样，未来也不是我们前进的方向，对未来的恐惧反而让我们重新回归过去的身份。

不过，在卡夫卡的寓言中，关于我所谓的人类当前的创伤，最重要的一点是，我们幻想超越我们的处境，跳出斗争，上升到“裁判的位置”。超越我们的处境，意味着变得像上帝，而扮演上帝与我们当前经受的创伤紧密相连。正如阿伦特所说，我们开始“以行动进入自然”。[2]事实上，对犹太人的大屠杀和原子弹的投掷，都超过了我们曾经认为的最糟糕的上帝在自然之中的行动。到了20世纪中叶，经过深思熟虑的人，已经不能再说出约翰·穆勒在19世纪晚期所说的话：“与飓风和瘟疫造成的不公、破坏和死亡相比，无政府状态和恐怖统治又算得了什么？”[3]和奥斯维辛的悲剧相比，里斯本地震又算得了什么？和广岛的悲剧相比，流感肆虐又算得了什么？奥斯维辛和广岛，这两个名字本身，代表了一种全新的苦难，一种由人类自己造

成的巨大痛苦：人类对人性的清除。

我们并不是只在这些极端情况下，才对自己的物种释放巨大的力量。我们有能力延长生命、操纵出生、改变地球的大气层。我们将自己当作小白鼠来研究，不断地希望重新设计我们的行为。我们站在地球的卫星上，拍摄我们的星球。我们研发“智能”技术，代替我们自己的工作，或者让我们成为其仆人。所有这些激进的变化，即便让我们中有些人的生活变得更加容易，也会让我们充斥着阿伦特所说的“独特的孤独”（peculiar kind of loneliness）——流水线工人的孤独、宇航员的孤独、囚犯的孤独、小白鼠的孤独，以及许许多多虽过着舒适的生活，却要终日穿梭于官僚化的工作、高度协调的社会生活、安逸的娱乐之间的孤独——年轻的功利主义者约翰·穆勒的孤独，尼采最后的人的孤独，以及他的超人的孤独。[(4)]这是一种特殊的痛苦，感觉就像是被我们的人性抛弃；这是一种普遍的孤独，很多人都曾经历。

我们的惯常思维方式将我们分成了两类人，一类是神，另一类是神施展魔法的原始生物：医生和病人、销售者和消费者、管理者和被管理者、科学家和他们的数据、炸弹的雷管和屏幕上的光点。阿伦特的首部重要作品，在第二次世界大战刚结束时写成，她在其中指出：“仿佛人类已经在将自己分成相信人类无所不能的人……和认为无能为力是其生活常态的人。”[(5)]当我们在科技之神和生物之兽间如此分裂时，我们就失去了作为人的独特空间，这个我们通过言行发掘和揭露我们到底是谁的共有空间。

然而，我们既不是神，也并非兽；我们既不是讲求实用的超级计算机，也不是尼采所谓的超人。执行最终解决方案的始终是人。那些引爆原子弹的人，过后还要去洗手间。虽然阿伦特没有为我们的问题提供一个全面的解决方案，但她提醒了我们，作为人，意义何在。这是我们当前经受的创伤导致我们不愿去想的问题。在很大程度上，她的哲学作品证明了，我们的语言依然具备引导我们做人的能力。为了向我们展示，迷失于卡夫卡所谓的过去与未来之间的鸿沟的我们，该

如何思考、如何行动，她让我们回溯“劳动”（labor）与“工作”（work）、“行为”（behavior）与“行动”（action）、“暴力”（violence）与“权力”（power）、“私人”（private）与“公众”（public）等词语的清晰含义。阿伦特向自己发问，身处在我们巨大的创伤之中，“什么还在？”（What remains?）她的答案是：“语言还在。”（The language remains.）[(6)]她的哲学使命就是编纂一部关于做人的词典。



汉娜·阿伦特出生于德国的一个不信教的犹太家庭，她在伊曼努尔·康德（Immanuel Kant）的故乡柯尼斯堡（Könisberg）长大。她在很小的时候，就具有强烈的求知欲：“我要么学哲学，要么将自己淹死。”[(7)]为了不淹死在海德堡（Heidelberg），她投师于马丁·海德格尔（Martin Heidegger）门下。海德格尔是20世纪最有创意的哲学家之一，当时，他正处在哲学思想的根本突破中。他们轰轰烈烈地相爱了，她成了海德格尔的情妇和缪斯。他们分手过很多次，最后于1929年彻底分手。那年晚些时候，她嫁给了她的第一任丈夫。

1933年，马丁·海德格尔满怀热情地加入了纳粹党，而汉娜·阿伦特从德国逃到法国。在法国，她致力于救助犹太难民，与第一任丈夫离婚，并与诗人、军事历史学家、哲学家、同为移民的海因里希·布吕歇尔（Heinrich Blücher）结婚了。后来，她因“外籍犹太人”的身份遭到维希政府（Vichy regime）[14]逮捕，被押送到拘留营，不过，她最终获准离开法国。1941年，阿伦特与她的丈夫和母亲一起前往美国，加入美国国籍，此后直至去世，她都在美国工作生活。

1943年，汉娜·阿伦特开始阅读有关奥斯维辛的报道。她不相信这些报道，因为报道的内容不合人性。虽然她和研究军事历史学的丈夫都知道纳粹是最下作的人，他们什么事情都做得出来，但是在打仗

时，建造一座座工厂，消灭一个民族，这在军事或政治上，能有什么意义呢？随着时间的流逝，面对不可否认的证据，她意识到，令人难以想象的事情确实发生了。“意识到这点，真的像天崩地裂。因为我们原以为，所有事情都能够弥补，就好像某种程度上，政治里的一切都是可以弥补的。但这件事不能。这件事不该发生。”[8]

我们有时用“去人性化”（dehumanizing）一词，描述将人性推向极限的苦难，比如奴隶制、强奸、战争。这些事情虽然邪恶，但其中仍然包含我们扭曲的人性。奴隶的人性遭到否定，但某种程度上也得到了接受。强奸受害者既是客体，也是主体。敌人既是恶魔，也是士兵。对于这些恶的典型形式，我们还能做出某种弥补——虽然无法扯平（不可能办到），但能用一些表层的正义弥补。而对于阿伦特来说，大屠杀受害者受到了完全去人性化的对待。他们的死亡不仅仅是愤怒、欲望或权力模式扭曲而成的结果。他们的死是流水线的结果——无法做出任何弥补。大屠杀并不仅仅是不公的痛苦，它是无意义的痛苦。正如1946年，阿伦特在她针对“死亡工厂”的反思中所说：

> 他们全都一起死了，不论年老还是年少、强壮还是虚弱、身体健康还是患有疾病，他们不是作为男人和女人、小孩和大人、男孩和女孩死去，也不是作为好人和坏人、美丽的人和丑陋的人死去，而是全被降格为最基本的有机生命体，跌入原始平等至深至暗的无底之洞，就像一头头牛，像是物质，像是没有生命和灵魂的物件，甚至连死亡可以盖上印记的面容都没有。[9]

显而易见，受纳粹迫害的人，是被去人性化、当作物来看待的。但纳粹自身亦如此。尽管奴隶制和强奸——战争在某种程度上也如此——不仅改变了受害者的品性，还改变了加害者的品性，但这些是能够从加害者的人性角度做出解释的。例如，奴隶制作为一种社会制度，其官方目的是让一部分人能够过上流的生活。然而，纳粹主义以及极权主义，却试图彻底消除人性的概念——无人例外。这不仅仅是一群暴徒掌握了权力，做了一些非常糟糕的事情；一种新的空间被打

开了，动员着人们朝着非人性和去人性的目标努力。就如同尼采不会在惊恐中卑躬屈膝，纳粹从来不是超人。我们现在面对的问题不仅是为什么上帝会创造一个某些事情绝对不应该发生的世界，现在我们还必须问，为什么我们会创造一个某些事情绝对不应该发生的世界？罪恶问题又重生了。

在她“二战”后的第一本书《极权主义的起源》（*Origins of Totalitarianism*）中，阿伦特没有再犯她初次阅读关于大屠杀报道时所犯的错误。要理解纳粹主义，恰恰不能对毒气室感到震惊。消除人类、控制人这一动物，是纳粹主义思想的核心和灵魂。恐怖就是极权主义的内核。正如我们历来生活在上帝随时随地都会惩罚我们的神圣恐惧之中，极权主义政权下的人们，也生活在类似的神圣恐惧之中。

起初，阿伦特将这种制度化的恐怖主义称为“根本之恶”（radical evil）：“一种所有人都同样变得多余的制度。”(10)她对词语的使用一贯十分谨慎，最终，她抛弃了“根本之恶”的说法。尽管这一问题确实极端，但她后来认为，恶没有真正的深度，因此永远不可能是“根本的”，只有善才可能是根本的。(11)不过，她坚持认为，一种使人性变得多余的邪恶秩序已经出现了。她将这种新秩序重新命名为“平庸之恶”（the banality of evil）。



我们有时会将“行为”和“行动”当作同义词使用，这体现出了我们当前的创伤让我们迷失了方向。“行为”指的是根据外部规则所做的事情。行为是可以预测的，比如细菌在培养皿中的行为，或膝盖被橡皮锤敲击时的行为。当我们要求一群吵闹的幼儿园学生排队，并且“行为得体”（behave）时，我们的意思是，他们都应该听从我们的命令。而“行动”指的是通过我们的言行，展露我们是什么样的人。行动是我们作为个体所表现出的特征。如果行为是关于遵循外部规则，那

么行动就是关于自由——我们是自身的创作者。因而，行动分好坏、值得赞扬或责备。如果幼儿园小朋友拒绝行为得体，调皮捣蛋，我们可能会责备他们。战场上的士兵转身逃跑，我们会说他们的行动懦弱或谨慎；其他士兵留下来战斗，我们会说他们的行动勇敢或鲁莽。与此同时，国内的公民宣称支持或反对战争，我们会说他们正义或不正义、明智或不明智。我们的言行表现出了我们的个性。在很大程度上，我们的行动说明了我们自己。

阿伦特说，行动植根于“诞生性”（natality），这是她创造的词，意思是作为一个人出生的事实，即死亡的反面。如果你曾亲手抱过新生儿，那么你就感受过诞生性。除了对这个可爱的婴儿柔声细语，你还心中盘旋着问号，这个孩子长大会成为什么样的人：商业巨头、骗子、美国总统，还是以上全部？“行动”指的是男孩和女孩长大后会做什么和说什么。行动让我们知道他们是什么样的人，是令我们意外的东西。我们的诞生性是我们所有信念和希望的终极来源，正如福音书总结出那句令人欣喜的消息：“一个婴孩为你们而诞生。”（Unto you a child is born.）[12]

阿伦特使用的另一个与行动相关的独特词语是“复数性”（plurality）。她指的是，我们生活中的人虽与我们有同样处境，但他们每个个体都是独一无二的。我们不只是一大堆性质相同的粗略复制品，就像一群蜜蜂那样。我们太令人意外。我们之中，会有截然不同的人脱颖而出，如莫扎特和希特勒、你和我。我们作为人，最深层的相同源自我们的不同。我们是复数。行动的条件就是复数性，因为行动是展现我们真实自我的东西，我们需要区别于某个人，向某个人展现自己。

复数性的一个结果是，行动需要一个我们可以通过言行向他人展现自己的公共空间。先想想字面意思的公共空间，如城镇广场或购物中心（古罗马人将这些地方合称为Forum），我们在这里一改平常的懒散，用心打扮自己，展现自己最好的一面。再想想社论版面、舆论

场、会议、抗议，那些我们与公众互动时所做的事情——一个“forum”（论坛）。在那里，我们有机会通过我们的所言或所行，留下深刻的影响；在那里，我们不仅仅是消耗生命的生物，而且是展现着自己好的或坏的一面的人类。

在很大程度上，我们当前的创伤是由于行动的范围正被缩小到行为的区域。我们越来越多地将学童的调皮捣蛋称为“问题行为”，试图设计出保证教育对象言行得当的系统，这种教育系统通常用标准化的方法及课程“达成”，通过标准化的测试“评估”。工作者在与公众互动时，通常必须按具体的言行规范行事。位高权重的社会科学家利用“大数据”，制定法律、预测选举、交易股票、安排匹配的情侣。战争行为转变成用算法分析现有数据后的无人机攻击。我们将现代人的精力用于改变我们的本性。

当我们系统中的有些事情不可避免地出错时（考虑到我们诞生性中所蕴含的不可预测性，以及我们理性构成的不足，这种情况总会发生），我们需要追究责任。常见的反驳是：“嘿，我只是在那里工作。”虽然这一回答不尽如人意，但基本上是正确的，因为这些系统的运作方式就是要消除责任。即便一个系统的确成功实现了其目标，我们还是失去了行动的价值，失去了展现真实自我的能力，那个被视作个体的能力。阿伦特心痛地指出：“现代行为主义理论的问题，并不在于这些理论是错误的，而在于它们能成为现实。”[13]或者，将这一观点稍微更新一下，有关电脑如何智能的现代理论，其问题并不在于这些理论是错误的，而在于它们能够成为现实：我们的灵魂以及我们赖以生存的机构，正变得越来越像计算机。我们将自己的诞生性割让给了数字处理程序，而这些程序的卖点是比我们更加“聪明”。也许在最好的情况下，它们也更擅长将痛苦最小化，将某些积极结果最大化。尽管如此，它们还是削弱了令我们的体系最初产生价值的意义。此外，这些程序很少达到其宣传的效果；当它们失败时，我们已经毫无察觉地损毁了我们曾不可避免的问责制基础。

阿伦特在其饱受争议的著作《艾希曼在耶路撒冷》（*Eichmann in Jerusalem*）中提出，负责将犹太人大规模地转移到集中营和灭绝营的纳粹中校阿道夫·艾希曼（Adolf Eichmann）证明了行为主义正在成为现实。在正义女神天平的一个托盘中，是对数百万无辜者的毫无意义的屠杀，另一个托盘中是真空石油公司（Vacuum Oil Company）的上门推销员。艾希曼辩称："嘿，我只是在那里工作。"他是一位守法的德国公民，他只是在履行自己军人的职责。只是碰巧，他单调地履行的职责导致了对无辜者的大规模杀害。用阿伦特的话来说，这是"可怕的、无以言表的、匪夷所思的平庸之恶"。(14)

自《艾希曼在耶路撒冷》出版以来，证明艾希曼并非只是履行职责的好人，而是纳粹主义的真正信徒，已然成了一个小型的行业。最近，有人发现，艾希曼在战后逃亡阿根廷后，是当地一个纳粹小团体的核心人物，这个团体怀揣着新元首胜利归来的梦想。对于如史学家理查德·沃林（Richard Wolin）这样的人来说，这个发现证明了阿伦特的分析是错的："阿伦特有她自己的思想意图，也许是出于对往日导师和情人马丁·海德格尔错误的忠诚，她坚持将海德格尔'无思状态'（Gedankenlosigkeit）的概念用在艾希曼身上。"(15)

面对这种批评，支持者的一种常见辩护是，阿伦特的总体分析是正确的，只是她将其用在了错误的人身上。这种辩护有其道理。不管艾希曼的实际情况如何，肮脏的政权确实是由许多在其他方面并不惹人讨厌的有家室的男人和女人驱动的，他们在存在的意义上，并不是一种血腥意识形态的坚定支持者，不过，他们的"行为"让他们的双手沾满了鲜血。一名奥斯维辛集中营的指挥官说的话证明了这一点："我们都受到了不假思索地服从命令的严格训练，没有人会产生违背命令的念头。"(16)

然而，我却并不完全相信阿伦特指错了人。正如沃林所说，她对艾希曼的主要批评是，他不能"思考"（thinking），她的意思不是他的脑中没有盘旋着各种想法。想法肯定有，其中许多还与纳粹相关。

但对于像艾希曼这样的人来说，纳粹思想的美妙之处在于，能让他不必自己思考。纳粹思想免除了他们有关道德的内在对话，而之所以能做到这点，部分原因在于它消除了他们的行为会受到评判的公共领域。艾希曼曾在自己的辩护中提起康德的绝对命令——这一观点认为，我们应该始终遵循能让所有人都遵循的原则——这正是有关道德的内在对话的本质。不过，艾希曼是如何阐释绝对命令的呢？他认为，这一观点意味着，纳粹党人应该永远遵守元首的指令！遵循黄金法则意味着永远做当权者让你做的事情！在此处，我们看到了不思考却装作思考的荒谬。

根据阿伦特的分析，艾希曼的内心生活是一连串的陈词滥调。他内心交杂着自相矛盾的陈腐话语以及单薄的合理化解释，他不愿坚持任何他认为是自己的原则。他是平庸之辈。他为纳粹主义赋予他的权力而激动，因此很愿意配合。他在法庭上懦弱地辩护，以及他在阿根廷满怀热情地期待新元首的回归，也许恰恰证实而非反驳了阿伦特的论点，即极权主义意识形态因其成员缺乏思考的能力而得以蓬勃发展。如果阿伦特使用的是“普通之恶”，而非她充满了谴责的“平庸之恶”，反对的意见会少一些吗？也许，我们越来越难以理解思维和行动的意义，以至于我们不再能认出平庸的面貌。也许普通正变得过于普通！

有趣的是，知识分子常常很难理解阿伦特所说的“思考”，而当我向社区大学的学生（他们许多人从事辛苦的工作）讲授她的观点时，他们完全能够理解“无思”这一概念及其吸引力。那些在商店工作，被教导该何时微笑、如何迎接顾客的人，那些在学校隔壁的工厂上班的人，那些在中学时代从一个行为纠正项目被推到另一个项目上的人，他们理解——套用一个在我们的讨论中不可避免地会出现的表达——“关掉大脑”的吸引力。他们也理解“公司人”（company man）（他们会不假思索，真正相信并且复述机构的陈词滥调）的现象。

显而易见，把一个纳粹战犯和一个杂货店工作人员进行对比，也

只能到此了。我的观点是，不思考的吸引力以及鼓励不思考的体制，既不难理解，也不仅仅是遥远的纳粹时代的产物。当我们在这种体制中向上爬时，要想免于变得平庸，不可思议地难。虽然我们服从的结果并非总是邪恶的，但我们会成为内心虚空的人。而且，当我们养成“我只是在那里工作”的心理习惯时，我们正在为极权主义在我们的脑中扎根铺平道路。

对平庸之恶做出判断的问题在于，我们的道德和法律体系建立在这样一种理念之上，即如果人们不打算犯罪，那么他们就并非真正有罪。所以，艾希曼——或者任何人，即使导致可怕的后果，可他只是在做自己的工作——难道不应该为他所做的事负责吗？（类似的问题，有人问过导致2008年金融崩溃的所有交易员和银行家，他们的行为虽合法，但自私自利。）阿伦特的批评者们经常辩称，艾希曼确实对犹太人有一些可怕的虐待行为：应该判死刑的邪恶行为。虽然阿伦特确实并没有完全了解艾希曼，但艾希曼被指控的也不仅仅是传统的邪恶行为。他不仅因为一些残忍行为，而且因为大屠杀而接受审判。

不管他的意图如何，阿伦特认为，艾希曼应该对大屠杀负有责任，而且进一步地说，他必须为我们参与去人性化的体系所带来的无意义痛苦，承担一些责任。大屠杀的罪行要求那些犯下此罪的人为之负责，即便有一个纳粹分子的确只是在那里工作。艾希曼的罪行在于，他在应该思考和行动的时候，没有思考和行动，他在政治之中，却不关心政治。他的罪行在于，他无意做任何反对大屠杀的事情。尽管他也许只是纳粹机器中的一个行为零件，可纳粹机器本身在动，这个机器是具备人性的，它是成千上万的人默许的结果。以下是阿伦特所想象的合适判决：

> 政治并非儿戏；在政治之中，服从就等于支持。正如你支持并执行一项政策：不愿与犹太人民以及其他几种民族的人民，共同住在地球上——仿佛你和你的上级有权力决定谁应该、谁不应该在地球上居住一样——而我们发现，没有人、没有一位人类成

员，会想和你共同住在地球上。这就是你必须被绞死的原因，也是你必须被绞死的唯一原因。(17)

人类生活的平庸化并没有停留在政治领域。这种平庸化潜入工作场所，我们身份形成的另一个领域。正如我们的创伤有时会让我们忽略行动和行为之间的差异一样，它也会让我们模糊“劳动”和“工作”之间的差别。

“劳动”实际上指的是，我们必须做的不需要技能的重复性任务。“劳动”的主要以及几乎是唯一的动机是必然性。劳动的最基本形式是分娩。女性必须“劳动”，方可生出孩子。没有女性（更不用提男性）会说：“我真的只是对分娩感兴趣，我只是不想要孩子。”古往今来，数万亿的女人无论是否愿意，其分娩的原因都很简单：为了孩子。劳动具有重复性，因为劳动的结果会立即归入生命本身的历程之中。劳动的目的，就是消耗劳动。你为什么洗碗？这样你就能再把它们用脏了。你为什么种庄稼？这样你就能将食物端上餐桌，餐桌上有食物你才能吃饱肚子，吃饱肚子你才能种更多庄稼。你为什么生孩子？这样他们就能长大生自己的孩子。

为劳动本身感到骄傲，很困难，甚至有点傻。在很大程度上，劳动本身毫无意义。不要误解我：完成劳动还是很重要的，养家糊口很自然，也很好，更不用说为生孩子而忍受分娩之痛了。但是，在你洗好碗后，叫来家人和朋友，对他们说：“让我们来好好欣赏我的劳动吧。”这会有点过分。作为一个被指控碗洗得不好的人，我不想过分强调这点，但基本来说，洗过的碗就是洗过的碗，没什么差别。你的劳动和我的劳动之间的差异微乎其微，如果是一种容易获得的能力，这种差异几乎不存在。尽管我们为提供必需品感到骄傲，但我们从劳动之中找不到我们独特的自我（事实上，僧侣们之所以从事劳动，正是为了将自己从自我中解脱出来）。因为我们从劳动本身中几乎找不到个人意义，所以我们一般都试图摆脱劳动。上层阶级让奴隶劳动，男人让女人劳动，有钱人让用人劳动，父母强迫孩子劳动，技术先进

的社会发明机器来劳动。劳动没有展示出我们的诞生性。

相比之下，“工作”是有意义的，“工作”展现出了我们令人意想不到的人性。“工作”实际上指的是需要技能、为世界做出持久贡献的活动。匠人和艺术家工作，他们建造和制作东西，那些东西不同于劳动的产品，不会立即被归入系统之中，而是会被留下来，让我们觉得这个星球就像家一样——房子、帽子、鞋子、外套、绘画、歌曲、沟渠和寺庙等，就是这一类的东西。“工作”的第二种意思是指手艺人所做的事情，即那些修理被制造出来的东西，延长其使用寿命的人。你在建好一栋房子、织好一顶帽子或修好内燃机后，叫来自己的家人和朋友，说：“欣赏我的工作吧。”这并不为过。像行动一样，工作展示出了你作为个体的特点，只不过这种方式更加具体。想一想所有那些制作爱好者和修理爱好者，他们心甘情愿舍弃自己的周末，捣鼓完全不必要的项目。

我们的工作不仅让我们了解自己的特点，还让我们了解自己的生活方式和文化——阿伦特称之为“世界”（the world）。如果你想了解另一种文化，比如古埃及文化，你可以通过查看陶罐、莎草纸和陵墓得知许多关于古埃及文化的信息。事实上，工作对个人来说之所以如此有意义，在很大程度上正是因为，我们为世界贡献了一些重要的东西。

正如行动被降低为行为，工作也被降低成劳动。从约翰·洛克（John Locke）、亚当·斯密（Adam Smith）到弗雷德里克·泰勒（Frederick Taylor）和亨利·福特（Henry Ford），人类发现了劳动本身具有的惊人力量。通过将工作分解成一项项需要劳动的小任务，即“劳动分工”（division of labor），和泰勒所谓的“科学管理”进行安排和监督，我们能释放出巨大的生产力。我们创造出数不清的工作岗位（不过，已经有越来越多由机器人完成），成就了前所未有的创新，创造出迄今无法想象的财富。但我们为这些收益付出了巨大的代价。马克思主义对资本主义劳动的批评非常出名：资本家没有给劳动

者为他们的产品创造的基本价值支付报酬，他们延长劳动的时间，将工作转移到劳动力最廉价的地方，并随后对社区进行破坏与根除。阿伦特的观点影响非常深远：劳动力量的释放严重减少了我们在工作中找到意义的机会。将工作变成劳动，消除了自我发现和意义创造的关键空间。

这种退化最明显的例子是生产流水线。当福特最初建成工厂，开始生产时，他很难找到愿意在那里工作的人。从零开始造一辆车，甚至仅仅是修一辆车，曾经是一项了不起的工作。谁会愿意将这种真正的工作，换成单调乏味的流水线体力劳动呢？谁会愿意像《摩登时代》（*Modern Times*）开头的卓别林那样，一遍遍地拧螺帽呢？（电影中他的工厂到底在生产什么，一直不清楚，因为对身陷无聊生产过程的劳动者来说，能有什么不同呢？）这个小流浪汉被自己机器般的动作吞没了，他整个身体被吸入了流水线的内部运作之中，仿佛是一个机器和人的赎罪时刻。《摩登时代》一针见血地揭示出了潜伏的新罪恶问题：我们以进步的名义将自己变成了机器。

这种情况不仅局限于流水线。商业模式的流行语，“目标”“基于研究的”“考核”“可量化的”“效率”等词，现在已经逐渐进入“白领阶层”的工作，就像原来它们进入“蓝领阶层”的工作时那样，而且，令人遗憾的是，甚至进入了教育领域。马修·克劳福德（Matthew Crawford）在《摩托车修理店的未来工作哲学》（*Shop Class as Soulcraft*）一书中的一个核心观点是：办公室白领的工作遭到了同样的“科学管理”，而这个“科学管理”，曾经将手艺人的工作降格为工厂劳动。克劳福德描述了他在资讯检索公司找到了一份工作，他天真地以为，自己做的是仔细阅读、认真概括学术文章的严肃脑力工作。可他很快发现，他要做的并不是阅读文章，而是运用一种略读方法。刚开始时，他每天要处理15篇文章，很快，他必须每天处理28篇学术文章！克劳福德使用了阿伦特充满价值观的语言，描述将脑力工作转化成劳动的效果：“那份工作需要少动些脑子，还需要一些道德再教育。”(18)他必

须学会如何不那么负责任，如何少花些心思。

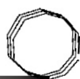
我们为什么会甘于这种劳动呢？到底是什么让我们愿意为了实现糟糕的目标，放弃为我们的社会贡献有意义的东西，而选择那些可以替代的劳动呢？要记住劳动的目的：我们劳动，这样我们就能消费劳动的产品。换言之，我们做我们的工作，这样我们就能挣钱买东西。世界上的许多劳动者（比如，在血汗工厂中生产你我现在穿着的衣服的孟加拉国儿童）做他们的工作，仅仅是为了养活自己。“白领阶层”劳动者挣的钱足以照顾自己和家人，他们用自己的薪水，从事所谓消费主义的活动，这通常相当于试图买回被从我们这里偷走的身份。

克劳福德将我们的困境贴切地称为“消费主义的简易烘焙箱”。(19)他指的是贝蒂妙厨（Betty Crocker），这家公司在20世纪50年代意识到，消费者不仅想购买产品，他们还想获得一种身份。我们想吃掉蛋糕的同时，还获得烘焙师的身份。那么，解决办法是什么？卖蛋糕粉，但我们必须往里面加鸡蛋。瞧！这个蛋糕现在是“自制的”。这种简易烘焙身份是大多数营销方案的核心。只有拙劣的本地广告才会去老实描述出售的产品。大多数广告都会将其产品与我们渴望获得的一种身份联系在一起：粗犷的个人主义者、酷酷的性对象、修理能手、艺术家、领导者、智胜环境者，甚至是消费主义的冷嘲热讽者。“将我们的产品添加到你的生活中去，”营销人员说，“然后——瞧！——你将获得一种真正的身份。”

问题是，因为没有阿伦特所谓的“工作”，大多数人都无法从我们的诞生性中塑造出真正的身份，所以我们拼命用另一种方式去获取。我们不仅试图通过合适的牛仔裤、摩托车或政治候选人来购买我们的身份，我们还被迫从我们所做的事情中去解读出一种身份。这一点在中层管理层发明的毫无意义的活动——“团建”等活动中最为明显，发明这些活动的目的，只是证明他们工作存在的价值。在其他人做着对公司的使命至关重要的劳动时，管理者仅仅玩字谜是不够的，他们必

须做“领导者”和“推动者”，而这些基本上是为了描述官僚体系中被掩盖的身份而编造出来的名字。

通过剥夺我们真正身份形成的领域，劳动—消费的循环使我们变成奴隶，在某些情况下，是享受着各种舒适的奴隶，不过还是奴隶。不仅如此，这一循环还会吞噬这个世界。我们开始产生消费一切事物的欲望，比如衣服、房子、政治、新闻，乃至地球本身。阿伦特说：“消费不再局限于生活必需品……（它）隐藏着一种严重的危险，即最终世界上没有一个物体能够免于消费所带来的消耗和毁灭。”[20]持久、稳定、意义，这些工作的理想遭到牺牲，取而代之的是注定会过时的一个世界。以效率、工作和金钱的名义，我们掏空了我们的生命，损毁了这个星球。我们正在对自己做的这件事，对我们来说十分怪异而可悲。



随着行动和工作的退化，以及我们能充分塑造身份的公共领域的干涸，我们面临着社会和政治秩序被侵蚀的风险。官僚主义——无人统治——的影响力越大，我们对维持秩序的焦虑就越大。这种情况下，一般会出现某种形式的恐怖主义，这是一种在当代日益强大的力量。阿伦特认为，要理解我们这个时代典型的恐怖行为，我们必须区分“权力”和“暴力”。

一个人可能会拥有力量，而“权力”指的是一起行动的能力。政府有权力。事实上，没有权力，就根本不会有社会。权力基本上源自共同的信仰和实践。想想任何社会秩序。我们中的大多数人都会红灯停车、不盗取邻居的财物、注册投票、纳税、在警车响起时停车。我们为什么会这样做？尽管我们会给出各种各样出于谨慎的理由（比如：“我不这样做，我会进监狱的。”），但事实上，我们之所以大多会遵守法律，是因为我们有遵守法律的习惯，因为我们有意识或无意

识地相信这些法律。我们遇红灯，即使没人，也会停车。这些法律具有权力。

“暴力”靠的是恐惧，而非共同的信仰。阿伦特认为，暴力革命毫无道理，非常危险。政治权力和政治暴力之间存在天壤之别。虽然恐惧确实常常能迫使人们按照恐怖分子的命令行事，然而，一旦他们实施恐惧的工具失效了，他们的“权力”也会消失。真正的权力，本身就是目的，因为它是我们共同生活的基础。而暴力与此形成鲜明对比，暴力具有工具性，因为暴力能强迫人们做事，而且暴力依靠的是枪支和炸弹等工具。

权力和暴力不仅非常不同，它们还是彼此的对立面。阿伦特认为：“一方绝对统治的地方，另一方就不存在。”(21)如果权力占据绝对地位，那么暴力有什么必要呢？如果暴力无处不在，任何机构或个人都没有任何权力。当然，这两个规则都不是绝对的。政府总是需要其军事力量和警察队伍，暴君和恐怖政权也需要密探和同志之人某种程度的共同信念。

暴力在人类生活中总会存在，虽然有时合适，但很危险。在最糟糕的情况下，暴力是一种维持政权的掠夺制度。在最好的情况下，暴力有一种明确的战略目标：保卫自己、保护他人、纠正不公、反抗压迫。然而，我们对暴力的理解却出现了混乱。人们总是倾向于忽视信仰的重要性，将暴力美化为政治权力的本质。

扰乱了我们对暴力的理解的最严重的事件，是原子弹的引爆。核武器使暴力看起来能影响一切，并且轻而易举。拥有核武器，就会被视为世界强国。但核武器让我们充满恐惧，不仅担心会导致我们自己的死亡，还担心会导致我们种族的灭亡，乃至整个世界的灭亡。这是一种新型的末世恐惧：担心人类，而非上帝，会毁灭地球。这种恐惧使勇气失去实际意义。菲利普·拉金（Philip Larkin）在《晨歌》（*Aubade*）一诗中说：“变得勇敢，不会将任何人拉离坟墓。无论是

哀泣还是抵抗，死亡并无不同。”[22]这显然是错误的。你是在卑躬屈膝时被杀，还是在抵抗时被杀，存在巨大的道德差异。然而，在面对核武器时，拉金失败主义的诗句完全正确。在如此巨大的暴力面前，勇气或懦弱已经毫无意义，我们都会平等地以原始生物的形式死去。

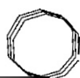
面对这种上帝般的技术性暴力，一种反应是：许多人完全失去了对暴力的兴趣，开始被非暴力吸引。静坐示威与和平抗议，巧妙地取代了暴乱和袭击。然而，非暴力抗议的作用与暴力非常相似，它们都是事先明确目标的有效策略。就民权运动来说，阿伦特虽然赞赏非暴力抗议成功推动了歧视性法律的废除，但她也指出，这些抗议“在面对大城市中心的社会条件时，彻底失败，反而产生了适得其反的效果，比如黑人贫民区的迫切需求，白人低收入群体在住房和教育方面的重要利益”。[23]就像暴力一样，非暴力在权力领域所能实现的目标是非常有限的。改变权力结构的唯一方法是改变人心及思想。

对这种上帝般的技术性暴力的另一种反应是：少数人被恐怖主义所吸引。暴力本身看似一种目的，一种塑造强大身份的方式。这和误以为劳动消费循环是身份形成的领域一样，大错特错。犯下这个错误的人，不光是恐怖主义组织和大规模枪击犯，还有像让-保罗·萨特（Jean-Paul Sartre）和弗朗兹·法农（Franz Fanon）这样的知识分子。官僚主义国家的权力是如此分散，因而经常极其不公正，并且用大量的暴力手段巩固自己，以至于恐怖主义的行动会对这种政权形成一定打击。阿伦特将官僚主义定义为：“每个人都被剥夺政治自由以及行动权的统治形式。因为无人统治不是没有统治，所有人都没有权力的情况下，我们即使没有暴君，也会受到暴君统治。”[24]在一个官僚主义政权中，明确表达自由的，是罪犯、恐怖分子、暴君。自杀式袭击对摆脱被认为腐败的无所不包的系统而言，是一种尤为强大的行为方式。

极权主义政权将恐怖融入其官僚体制。极权主义政权的政治秩序概念，部分目的是通过随意的大规模恐怖活动，重建失去的权威：一

种几乎像上帝一样的权威。正如美国历史所证明的那样，自由民主体制也未能免于使用大规模的暴力手段，在我们幻想着巩固或建立我们的权力的地方，制造“震惊和敬畏”。可以预见的反击就是我们眼中的恐怖主义。阿伦特警告我们：“暴力行为像所有行为一样改变这个世界，不过，最可能的改变结果，是令这个世界更加暴力。”(25)

除了暴力和恐怖主义的随意干扰，我们还经常深深感觉到与自己的人性脱节。虽然我们得到越来越多的“自由”、自我满足、娱乐消遣，然而世界的实际权力却掌握在某种庞大的体系手中，由他们深明内情的工程师和偶尔出现的暴君释放其可怕的力量。谈到现代生活的官僚化世界，冷漠的权力结构与我们的生活之间的鸿沟不断扩大，米兰·昆德拉（Milan Kundera）说：“一个公民凭自己的权力，对他所处的环境，对他房子下正在修建的停车场，对他窗户对面装上的高音喇叭，他能做出什么改变呢？他的自由是无限的，也是无力的。”(26)



我们总是创造出令我们承受痛苦的社会和政治条件，比如奴隶制和农奴制、金权政治和暴政。阿伦特认为，我们现在施加在我们自己身上的，是通常使我们向上帝哭诉“为什么偏偏是我”的那种痛苦。虽然极权主义是这种自我施加的痛苦中最为极端的类型，但在消费主义、“科学管理”、恐怖主义，以及当代社会典型的破坏公共领域的各种形式中，这种痛苦也非常明显。我们正在以乌托邦的名义，剥夺自己的人性。我们正在丧失的不仅是人性或人类的善，还有善恶的根源。我们全都成了一种囚徒，受困于自己的权力。

对于这种新型的自我施加的痛苦，我们该怎么办呢？对于与作为半科技神和半进化兽，相伴而来的那种特殊的孤独感，有什么解决办法？阿伦特没有提供政治计划，也没有提供道德解决办法。她没有告诉我们所谓人类世（Anthropocene）的新规则，而是提醒我们：我们

还是人。我们的人性有赖于自行思考、寻找并保存公共讨论的领域、在这些领域做出行动、找到真正的工作、塑造而非消费我们的身份、承担责任。在剥夺之中，我们获得了看清我们最需要的是什么的机会。在痛苦之中，我们获得了重振世界的机会。这是阿伦特陷入爱河时第一次所得的领悟。

阿伦特写了很多诗，讲述她与她的老师马丁·海德格尔之间混乱的关系。海德格尔已经结婚生子，而且比阿伦特大17岁。他们的关系之所以如此强烈，部分原因来自一位正在做出重要突破的杰出老师，和一位能够爬过高墙、窥见同样奥秘的杰出学生之间的某种神奇联系。他们是两个分享真理这一秘密的人。的确，她是他的缪斯，而他也是她的缪斯。他们的关系会失败，不仅是因为他已经结婚，也是因为他们之间存在不相容的地方：虽然是在哲学成果上不相容，但这依然是不相容。委婉些说：海德格尔是反犹分子，喜欢纳粹主义思想，讨厌古罗马和美国的政治哲学；而阿伦特是一个犹太人，喜欢古罗马和美国的政治哲学，纳粹所代表的一切，她都深深厌恶。

阿伦特从他们混乱的关系中，形成对痛苦的初步而根本的见解。她在25岁为海德格尔神魂颠倒时，写下了一首散文诗，她在这首诗中说："承受痛苦，然后懂得，完全清醒、满心怀疑地感受每一分钟、每一秒钟，懂得即便是最糟糕的痛苦，也必须心怀感激，懂得正是这种痛苦，才是一切的意义所在，是一切的报偿。"[(27)]她逐渐意识到古老的荷马智慧——因为我们承受痛苦，所以我们能够歌唱。

若说阿伦特年轻时关于痛苦和爱的领悟，能够运用到我们如何应对人类自身造成的恐怖主义上，有一点夸张。在爱情中，我们彼此施加一种奇妙的痛苦；在现代世界中，我们也彼此施加一种奇妙的痛苦。在两种情况下，我们都触及了最深处的自我；在两种情况下，我们要么支离破碎，要么生机勃勃。正如约翰·伯杰（John　Berger）在谈到我们当代的处境时所说："慢慢地，人们发现，自由不在监狱外面，而在监狱的高墙内。"[(28)]为了对抗性欲之爱的痛苦，年轻的阿伦

特求助于诗歌的语言；为了对抗现代世界的痛苦，年长的阿伦特求助于语言本身。她本打算将她的代表作《人的境况》（*The Human Condition*）命名为“Amor Mundi”，意为“世界之爱”。

尽管我们不应该低估威胁要剥夺我们人性的力量，但我们也不应忘记与思想、行动和工作的退化相抗衡的强大力量。阿伦特刚从纳粹德国来到法国，然后又从被占领的法国逃到美国时，她写信给她的老师卡尔·雅斯贝斯（Karl Jaspers），向他讲述了美国的许多弊端：社会压迫（尤其是对黑人公民的压迫）、故意忽视死亡、根深蒂固的反智主义。但是，她也对她的新国家感到惊喜以及深切的感激：“这里真的有自由这种东西，许多人强烈地感到，人无法脱离自由而活下去。共和国并不是一种寡淡无味的幻想。”(29)

她提醒我们，无论事情变得多么糟糕，人的整体境况，及其所有独特的诞生性，都依偎在为我们而诞生的每一个新生儿的身体内。人类价值的再生能力，以令人意外的新形式，存在于你我身上。阿伦特在《黑暗时代的人们》（*Men in Dark Times*）中，赞美了一些人，其中包括罗莎·卢森堡（Rosa Luxemburg）、卡尔·雅斯贝斯、伊萨克·迪内森（Isak Dinesen）、兰德尔·贾雷尔（Randall Jarrell）等，他们承受并面对了20世纪的怪物，却没有因此而沦为怪物。尽管各种哲学和宗教肯定会有所帮助，但并不是因为这些人拥有唯一的那种正确的哲学或宗教，他们的人性才得以被拯救，而是因为人的境况一直是开放的，总是会重新燃起它自身。

> 即使在至暗时刻，我们也有权期待一些光明，而且……这种光明很可能并非来自理论和概念，而是来自不确定、闪烁、时而微弱的光，一些男人和女人无论面对任何处境，都会在自己的工作和生活中，重新燃起这种光，而且只要他们存活于世，他们就会散发这种光。(30)

阿伦特没有就处于人的境况中该怎么做，给我们多少指导，可她

却照亮了通往人类处境的道路。

不久前，我去参加了一个前囚犯所做的演讲，他从我的母校在监狱里开设的人文科学项目中受益匪浅。在描述了他对神经生物学和哲学的研究之后，他若有所思地说道："在我的一生中，我头一次感到像是一个真正的公民。"这句话令我感到惊讶而困惑。虽然神经生物学非常有意思，但研究这门学问和使你成为公民，有什么关系呢？在奥克代尔监狱（Oakdale Prison）的一次课后，我随便问了问我的学生，他们是否理解那名前囚犯说的那句话的意思。我的终身囚犯朋友西蒙举起手告诉我：

> 我很清楚他的意思。在我的一生中，我一直感觉像是我在对抗这个世界，仿佛我必须为我获得的一切而抗争。但在这门课上，情况并不同。我感觉我说的话是有意义的。我脑子中的东西是具有尊严的，我发掘我在学的东西正让它拥有更多尊严。在这里，我感到像是一位真正的公民，就像那名前囚犯在他的课堂上所感受到的那样。谁知道会发生什么呢？

坐在临时讨论桌旁的囚犯们点头表示同意。一名囚犯补充道："是的，我喜欢公民身份这个东西。"尽管我们为监狱百般辩护，不断地合理化它，但监狱大体上仍然是以一种复仇的形式瓦解人性的地方。然而，令人惊讶的是，即使在这里，人性依然能坚持下去。它让你热爱这个世界。正如兹比格纽·赫伯特（Zbigniew Herbert）所说："即使城市陷落，我们之中只有一人幸存，他走在流亡的道路上，也会在内心怀揣城市，他就是城市。"(31)

插曲：罪恶问题

一些人告诉我，
上帝照顾老人和傻瓜。
然而，自打我出生以来，
他改变了规则。

——**Funny Papa Smith**（有趣老爹史密斯）乐队

哲学家所谓的“罪恶问题”，现在通常被用来证明，上帝如果造就了这些恶，就意味着他并不存在。为什么上帝作为一个万能、仁慈的存在，会允许世界中存在所有这些苦难？为什么上帝的创造会偏离我们的道德期望这么远？为什么邪恶常常战胜善良？以一个身患癌症的虚弱的孩子为例，似乎很明显，善良的神明是不存在的。如果上帝是万能的，那么他就有能力治愈这个孩子的癌症，或者更确切地说，创造一个孩子永远不会患癌症的世界。如果上帝是仁慈的，那么他显然会想要创造一个孩子不会受苦并且死亡的世界。因为人类经常遇到如此令人心碎的境遇，所以站在理智的角度，很难相信仁慈万能的上帝。如果你信仰的逻辑迫使你得出结论：“因此，这是你应得的，小家伙。”这几乎是不道德的。

无神论者反对上帝的弱化版论据，有时被称为“严格的逻辑反证”，这一观点认为，完全仁慈的上帝在逻辑上容不下一丁点坏。一张全白的纸，意味着上面没有任何黑点。一个全白的造物主只会创造全白的创造物。同样，一位完美的上帝，创造的东西必然不包含任何不完美。一般来说，不完美有三种类别：死亡、痛苦和不公。如果生命是好的，为什么它不是无止境的？如果疼痛和苦难是坏的，为什么它们会出现？如果罪恶是恶的，为什么我们最痛苦的道德困境不是在

冰激凌店选择什么口味的冰激凌？创造物有恶的污点，完全否认了完美上帝的存在。

然而，“严格的逻辑反证”存在严重的问题。我们之中，几乎所有人都认为，某些死亡、痛苦和滥用自由有着重要的作用。如果我们永远不死，要么人口就会严重过剩，要么新生命根本不会诞生。另外，生命只有从有限的过去延伸到有限的未来，才有意义。[(1)]如果我们不会出现疼痛和消极情绪，那么我们的身心就没有任何警报系统。如果人们天生感觉不到疼痛，这是一种疾病，他们会咬掉自己的舌尖，他们的感染会恶化，骨头断了也不会注意到。悲伤、担忧、恐惧等消极情绪，也发挥着类似的作用，它们帮助我们弄明白什么是有价值的，使我们适应世界。如果我们没有做出一些糟糕选择的能力，我们也无法塑造性格。稍微有些智慧的父母、教练和老师都知道，我们不能将年轻人置于没有痛苦、没有风险、没有选择的环境中，这样做只会遏制面对风险选择、痛苦甚至死亡所产生的种种好处。约翰·济慈（John Keats）在写给他哥哥和嫂子的一首美丽的诗中，将我们艰难的生存称为一种“灵魂塑造”（soul-making）的场所。难道他没有至少部分正确吗？

不过，无神论者也可以提出比“严格的逻辑反证”更有力的论据。这一观点认为，问题不在于死亡，而在于夭折；不在于疼痛，而在于过度疼痛；不在于错误，而在于对自由的严重滥用。也许普通的痛苦与仁慈万能的上帝能够相容，可巨大的痛苦使这样的神明完全不可能存在。我记得《周六夜现场》（*Saturday Night Live*）中的一段小品，在这段小品中，摩天轮的最高设置是“快到让人飞离”。在某种程度上，这个小笑话总结出了反对上帝的“证据”。为什么在生物存在的摩天轮上，死亡的设置不仅包括年逾八旬的人，还包括年仅八岁的人？为什么人类苦痛的设置包括精神分裂症和偏头痛？为什么有关人类自由的摩天轮能一路设置到强奸和种族灭绝这一步？当然，我们能够理解，一个好上帝也会造成一些痛苦和死亡，就像一个好教练也会让运

动员经受一些非常艰难的训练。没有苦痛，就没有收获。可是，如果我们基于对这个血腥世界的观察，得出有关其创造者的结论，我们难道没有理由认为，这个世界的设计者不是一名试图让我们都成为最好的精神运动员的教练，而只是一个偶尔想提高我们，多数时候单纯因为好玩，用棒球棍敲打我们小腿的醉醺醺的、虐待人的教练？或者，也许我们应该像大卫·休谟（David Hume）笔下的菲洛（Philo）在《自然宗教对话录》（*Dialogues concerning Natural Religion*）中一样得出结论："这个世界……只是某一个幼稚的神明的第一篇粗糙的文章，他后来放弃了这篇文章，为自己蹩脚的表现感到羞耻；它只是某个从属的下神的作品，是上神嘲笑的对象：它是某个老朽的神糊涂的产物。"(2)

在苦难面前，宗教信徒有时会说，这全都是上帝计划的一部分。我非常尊重这种痛苦中有意义可以找寻的想法。然而，如果他们说，痛苦的每一次疼痛和尖叫都是值得的，他们就大错特错了。所有的经文，包括《圣经》本身，都排除了这种可能。"上帝让太阳照在好人身上，也照在恶人身上，让雨降在正义之人身上，也降在不义之人身上。"(3)一位19世纪的英国法官，写了一首轻快但深刻的诗歌：

雨水降在正义之人身上
也降在不义之人身上；
但主要降在正义之人身上
因为不义之人抢走了正义之人的雨伞。

犯罪常常有代价，坏事也会发生在好人身上。也许，用"好人"来描述我们这样的人，有点夸张。但是，发生在我们身上的事情，往往比我们应得的更糟糕。粗略地看这个世界一眼，然后认为痛苦的程度和位置就在它应当所在之处，这不是"荒谬"一词所能形容的：这是邪恶的。如果对上帝的信仰意味着这种冷酷无情的蛮不讲理，那么，我们应该都成为无神论者。

然而，反对上帝的证据的逻辑，更不用说那种“严格的逻辑反证”，暴露出我们无法理解无意义痛苦的奥秘是人性的根本。我们所认为具有独特人类属性的东西，比如技术、艺术、宗教、政治、哲学，都取决于世界真实的样貌与我们认为世界该有的样貌之间的差距。如果没有差距，我们就不会发明工具：工具又能带来什么改进呢？我们就不会在山洞壁或任何其他地方画画，因为我们的想象力缺乏动力：为什么任何事物应该有所不同呢？我们就不会有政治：事情怎么能比它们原来组织得更好呢？也不会有宗教或哲学：一切已经合乎情理。事实上，道德上的善的概念会消失，因为美德与自私会难以区分。那个世界的传记会非常无聊，其中最具戏剧性的事件莫过于我们选择了开心果冰激凌，而不是橙花冰激凌，或者更糟，晚饭后竟然没有吃甜点。一个没有人类思想，没有人类自由，也没有人性的世界。不仅仅技术、政治和哲学处理的是无意义痛苦，没有无意义痛苦，它们也不会存在，而且对抗无意义痛苦是我们的一项基本任务——这就意味着无意义痛苦必须存在！我不是说罪恶问题的证据是错的。就其自身而言，它是完全正确的：这个世界与我们对善的看法是不相容的。我们当然能想象一个比这个更好的世界；事实上，想象一个更好的世界，然后试图实现这个更好的世界，是我们的工作。然而，我们不能做的是，想象一个没有过度痛苦的富有意义的世界。康德在其杰作《纯粹理性批判》（*Critique of Pure Reason*）的开头所说的完全正确：“人类的理性有一种特殊的命运，在它的某种知识里为一些问题所苦恼，而这些问题是理性的本性所规定的，它不能置之不理，可是这些问题超出了它的各种能力范围，所以它不能解答它们。”[(4)]认为这个世界应该没有无意义痛苦，是一种自杀式的愿望。没有恶，就没有我们。罪恶问题只有通过否认人性，才能推翻上帝！



为了阐明无意义痛苦是人性的一部分这一观点，我需要说明罪恶“问题”是如何不断地困扰我们的，无论是否有上帝存在。尽管我们

的社会受一种模糊的功利主义驱使，我们却不知不觉为我们自己独特的罪恶问题，即“人类的罪恶问题”所困扰。正如阿伦特向我们展示的那样，我们开始向自己哭喊：“为什么偏偏是我？”急剧增长的科学知识和技术力量，使我们处于越来越尴尬的境地。我们获得了解决问题的超能力，变得像神一般，偶尔会遇到造物主的基本问题：在所有可以想象的世界中，哪个是最好的和我们应该试图实现的？如果我们以所有过度的痛苦都应该被解决的前提开始，我们很快就会发现自己处于一片混乱之中。

在当代关于罪恶问题的神学讨论中，经常会遇到这样的问题：“为什么上帝会允许像阿道夫·希特勒或亚当·兰扎（Adam Lanza）[15]这样的杀人狂诞生？”很快我们可能会问：“为什么我们会允许阿道夫·希特勒或亚当·兰扎那样的人诞生？”事实上，科学家一直在分析亚当·兰扎的DNA，看是否有任何明显的异常。假设他们分离出了一个与极端暴力的某些特征相关联的基因序列（虽然我认为，这项研究基于对基因作用的一种错误看法，但我还是会用“基因”一词，代表发现暴力根源的可能性），我们应该怎样做？我们应该冒着邪恶的风险，允许这些基因存在吗？如果我们这样做了，如果我们的决定产生了任何负面影响，遭受这些影响的人难道不会对我们叫嚷：“你们为什么不阻止这一切？”如果我们摧毁了危险基因，或是杀死了带有这些基因的胎儿，先不考虑对于堕胎和人种改良等问题严重的道德疑虑，只说对于具有类似风险的基因组，我们如何划分界限呢？我们要允许暴力基因存在，但不允许大规模暴力基因存在吗？允许性骚扰基因存在，但不允许强奸基因存在吗？如果因为我们划分的界限而遭受苦难的人们，坚持快乐最大化和痛苦最小化的原则，难道他们不会仍然高声抗议吗？

让儿童免除癌症和其他致命疾病的困扰，显然属于人类能够想象的最好的世界。但是，有没有一个年龄界限，我们应该接受致命疾病，即使我们有能力消除它们？问题是，像癌症这样的疾病对于保持

与死亡、疼痛和自由相关的种种好处，如人口控制、新生代崛起、繁荣的机会、与痛苦斗争的英雄气节、随时存在的死亡可能产生的意义感，具有结构必要性。然而，如果你有能力消除这些疾病，任何结构必要性的例子都变得难以承受。想象一下，如果我们对科技有一种“开明的”用法，只允许一定量的疾病，让这些好处得以保持，甚至占主导地位，难道就不会有我们允许“公平地”承受这些疾病的人，像曾经对上帝那样叫嚷：“为什么偏偏是我？”

但是，如果我们不限制生物技术力量的使用，又会如何？直到最近，都很难想象我们会面临过度治疗疾病、活得太久的问题。然而，迈克尔·沃尔夫（Michael Wolff）在一篇引人注目的名为《值得了结的生命》（*A Life Worth Ending*）的文章中，描述了他母亲的故事，就说明了这一现象。沃尔夫的母亲在84岁时，需要接受大型心脏手术才能活下来。尽管她已经出现了轻微的痴呆症状，并且不太情愿接受这样的大型手术，但医生们还是成功地为她做了手术。沃尔夫最初对此倍感欣慰。可是，他的母亲虽然身体健康了，但痴呆症却在快速恶化。沃尔夫写道：“种种情况加在一起，掠夺了她作为人的所有希望、尊严和舒适。当我为母亲换尿布时，她发出了绝望的哀号声，有一阵子，在她完全失去语言能力之前，如果你仔细听，可以听出她一遍遍地在说：‘这是种侵犯。这是种侵犯。这是种侵犯。’”沃尔夫在文章末尾说：“我不知道死亡委员会怎么会有这样坏的名声。也许应该叫解救委员会。虽然对头脑清晰的身体，我不会这样做，但我祈求我母亲的死亡。”(5)

医院和养老院中不乏沃尔夫称之为“老老年人”的那些人。应该在他们的生命成为对他们任性的侵犯之前，允许这些受苦的人死于癌症和心脏病吗？让我们设想一个解救委员会告诉像沃尔夫这样的家庭，某些挽救生命的手术不能授权给不符合某些条件的病人。尽管这些决定至少在理论上，可能是理智而公正的，但不可避免的是，这些决定会导致当代约伯对人类同胞组成的委员会大声叫嚷：“你们允许我的

父母死去、我的孩子受苦，你们怎么能拥有如此多的权力，又声称自己是良善的呢？”

试图摆脱这一困境的一种说法是：“如果这些受苦受难的人，能够像我们的解救委员会、医生、哲学家或我自己，想得那么清楚明智就好了！功利主义法律的最好例证，其实并不受到罪恶问题的困扰。它们最多受表面上的罪恶问题困扰。”这种辩解和认为看似恶的东西其实是上帝计划的一部分，如出一辙。不过，两者最大的区别在于，有神论者可以依靠上帝的无限智慧和仁慈，而我们的解救委员会却只能依赖于一个令人怀疑的假设，即某些自信的哲学家、政治家、科学家、医生或公民具有设想和成功划出理想的痛苦界限的能力。

另一种试图摆脱罪恶问题的方法认为，不应该强迫人违背自己的意愿，为了更大的利益牺牲自己；这应该是一种法律选择，我们每个人可以做出与我们的最大利益相符的任何合理概念的选择。沃尔夫似乎倾向于安乐死这一选择：“与此同时，因为我像母亲一样，不能指望有人用枕头捂住我的头，所以我将会试着弄清楚自己动手解脱的方法的时机与细节。我们都应该如此。”

但是，这种自由至上的功利主义，即使作为政治手段具有合理性，也不能真正使我们摆脱这一哲学问题。如果人们没有利用好利益最大化选择，我们该怎么办？我们要么在阻止恶时允许恶，要么必须解决自由本身这一问题。为什么出于功利主义的原因，我们应该容忍自由选择，特别是当自由选择常常导致恶的时候？如果自由只是众多积极的功利主义利益中的一种，为什么保护自由比消除无意义痛苦更重要？也许我们应该彻底摆脱自由，让哲学王迫使人们做对他们最好的事情。

或许有更好的办法。为什么不研发一些技术，比如药物治疗、催眠、心理刺激、社会系统等，让人们感觉到自由，但在潜意识中只让他们做对自己好的事情呢？极端的极权主义为我们提供了试图将自由

的人类改造成完美的行为系统的堕落而邪恶的种种例子。保姆式的国家主义虽出于善意，却体现出同样的野心。20世纪50年代，美国杜兰大学（Tulane University）的精神病学家罗伯特·G. 希思（Robert G. Heath），在大脑中使用电极，改变有暴力倾向的病人的行为。他还偷偷用自己的实验，试图刺激他们往其他“好的”方向发展，比如，“治愈”同性恋。安东尼·伯吉斯（Anthony Burgess）在《发条橙》（*A Clockwork Orange*）中提到的“卢多维科疗法”（Ludovico's Technique），是希思梦想的著名文学表达，这种疗法操控人的欲望，使我们避免犯下不道德的罪行。这部小说的主人公，暴力的流氓亚历克斯（Alex）的眼睛被用金属镜撑开，在一种引起人恶心的药物的影响下，被迫观看暴力电影。因而，就像一条巴甫洛夫狗[16]一样，他被洗脑了，每当想到犯罪时，他就会感到恶心难受。尽管这个疗法确实让他变得温顺了，但缺点是，他看的这些暴力电影的配乐是贝多芬的《第九交响曲》。亚历克斯不仅无法犯罪，而且每次听到《欢乐颂》，他都会想吐。

如果我们能完善“卢多维科疗法”，即使我们能不去做类似试图治愈同性恋的傻事，最终我们也会瓦解英雄主义、尊严、勇气、希望和爱的价值。传记这个概念，就算不会失去所有意义，也会让人失去所有兴趣。正如安东尼·伯吉斯教导我们的那样，不会再有贝多芬，也不会再有《欢乐颂》了！康德指出，如果做对的事总是有报偿，那么做对的事就会丧失其道德价值。“假设我们能够获得关于上帝存在的科学知识……我们所有的道德都会崩塌。人在每个行动中，都会代表上帝做自己的奖赏者或复仇者。这一形象会强行进入他的灵魂，他对奖赏的希望和对惩罚的恐惧，会取代他的道德动机。”(6)如果没有做错误选择的空间，如果在这个世界中，我们的道德观与事物发展之间不存在差距，那么自私行为与道德行为之间的区别会消失不见。我们需要一个道德不连贯的世界，才能拥有道德！我们需要无意义的背景，才能让生命具有意义！

如果不消灭我们的人性，我们就无法逃避“罪恶问题”。真正的人类存在需要由死亡、痛苦和自由构成。我们必须将一些死亡、痛苦和自由的例子称为“恶”。在必要的痛苦和不可接受的痛苦之间画一条界线，是人类存在的必要条件。那条线的任何形式，无论是上帝画的，还是一群哲学家画的，都在某种程度上将会而且必定会显得不公平，至少对受苦的一方来说如此，除非我们抛弃这难以控制的大脑。我们的境况便是如此——我们被正义和痛苦两种概念撕扯着。如果没有上帝将我们撕成两半，我们自己也会这样做。

无意义痛苦的问题既没有驳斥上帝，也没有驳斥我们；它构成上帝，它也构成我们。问题并非在于“解决”一个问题，而在于去过一种经过审视的生活，根据加布里埃尔·马塞尔（Gabriel Marcel）所说的奥秘：“一个问题侵入了它自己的数据，可以说是侵犯了它们，因此超越了其自身，成为一个简单的问题。”(7)事实上，我并不想看到解救委员会，不过我希望有医生、护士、心理学家和哲学家或精神顾问组成的咨询小组，他们从伦理方面与患者及其家属，谈论其最重要的医学决定。重点不是通过画出理想的痛苦和死亡的界线，解决罪恶问题，重点是一起面对痛苦的奥秘——面对与生死相关的价值问题，作为一个共同体，寻求接受痛苦和使用有限的技术力量进行抗衡之间永不完美的平衡；重点是帮助患者自己做决定，根据他们自己的本性，做出痛苦的决定，超越病理学、医疗方法、延长生命、降低疼痛等技术问题。

我最近参加了我亲爱的朋友迈克尔（Michael）的兄弟史蒂夫·贾奇（Steve Judge）的葬礼，他突然在54岁时去世了。史蒂夫的一生可以说是研究痛苦的案例。他年轻时，顺风顺水，人聪明，长得又帅，擅长体育，善良又尽责。他在美国空军学院（Air Force Academy）表现优异，谁知他被蚊子叮了一口，结果患上了脑炎，昏迷了几周。等他清醒后，被诊断出患有严重的慢性精神分裂症。在接下来的三十年里，直到他心脏崩溃，他一直被妄想、焦虑和偏执困

扰。宇宙就像一个顽皮的孩子，曾经用似锦的前程戏弄着他和他的家人，结果却像对待精心堆砌的积木一样，将他推倒。然而，面对精神疾病的种种挑战，在调动所有毅力、善良，甚至感激的努力下，史蒂夫和他的家人从中找到了一种全新的、安静的、单调的英勇行为。在他母亲的倡导下，史蒂夫服用了一种抑制精神病的药，可以缓解他的错觉，让家人偶尔看到他原来的样子。史蒂夫的姐姐凯特在葬礼上分享了一些简短而炽热的记忆，一些来自他的黄金时代，一些来自他的混乱时代。她总结道："我花了很长时间，才意识到问题不是'为什么会发生这种事'，而是'我们该如何回应'。"是的，这才是核心问题。

第二部分　看待痛苦的四种古典方式

这是个钻石般珍贵而稀有的礼物。

——安娜·斯沃尔

1506年，教皇尤里乌斯二世（Pope Julius II）被告知在圣玛丽亚马焦雷（Santa Maria Maggiore）附近的一座葡萄园中，发现了一些有意思的雕像。他派出了两位据他所知对古代世界有浓厚兴趣的人前往，这两个人是建筑师朱利亚诺·达圣加洛（Giuliano da Sangallo）和艺术家米开朗琪罗·博纳罗蒂（Michelangelo Buonarroti）。当他们来到出土雕像的坑时，朱利亚诺气喘吁吁地说："是《拉奥孔》（Laocoön）！普林尼[17]提到的那座雕像！"米开朗琪罗已经开始动画笔了。

这座《拉奥孔》雕像一直在梵蒂冈博物馆的雕塑庭院中展出，它自文艺复兴时期被发现以来，基本上一直是人类难忘的关于痛苦的形象。拉奥孔是一位祭司，当希腊人试图使用特洛伊木马的诡计时，他告诉他的同伴们："不管那只木马是什么，不要相信它：即使希腊人手捧礼物前来，我也对他们不放心。"然后，他将手中的长矛投向挖空的木头上。可是，希腊人打败特洛伊人已经被预先安排好了，诸神不希望一位能够预言的祭司破坏计划。所以，密涅瓦（Minerva）[18]派出两条巨大的海蛇，不仅杀死了疑心重重的拉奥孔，还杀死了他的两个儿子。

朱利亚诺和米开朗琪罗非常兴奋，因为普林尼称《拉奥孔》是"一件比任何绘画或青铜雕塑都要优秀的作品"。(1)它确实没有令人失望，过去如此，现在亦如此。在这尊大理石雕像里，蛇与人物的四

肢纠缠着，其表现力如此强烈，仿佛如果你伸手去碰，它就会扭动。拉奥孔的一个儿子被巨蛇咬了，几乎一命呜呼。另一个儿子仍在拼命地与蛇搏斗，他望着父亲，脸上带着失望和愤怒。拉奥孔在中间，他身体展开与蛇搏斗，陷入了痛苦的私人世界。

这座雕像其中一个吸引人之处在于拉奥孔的体格。正是那些肌肉的完美线条给了米开朗琪罗灵感：他对男性身体之美的感受非常强烈。根据普林尼的说法，三位雕刻家合力完成了这座雕塑：阿格桑德（Agesander）、波吕多罗斯（Polydorus）和阿瑟诺多罗斯（Athenodorus）。据我所知，他们选择极度的痛苦作为主体，只是因为，这样他们就有机会展示每块肌肉同时活动时的模样。毕竟，痛苦是众多雕琢美丽的凿子之一。

这座雕像的另一引人入胜之处，在于它呈现出了人类处境的根本方面。它所讲述的故事是：痛苦毫无意义。雕像中的男人正遭受痛苦和死亡，因为他具有德行！而且，受惩罚的不仅是拉奥孔，连他的孩子都必须受苦并且死亡！雕像中刻画的人物是如何面对这一宇宙残酷事实的呢？一个孩子体现出人类理性最初的态度，他反叛。另一个孩子代表人类理性最终的挫败，他被剥夺了反叛的奢侈，脸上“为什么偏偏是我”的表情，逐渐变成对不可避免的死亡的无力的接受。而拉奥孔综合了左右两种态度。一方面，他强大的身体在尽其所能地击退巨蛇；另一方面，他的脸上没有对自己命运愤怒的拒绝。他只是在受苦，只是在呐喊。他的苦痛让他回归了动物的天真。从这个意义上说，这尊雕塑呼应了维吉尔（Virgil）在《埃涅阿斯纪》（*Aeneid*）中的诗句（抑或维吉尔的诗句呼应了这尊雕像——《拉奥孔》的确切完成日期尚不清楚）：

与此同时，他的手撕扯着绳结，
他的腰上沾满唾液和黑色毒液，
与此同时，他可怕的尖叫声刺破天空，
仿佛一头受了伤的公牛逃出祭坛，

试图抖落脖子上没有瞄准的斧头。[(2)]

“与此同时”的重复至关重要，强调了人类的复杂处境。我们必须使用我们的理性与我们似乎被没有瞄准的斧头砍了一刀的境况抗争；相悖的是，与此同时，我们还必须以无知生物的身份生活，以维持和毁灭我们的秩序。在与巨蛇搏斗之前，拉奥孔向神明献祭了一头公牛。而现在，他就是牺牲品。

维吉尔描述的悖论更为尖锐。如果拉奥孔成功警告了特洛伊人，让他们免于中希腊人的诡计，希腊人就不会征服特洛伊。如果希腊人没有征服特洛伊，埃涅阿斯（Aeneas）就不会逃离这座城邦。如果埃涅阿斯没有逃离特洛伊城，他就不会去拉丁姆（Latium），罗马就不会建立。因此，如果无辜的拉奥孔没有受难，罗马就不会存在。没有悲剧，就不会有文明。没有无意义的痛苦，就不会有人性。这是否赋予无意义痛苦以某种意义？是，也不是。在《拉奥孔》和十字架两个基本形象中，无辜者的痛苦都是那么强烈、那么过分，因而蕴含着最大的意义。



几年前，我荣幸地参加了贝蒂·库珀（Betty Cooper）的百岁寿宴。我知道她的祖先和托马斯·杰斐逊（Thomas Jefferson）一家乘同一艘船来到弗吉尼亚。当我和她握手时，我想着在她儿时也握过她的一位长辈的手。我想着，我离托马斯·杰斐逊只有两三个握手的距离！

如果继续我的这种幻想，使用《圣经》中的70年寿命作为粗略的标准，我们与莎士比亚只有6个握手的距离，与圣女贞德（Joan of Arc）只有8到9个握手的距离，离耶稣之间的距离也只有不到30个握手。换言之，如果我们在一个足球场上，将我们与耶稣之间的一连串生命排列起来，我们在重点区，他就在20码线附近。我们要想对话，几乎不用抬高嗓门。而再加上10个握手，我们就来到了拉奥孔和特洛

伊战争的其他参与者那里。我可以准确地传球给阿喀琉斯（Achilles）。卡姆·纽顿（Cam Newton）[19]能传球给拉斯科（Lascaux）洞穴[20]的一位画家。想象到遥远的未来，我们的后代会将公元前1000年到公元3000年这样的时段，看作是一整个没什么差别的时间段，就像我们将新石器时代的几千年模糊在一起一样，我不觉感到可笑。

我所研究的思想家确实属于一段独特的历史，可以将他们当作古代史探讨，可是，我用握手的例子是想说明，我们与历史记载的任何时刻都没那么遥远。你的祖父、曾祖母，或离你有50辈的老祖先，对生活的看法，也许没那么不符合现实。本书第四堂和第六堂将会探讨的思想家，《约伯记》的作者和孔子，位于苏格拉底和荷马之间；第五堂探讨的爱比克泰德离耶稣并不远；最后一堂探讨的悉尼·贝谢（Sidney Bechet），离我们只有一个握手的距离。我无意贬低历史的重要性。其实，我想看到更多关于历史的曲折如何影响痛苦的哲学和文化，以及又如何被痛苦的哲学和文化影响的那些细致的研究。然而，我认为有些思想和形象不会因为他们所处的时代背景而失去其意义。尽管自拉奥孔的时代以来，发生了许多变化，但多年来，虽然我们拥有美德，但我们仍在受苦和死去的这一事实并没有发生太大的变化。

孔子说：“温故而知新，可以为师矣。”(3)复兴人类遗产中有价值的东西是作为人的一个重要部分，用W. H. 奥登（W. H. Auden）的话来说，就是“与死者共餐”（break bread with the dead）。(4)与死者共餐时，我们当代的头脑可以学习古老的东西，从而创造出新的东西。目的就是复兴。波兰伟大的诗人和散文家兹比格纽·赫伯特，是我崇拜的对象之一，他说过，通过适当的脑力付出，我们能与达·芬奇同处一个时代，我们仍能见到活生生的苏格拉底，在岩洞壁上使用红赭石作画的第一个人可以成为我们的同代人。当赫伯特从法国西南部的洞穴壁画中回到现实时，他感觉到手掌上“拉斯科画家触摸的温度”。

他宣称："我是地球公民，不仅是希腊人和罗马人的继承者，还是几乎所有无穷时间的继承者。"(5)他在散文《协定》（*Pact*）中，描述考古发现了石器时代中期的一副受损的人类骨骼，其右臂放在一条五个月大的小狗的骨头上。赫伯特看到这个富有柔情的动作，感动地说："石器时代的人用充满爱的声音，向我们低语。他证实了一万二千年前立下的协定，历史上有多少暴君的协定背信弃义，最终被遗忘和轻蔑的尘土所掩盖，而这个协定比它们都要持久。"(6)

感谢上帝，我们不会再回到过去的那种生活。如果现代性的工程为我们带来了一些重大的问题，那只是因为它解决了一千个其他问题。然而，这些重大问题仍然存在，现代最优秀的灵魂一直都坚持着努力纠正我们对自然的过度更改。在看到我们的局限，重新定位我们的价值观方面，过去不可或缺。我们与抚摩小狗的一万两千岁的兄弟，没什么区别。让我们忽略暴君的背叛，无论这种背叛是大是小，让我们继续证实他的协定。



这一部分探讨了四种看待痛苦的方法。至少还有四种看待痛苦的古典方法。在《下一站，天堂》（*On Death and Dying*）一书中，伊丽莎白·库伯勒-罗斯（Elisabeth Kübler-Ross）指出了我们对晚期疾病的不同反应阶段。前四个是否认、愤怒、讨价还价和忧郁。生活本身就充满各种各样的晚期疾病。我们常常处于遗忘、愤怒或忧郁等不同阶段，我们的技术生活方式是建立在试图通过讨价还价摆脱痛苦的基础上的。否认、愤怒、讨价还价和忧郁，是拒绝或无法从痛苦中找到意义的四种方式。这些反应都可以理解。我在自己的个人生活中，仔细研究过每一种反应！

库伯勒-罗斯指出的最后一个阶段，也是最诚实和最自由的阶段，即接受。如果这本书的第一部分是致力于探索无意义痛苦这一理念的

命运，那么这一部分则是致力于探索无意义痛苦能够并且应该被有效接受的程度。在这些看待无意义痛苦的永恒方式中，有三种是现代之前的，而第四种植根于对美国黑人普遍的政治压迫，或许这并非巧合。这些处理痛苦、不公和死亡的方式并不是幻想天堂就在几粒药或几条法律之外。然而，这些方式并不是仅仅包括在面对痛苦时耸耸肩，直接放弃。关键是要认识到我们独特的脆弱之处，这样我们就可以从彼此和宇宙中得到弥补。这些看待痛苦的方式都使我们能够充分利用我们的能力，尽可能真实、公正、美丽和快乐地生活。

有一种可怕的图片，询问人们如果时间旅行成为可能，他们是否会穿越回去，杀死幼儿时期的阿道夫·希特勒。在我看来，提出的这个问题总是关于谋杀婴儿，而不是比如说，回到希特勒的母亲受孕的那一晚，在他的父亲阿洛伊斯（Alois）脱下他的母亲克拉拉（Klara）的内裤之前按响火警警报，这种设想对人性似乎是一个不好的信号。尽管反设事实有点愚蠢，但理解这部分想法所体现的中心悖论，这种接受与对抗痛苦的悖论，是去思考，如果有改变历史的时光穿梭机，你是否会救助拉奥孔和耶稣，即使你知道这样做将会抹除罗马文明、基督教及其所有分支。你会在神明有机会让拉奥孔永远沉默之前，到特洛伊城揭穿奥德修斯（Odysseus）的诡计吗？你会在罗马执政官庞休斯·彼拉多（Pontius Pilate）将选择一人减刑时，激发人群高喊“耶稣”而非“巴拉巴”（Barabbas）吗？一方面，如果你有能力救助的话，任由拉奥孔和耶稣承受苦痛的命运，是一件令人难以想象的可怕行为；另一方面，将西方文明从存在中抹去，也是一件令人难以想象的可怕行为。即使你想指控罗马和基督教，在其恐怖的统治下，带来的痛苦超过幸福，他们也依然为人类生活带来了无价的东西——如果有必要的话，想象西塞罗（Cicero）、莎士比亚、巴赫（Bach），或者你的姨妈——这些东西具有另一种完全不同的价值，它们超过了西方文明施加的无可否认的可怕痛苦。你会救助拉奥孔和耶稣吗？我们应该如何对待作为人性根本的无意义痛苦？

这一部分试图勾勒《拉奥孔》，不为其物质形象，而为其蕴含的精神悖论。

第四堂　痛苦展露无知：论《约伯记》与自由的意义

的确，未知是才智最大的需求，
然而，没有人想到感谢上帝。

——艾米莉·狄金森

我要向约伯身上再施加一次不公。稍后，我要对《圣经》中直接处理无意义痛苦的章节，犯下文学评论家克林斯·布鲁克斯（Cleanth Brooks）称作“释义的邪说”（heresy of paraphrase）的错误。但和上帝不一样，我愿意为我的不公行为，提供一种理由。

《约伯记》是希伯来“圣经”《圣文集》（*Ketuvim*）中的一本诗集，它本身就是不公正的结果。根据历史学家的说法，大家熟识的版本是混合而成的，是公元前7世纪至公元前4世纪，由多个不同的作者编纂出的两个或两个以上的文本构成的：一个是关于一位老实的约伯经历艰难依然保守信仰的简单的民间传说；另一个是讲述一位愤怒的约伯质疑上帝的复杂哲学讨论。在我看来，这种文本的不公，其实是伪装的公正，因为比起任何独立的版本，这个混合版本更符合现实的复杂性——不过，比起夹杂的有趣的民间故事，我自己更喜欢中间部分无聊的长篇讨论。

在迈克·塞万提斯（Mike Cervantes）的建议下，我在奥克代尔监狱一开始教的内容是康德的道德哲学。接着，我们对恶的概念进行了有趣的讨论。然后又讨论到罪恶问题和《约伯记》。因为《约伯记》文本的有些部分比较艰涩，所以我们在监狱的讨论没有用事先准备好的讲座开场，我觉得进行一场读者戏剧表演，将文本内容提炼成或多

或少的现代声音，会更有效率，而且更有趣。所以，为了这些罪犯，我改写了《约伯记》，犯下了“侵犯”《圣经》的罪行。有时，或许“邪说”是通往神圣的第一步。

《约伯记》：一个不公正的阐释

个人戏剧

上帝或耶和华，造世主，据说仁慈而且万能。这个角色由我来扮演，不是为了享受权力，至少不主要出于这一目的，而是因为我想确保他的讽刺语调在最后高亢清晰。

魔鬼代言人（希伯来语，hassatan，“撒旦”），上帝最信任的顾问，这个角色心存怀疑而且寻根究底。许多囚犯想要扮演这一角色！

约伯，一个拥有一切的人：健康、财富、大家庭，以及使他值得拥有美好生活的道德品格。他确切信奉什么宗教尚不知晓，不过他既不是犹太人，也显然不是基督徒或穆斯林。约伯的扮演者是一个*19*岁时因性虐待一个女孩八年（也就是说，他*11*岁时开始猥亵的一个女孩），而被判处终身监禁的年轻人。

约伯的妻子，一个说话直白的女人。将一个女性的角色，分配给只有男性的监狱的一名囚犯，我有种种顾虑，因此我让我的妹妹阿曼达（*Amanda*）来扮演这个女性角色，她在这座监狱中自愿教西班牙语。

以利法（**Eliphaz**）、比勒达（**Bildad**）和琐法（**Zophar**），约伯的朋友。扮演者是三个囚犯，分别是一个基督徒、一个自称信奉诺斯替教（*Gnostic*）[21]的教徒，和一个无神论者。

以利户（**Elihu**），一个似乎无所不知的年轻人。扮演者是我的朋友西蒙，他因涉嫌谋杀一个皮条客而被判处将近三十年的终身

监禁。

旁白是迈克·塞万提斯读的，他是这个教育项目的协调员。

旁白：在中东一个安静的地方居住着一个叫约伯的男人，他是一位好丈夫、父亲、商人、邻居和上帝的仆人。在他头顶上，上帝和魔鬼代言人正在天堂聊天。

上帝：……我知道，我知道，人类这个发明惊人的糟糕。但我能从约伯身上得到安慰。你看看他！我希望所有人都像他那样真正善良。

魔鬼代言人：他真的善良吗？他确实没有做错什么。但是考虑到他的生活，做正确的事对约伯来说并不难。你肯定读过康德的著作，他认为要拥有真正的道德价值，一个人必须做正确的事，因为这样做是正确的，不只是因为这样做会带来好的结果。唯一能检验约伯是否真正善良的方法是，看他如果被剥夺了舒适的生活会怎么做。我个人觉得，他不会继续向善。

上帝：想打赌吗？

魔鬼代言人：正有此意。

上帝：那就让他遭受苦难吧。

旁白：接下来的几个月，对约伯来说是场可怕的考验。一支来自西方的帝国军队袭击了他安静的家园，以和平和正义的名义，用无人机发动袭击，摧毁了约伯所有的财产，还杀死了他所有的雇员。虽然帝国军队很快没有了战斗的意愿，离开了他的家园，但约伯的十个孩子却受到了严重的心理创伤。约伯鼓励他们去参加派对，忘却他们的烦恼。一场龙卷风袭击了举行派对的房子，约伯的十个孩子死在了废

墟之中。

约伯的妻子（悲痛而愤怒地）：所以，这就是正直的生活带给我们的？如果我们想保留一丝丝尊严，现在只有一件事可做，那就是咒骂上帝。他也许手握所有的牌，但我们不必热脸贴冷屁股。

约伯：不，我绝不会诅咒上帝。当我们一切顺风顺水时，我没有问“为什么偏偏是我”；现在一切进展糟糕，我也不会抱怨。上帝赐予的，上帝拿走。这是他的权利。

旁白：他们继续悲伤。

上帝：看！约伯还很善良！

魔鬼代言人：他还拥有他的健康……

上帝（毫无迟疑地）：好吧，给他一种疾病。

旁白：于是，约伯患上了十分痛苦的高免疫球蛋白E综合征[22]。为了记住这种疾病可怕的症状，医学院学生会记一个缩略语——FATED：面容（Facies）粗糙或像狮子，寒性葡萄球菌脓肿（Abscesses），乳牙（Teeth）不脱落，血清IgE增高，皮肤病（Dermatologic）。约伯的朋友们，以利法、比勒达和琐法，来探望约伯。他们看到他身心都受到巨大苦痛，于是静静地陪在他身边一个星期。终于，约伯开口了。

约伯：生命是恶的。我希望自己从没被生下来。

以利法：你反应过度了。别放弃！想象你曾经在人们遭受苦难时，给他们的建议：善有善报。而且，你还不是天使。上帝洞悉一切，甚至包括你内心深处的念头。你必须因你的

罪恶而受到惩罚，这并不奇怪。

约伯：你可真是个好朋友啊！所以，上帝一直在监视我，统计我最细微的罪行，现在为了惩罚我，摧毁了我的财产，杀害了我的孩子，还额外添加了令人痛苦不堪的皮肤病？！这听起来真令人欣慰。谢谢你。

比勒达：你太以自我为中心了，约伯。这不是上帝的错。战争是拥有皇权的人发动的。派对是孩子们做的事。坏事情发生是有原因的。你的行为真的无可指摘吗？你真的值得在人生路上没有一点坎坷吗？上帝对一切皆有计划。我们的祖先一直相信上帝是公平的。你不会认为你比他们更睿智吧！

约伯：听我说，我不是要审判上帝。我只是在问：“为什么不审判人性？”我疼痛难忍，我的孩子们都死了，我的财产也毁掉了，哪有一点证据证明像我这样的人遭受这样的命运是我们应得的？好似上帝让恶统治着世界。

琐法：我赞成比勒达和以利法。上帝是仁慈万能的，你只是正好在受苦。而我们会在怀疑上帝之前，先怀疑你。

约伯：那是因为你们都傻。你觉得上帝会喜欢你用谎言奉承他吗？（对上帝说）如果监视我和我的家人，将我们做错的每一件小事都记录下来，这些你都有时间，你就不能花几分钟给我一个答案吗？我做了什么？你为什么躲着我？当我死后，我会永远消失。难道在无法理解的情况下生活、受苦、死亡，真的是我的命运吗？

以利法：你凭什么挑战上帝？！

比勒达：花一小会儿想想除你之外的其他人，约伯。我们大多数

人是如何度过每一天的呢？我们相信一切都会好起来的。你真的想毁掉唯一给我们希望的东西吗？

约伯：先是上帝折磨我，现在我的朋友也折磨我。我没办法放弃我应该得到答案的想法！

琐法：约伯，不要往阴暗面想！坏人永远不会有好报的。他们的良心总是受到啃噬。

约伯：你在开玩笑吗？明明是恶人常常亨通。现在，我真希望自己是其中一个邪恶而快乐的人。

以利法：约伯，我们不想对你说难听的话。但是我们得承认，你是恶的。你生活富足，而世界上千千万万的穷人却在受苦。你觉得那是善良吗？现在你还自私透顶地要求上帝放下他统治整个宇宙的重任，给你详细罗列你忽略穷人或伤害他人的一千零一种方式。你应该庆幸，上帝没有让你受更多苦难！

约伯：我受够这些了！我想要找上帝，可我不知道在哪里能找到他。如果上帝要让我接受考验，我知道他会发现我并没有做任何值得如此遭遇的事情。

旁白：约伯和他的朋友们七嘴八舌地吵了起来，激烈地重申着各自的立场。最后，约伯的声音压过了他们的声音。

约伯：我不在乎别人说什么！只要我活着，我就要说实话。我们找到了每一个可以开采石油的地方，却仍然没有找到有一滴智慧的地方。我们能做的，不过是尽其所能说出真话，希望有一天我们能找到它……如果我能回到过去的美好时光就好了！我是个正派的人。如果我在说谎，那让我的妻子给我戴绿帽子吧！

旁白：一个年轻人一直在旁听他们之间的谈话。他终于开口了。

以利户：人们总是说，你应该听长辈的话。我一直在听你们说话，结果发现你们这些“睿智的”长者一直在找寻的答案，我手中就有。第一，你抱怨上帝不肯跟你对话。你做过梦吗？那是上帝在对你说话。第二，上帝是完美的。他不需要我们的善良，他也一点不会因我们的恶而困扰。他所关心的只是伸张正义。所以，你所得到的，约伯，肯定是你应得的。第三，即使你受苦过多，对你也有好处！痛苦让你成为更好的人。第四，你见过雷暴天气吗？那是上帝的杰作。你永远不知道他会做什么！所以，这些应该基本上回答了你所有的问题。

旁白：上帝一直在偷听他们的谈话，突然以杀死约伯孩子的龙卷风的形式出现。所有人都惊恐地藏起他们的脸，只有约伯直视着龙卷风。

上帝：我听得对吗，约伯？你是说，你想接受考验？没问题。勇敢点，回答我的问题。首先，你设计过像你现在所在的地球一样，有环环相扣的生态系统的生命星球吗？请你仔细告诉我要怎么设计——你知道的，就是那种当你完成设计时，所有天使都会鼓掌称赞的那种星球。或者，也许我们应该从一个容易点的问题开始。你建造过海洋吗？告诉我你认为的完美平衡的凝结、水位、光合作用、阿米巴虫、鲨鱼、盐度等，是什么样的。要不然让我们换一个更容易的问题，你要怎样让阳光在地球的大气层中产生黎明的绚烂色彩？还有，你知道宇宙最后会怎样终结吗？……另一边是什么？你知道你的生命会如何终结吗？……接下来会发生什么？你随时都可以开始回答这些问题。或者，也许你想先谈谈更容易的话题，比如雪花的产生、世界的毁灭、风相互的作用、冰雹的价值、沙漠花朵的重要性、露

珠的形成、冰河时代的历史、闪电的形成、狮子和羚羊相互的进化、鸵鸟的美学，或猎鹰的眼科学。既然你知道这个世界应该如何运转，那我真的想听你说说……大声点，我听不见……你哑巴了吗？

约伯：对不起，我说得太多了。

上帝：你不是对我的判断有意见吗？快啊，装扮成上帝，在神座上坐一会儿，按照你认为合适的方式管理整个世界。别客气。惩罚任何你认为恶的人，奖赏任何你认为善良的人。消除人类对世界的看法与世界现状之间的差距。无可否认，你对如何管理宇宙一窍不通……但是，我肯定你的判断一定天衣无缝，一切都会顺顺当当、妥妥帖帖……听着，让我告诉你我的几样发明。首先，想想你甚至没有命名的那个东西。我们管它叫作贝希摩斯[23]吧。它是生命力，是性欲，是创造生命的野性。如果你想描绘它的样子，想象一条巨大的鳄鱼。你为什么不用绳子拴住这只巨大、贪婪、吃人的野兽，带它出去溜一圈呢？其次，想想我们所谓的利维坦。想象一头巨鲸。它是浩瀚的未知，是无穷，是生命形成和对抗的混沌。你想将利维坦装在鱼缸中吗？你想将利维坦切成寿司那样的碎片吗？你光是瞥见它一眼，就会当即倒下死掉。它打的喷嚏是闪电。除了我，它蔑视万事万物。贝希摩斯和利维坦，尽管它们的野性对你存在的意义和所有生命的存在至关重要，但你去驯服它们吧。让我们看看会发生什么。

约伯：我一直试图将叫不出名字的东西，塞进人性的微小范畴之中。我怀疑我的生命唯一可能存在的宇宙。到目前为止，我只听说过上帝，现在我亲眼见到上帝，现在我真的知道我不过是人类了，我会闭嘴的。

上帝：以利法、比勒达、琐法，你们过来。（以利户，我甚至都懒得理你！）如果你们认为我生约伯的气，你们就错了。我在生你们所有人的气。约伯问诚实的问题，而你们却给他虚假的答案。约伯和以往一样，表现得像是一个诚实的人。然而，和宗教信徒的惯常做法一样，你们表现得像是骗子。你们需要忏悔。如果我选择原谅你们，那也是看在像约伯这样的人的分上。

旁白：约伯身体痊愈了，他的财产恢复了，他的生意甚至比以前更成功。他和妻子又生了十个孩子，这些孩子个个都比他们以前的孩子更聪明、更好看。约伯活到亲眼见到他的孙子和曾孙出生，然后寿终正寝，安详死去。

完

我的释义当然不公正，很不公正。我撇除了世界上最庄严的诗意。《约伯记》的语言是高贵的，而即使是最好的译本，《约伯记》的语言也不仅仅是对其中信息的修饰，它本身就是要传达的信息。上帝的话语是无法改写的。上帝关于创造浩瀚与复杂性的诗意不仅无与伦比，而且带有浓重的反讽，因而显得更加宏大。[24]

雨有父吗？露水珠是谁生的呢？
冰出于谁的胎？天上的霜是谁生的呢？
诸水坚硬如石头，深渊之面凝结成冰。
你能系住昴星的结吗？能解开参星的带吗？(1)

只有上帝有讽刺银河系的权威！然而，其中至关重要的不光是上帝的诗意，约伯的话语也诚心诚意，令人心痛。

树若被砍下，还可指望发芽，嫩枝生长不息，
其根虽然衰老在地里，干也死在土中；
及至得了水气，还要发芽，又长枝条，像新栽的树一样。

但人死亡而消灭，他气绝，竟在何处呢？[(2)]

我的释义也是罪恶的，因为有许多段落暗示着多重——似乎无穷无尽的——诠释。正如哈罗德·库什纳拉比（Harold Kushner）所说：“在我使用的《约伯记》英文译本中，几乎每页都有一个脚注，写着‘希伯来语的意义不确定’。”[(3)]简言之，我将一首编号奇怪的贝多芬交响曲，改成了一首轻快的即兴乐队作品。

我希望我的释义能表明在文本中清晰可见的一点。上帝最终出现时，他多次强调，约伯的朋友在谈论他时，说得不对，而约伯说的是对的。这点引人注目，因为约伯的朋友们竭尽全力捍卫上帝，而约伯坚持说他遭受的苦难不公。约伯虽然没有咒骂上帝，但他像投掷一枚接一枚的手榴弹一样，对上帝创造的一致性，提出了毁灭性的问题。约伯在抱怨和沉思的过程中，说了各种苛责的话，其中一些相互矛盾。尽管如此，上帝还是说，坚持说苦难毫无意义的约伯，说得对。

换句话说，《约伯记》是对哲学和其他人文科学的深刻辩护。说得对并不意味着说出你认为上帝或社会想听的话。它意味着，找到一种符合充满无聊、恐惧和自豪的现实的语言。它意味着不听信胡言乱语，努力看清事物的本来面目。在这种说话方式中，诚实提问比简单回答更好，试图将事情做对而导致的自相矛盾，比试图掩盖不妥的和谐更好。换句话说，这是哲学、科学、文学和其他人文学科的做法，这些学科不仅仅是一堆需要记忆和掌握的想法，也不仅仅是找工作、操控自然的便利工具，也绝对不是能够解释一切的一堆漂亮的理论，而是理解上的冒险。《约伯记》展现出了上帝所代表的一种令人毛骨悚然的自由。不过，它也向我们展示了哲学的自由，这种自由是从宇宙不公的苦痛和壮丽中拧出来的。这就是我们在表演后讨论《约伯记》时囚犯们的自由。



无神论者们在《约伯记》中找到了大量驳斥上帝的弹药，信徒们也从中找到了大量捍卫上帝的弹药。有趣的是，尽管我没有让囚犯们继续戴着他们的面具，可多数囚犯还是会为其饰演的角色辩护。例如，扮演约伯的囚犯坚持说，上帝从未真正解释过自己：世界上大量的不公，不可能有合理的解释。由于在抽象讨论的表面下，常常隐藏着非常真实的痛苦和焦虑，我想知道，在多大程度上，我这位远非无辜的约伯接受了他造成了如此多无意义痛苦的事实。我也想知道，在多大程度上，他感到自己像是上帝不公正的受害者。他毕竟是一个11岁就开始猥亵一个女孩的人。如果他真的对自己的罪行感到愧疚，那么他的人生出现过很大的错误，这个错误不是完全或主要由他造成的。我想知道，是否在我们所有人心中，即使是最铁石心肠或反社会的罪犯，也有一种无限温柔、无限痛苦的东西，更不用说这位热情的、受伤的、有罪的年轻约伯。我开始感受到索福克勒斯所写的悲剧或悉尼·贝谢演奏的蓝调乐曲，其核心的那种伤痛，约伯如此痛苦地表达的伤痛。当我开始用更笼统的语言概括出我的思考时，我们的谈话被打断了：一名健谈的囚犯必须在被送往另一所监狱之前，与我们最后道别。在与我们拥抱和握手后，他的临别祝福是："我衷心祈祷，无论走在哪一条路上，你们每个人都能找到自己寻找的东西。"

在表演《约伯记》之前，我给囚犯们讲了经典的罪恶问题，即如何调和一位仁慈万能的上帝与无意义痛苦的存在。一些坚定的信徒对这一问题的反应，几乎与约伯"虔诚的"朋友们的反应完全一致。我问道："为什么有些孩子出生时患有严重疾病，很快就夭折了？"一名犯人回答说："也许这个孩子长大会做恶事，现在上帝让我们免受其恶果。"另一个说："这个孩子因人类以往的罪孽而受到了惩罚。"还有一个人说："也许因为这个孩子的癌症，我们会找到一种治疗方法，挽救万千性命。"这些回答都不能解释为什么这个小约伯必须受难。我问道："有没有人愿意向当地医院受苦的孩子及其父母这样解释？"

从《圣经》这一权威信息来源中，我们能够看出，这种对苦难

的“虔诚”反应是虚假的——也许并不是不诚实，但也没有多真诚。那些做出这些反应的人，并没有试图找到解释，而是试图保护他们作为信徒的身份。他们就像约伯的虚假安慰者一样，在合理化自己的身份。他们不是真的相信上帝是仁慈的，他们是担心如果他们说上帝不仁慈而会发生的事情。（说句公道话，提出罪恶问题作为反驳上帝的依据的无神论者，一般也在合理化自身，他们寻求了一个巧妙的方法，想让儿时所学的上帝突然消失。）

在《梦的解析》（*Interpretation of Dreams*）中，弗洛伊德（Freud）讨论了大脑经常为了实现愿望使用自相矛盾的逻辑。他像是在指约伯的朋友们所说的话。

> 整个辩词……生动地回忆了一名被邻居指控归还了一个破损水壶的男子的抗辩。他说，首先，他将水壶原封不动地还了回来；其次，他借的时候，水壶上已经有洞了；最后，他从来没有借过那只水壶。(4)

我认为以利户的话尤其反映出了标准的捍卫上帝的水壶逻辑：“第一，上帝已经解释过无意义痛苦。第二，没有无意义痛苦可以解释。第三，你的无意义痛苦让你成为更好的人。第四，闭嘴，上帝可能在注意听，给你施加一些无意义痛苦！”

阅读《圣经》（并非使用通常的阅读方法，将它当作上帝的话进行赞美或将其作为一堆迷信的废话予以摒弃）的其中一个好处是，发现《圣经》对宗教人士有多严苛。当希伯来《圣经》或基督教《圣经》中的人们，以宗教的名义行事时，他们的行为要么愚蠢，要么恶毒。我开玩笑地安慰囚犯们：“我本人认为，《圣经》在这一点上是不对的。尽管宗教往往空洞而邪恶，但我认为它也有其优点，我们不应该仅仅因为上帝的话，就抛弃宗教。”

上帝没有解释宇宙。正如G. K. 切斯特顿（G. K. Chesterton）[25]

所说："他没有向约伯证明这是一个可以解释的世界，而是坚持说这是一个比约伯想象的更为奇异的世界。"[5]上帝没有给约伯答案，而是将他的困惑平方，然后三次方。不能被理解的不仅是痛苦，宇宙本身也不能被人类理解。即使在最深远的科学进步之后，即使在最深刻的哲学之后，即使在最崇高的艺术之后，即使在最宏大的宗教之后，即使在我们的爱因斯坦和我们的《圣经》之后，宇宙中还是充斥着永远无法解答的奇异性和多元性，它们是深不见底的储备，能够激励更多科学、哲学、艺术和宗教的诞生。我们是贝希摩斯和利维坦的孩子。《约伯记》完全支持无神论者对罪恶问题理解的基本逻辑，只是它之后颠覆了无神论的逻辑。毋庸置疑，这个世界在道德上说不通。我们需要一个根本上混乱的世界，尽管这种世界永远坚持被崇拜和解释。（在我们的讨论结束之后，一个囚犯将我拉到一边，给我看了他的那本《圣经》。他在上帝向约伯讲述创造物那令人眼花缭乱又费解的荣耀之语旁边，贴上了明信片和杂志中剪的描绘大自然壮丽景色的图片。）

切斯特顿还说："在怀疑论的大戏中，上帝自身扮演着怀疑论者的角色……例如，他做了苏格拉底做的事情。"[6]确实如此！苏格拉底是带领那些认为自己知道的人认识到他们的无知的大师。这种新获得的无知，在完全被接受时，会是人类所能获得的最高智慧。正如苏格拉底所说："我肯定比这个人更智慧，很可能我们两个人没有什么值得夸耀的知识，但是他认为他知道自己并不知道的东西，而我深知自己的无知。无论如何，我比他智慧这么一点点，我不认为我知道自己并不知道的东西。"[7]苏格拉底的所有哲学，以及所有称职的哲学家，都是以我们的无知为前提的。



罗伯特·弗罗斯特（Robert Frost）在《理智的假面具》（*A Masque of Reason*）中，也对约伯犯下了不公。这部1943年发表的诗

剧据称是讲《约伯记》的最后一章。在弗罗斯特的版本中，他的约伯像我的囚犯约伯一样，对上帝拒绝回答为什么要如此伤害他感到沮丧不已。约伯甚至绝望地说："当有那么多虚伪而深奥的玄学时，很可能晦涩是一场掩盖虚无的骗局。"（这不光是弗罗斯特对上帝的判断，他对T. S. 艾略特[26]也做出了同样的判断。）最终，上帝给出了一个平庸得可笑且可怕的答案："我只是在向魔鬼炫耀，约伯，正如我在第一章和第二章中所讲述的那样。"(8)

但在《理智的假面具》里，在约伯之前与上帝的一次对话中，我们找到了为什么我们会毫无意义地受苦的更深刻的答案。上帝感谢约伯证明了："人不能从他的理应受到的惩罚与他得到的东西之间，找到任何联系。"我们的痛苦对于上帝来说，比对我们自己更不重要！

我感谢你让我摆脱了人类的道德束缚。
那里唯一的自由意志起初是人的，
人能自主选择行善或是作恶。
我别无选择，只能追随，
带着人类理解的惩罚和奖赏。
我必须惩恶扬善。
你改变了这一切。你让我自由地统治。
你是你神的救主。(9)

你觉得弗罗斯特的观点奇怪吗？有谚语说："义人不遭灾害，恶人满受祸患。"(10)如果真的善有善报，恶有恶报，那么上帝就成了我们的道德奴隶。他浩瀚的宇宙必须屈从于我们渺小的人类意志，至少在我们未到达道德善良的时候如此。在这种情况下，上帝特别不像上帝。

坦白说，我们在承受无意义痛苦时，解放了上帝——至少展现了上帝的自由与崇高，或者他的神性——而且实话说，他也没起到什么安慰的作用。不过，这一事实确实将我们置于与自己的一种新型关系

中。正如上帝因约伯的苦难而获自由，约伯因自己的苦难而获得上帝赐予的自由。在魔鬼代言人向上帝提问的部分，我提到了康德，部分原因在于，我和囚犯们讨论过康德的道德哲学，但主要原因是，《约伯记》是一本非常康德化的书（康德本人有一篇赞美《约伯记》的文章）。这位伟大的哲学家认为，只有当一个行为是出于对我们有益的原因以外的原因做出时，这一行为才是自由的。如果我的每一个慈善捐赠，恰好也给我带来大量的赞誉和税收减免，那么，我怎样才能知道我是不是真的仁慈呢？如果约伯的道德与给他带来幸福的东西完全一致，那么，他的道德不就看不见了吗？另外，我们的道德价值只出现在一个与我们的道德不符合的世界中，一个我们经受的痛苦超过我们应得的世界。在情绪激烈的中间章节，约伯对上帝的质疑是自我认知的过程。通过这一方式，约伯痛苦地打破我们的幻想，认识到自己是真正的道德行动者。我的许多学生，特别是在监狱中开始信教的那些，对这一突破非常熟悉。

因为无意义痛苦使耶和华作为上帝获得自由，约伯和剩下的我们作为人类获得自由，所以上帝和人类现在能有一种富有意义的关系。如果上帝的任务仅仅是奖励我们的道德行为，他会是我们的奴隶，一个我们的道德神灯中的精灵。如果我们的任务仅仅是获得道德行为的奖励，那么我们就无异于被拴在仁慈宇宙上的狗——抑或更可能的是，因为恶劣行为而被关起来的狗。然而，因为我们都是自由的，所以我们的善良具有意义，宇宙也具有意义。无意义痛苦让我们触及我们作为独特的道德生物的部分，让我们触及使我们的存在成为可能的那种宇宙。无意义痛苦让我们离上帝更近。



我担心曾经充满意义的神学语言，如今在许多人听来，就算不是完全的胡说八道，也是脱离现实。尼采说过一句声名狼藉的话：“上帝已死。”我在和囚犯们讨论“无意义痛苦让我们离上帝更近”这一想法

的时候，我能看到，对一些扬起眉毛的无神论者来说，听起来像是我在说：“无意义痛苦让我们能够看到精灵在草坪上跳舞。”这太糟糕了，因为这一点超出了我们对宇宙之中实体科学描述的信念。神学语言其实说明了一些事情，即使很难甚至无法解释清楚这些事情是什么。古往今来，人们使用宗教语言，作为谈论世界上无限意义的最精准的方式，他们不只是在吹“迪克西”（Dixie）[27]口哨。

为了拓宽这一点，让其超越信徒与无神论之间的分歧，我复述了飞蛾（The Moth）之中一个最著名的故事，飞蛾是一个致力于讲故事的非营利组织。喜剧演员安东尼·格里菲思（Anthony Griffith）讲述了他的一段具有讽刺意味的悲惨命运。那时，他两岁大的女儿病逝，他哀悼着自己女儿，与此同时，为了偿付她的医疗费用，他还在表演喜剧。格里菲思充满激情地讲述着，正当他跌入谷底的时候：

> 我脑中响起一个声音，就像电影《训练日》（*Training Day*）中的丹泽尔（Denzel）说的：“坚强点，黑鬼！你以为你是唯一一个失去孩子的人吗！今天25个患癌症的孩子走进了医院，只有5个活着走了出去！这可不是情景喜剧！不会在30分钟后，出现快乐结局！这是生活！欢迎来到真实世界！”(11)

安东尼·格里菲思说的话，是对上帝所说的“你要像勇士束好腰带”比我更好的解释。虽然像丹泽尔这样的声音，取代了在旋风中说话的上帝，但是，这是与欢迎我们来到真实生活同样的神学体验，不过，这种生活不是我们希望的那种，而是本来面貌的生活，充满扣人心弦、令人心碎的壮丽景观。

正如约伯的朋友和许多信徒所认为的那样，我们称为上帝的，并不仅仅是脱离了种种恶习的宙斯。这样的宙斯受到了《约伯记》和罪恶问题充分的驳斥。这种上帝概念，无论多么普遍，都是肤浅的，难以与《约伯记》那样的《圣经》相一致。宇宙的性质超出了我们的理解能力。可我们还是像约伯一样，要求获得某种意义。上帝出现，不

是为了回应我们的要求，而是为了澄清这一悖论。如果宇宙是由一些完全不可接受的东西构成，比如无意义痛苦，那么相信宇宙全善显然不可能，甚至不能被理解。但是，我们还是应该坚守道德，努力去理解。上帝是产生这一问题的地方，而不是这一问题的解决办法。上帝是我们讨论一系列复杂事物的方式：浩瀚的宇宙、我们在其中寻求意义的能力、我们在仁慈之外的希望、不公这令人痛苦的存在。人类学家克利福德·格尔茨（Clifford Geertz）说："作为一个宗教问题，矛盾的是，痛苦这一问题，不是如何避免受苦，而是如何受苦，如何对待身体疼痛、个人的损失、世俗的失败，或对他人痛苦的无助思索，这些痛苦是可以承受的东西——正如我们所说，是可以忍受的东西。"[(12)]就像我做的那样，试图用抽象的话语，表达终极神圣的现实，只到某种程度上有其用处。很快，这些抽象话语就会不足以表达，我们开始渴望用"上帝"这样的词汇构成的神秘诗歌，这些诗歌既能够包含矛盾，又能体现出我们试图表达、忍受或庆祝的事物的深刻性和个性。尽管我们必须用隐喻讨论被欢迎进入终极现实的体验（上帝、旋风的声音、我就是我、丹泽尔），但我发现，我们很难相信，在人类历史中如此普遍、在人们的生活中如此之多的神秘体验，没有任何意义。

约伯所说的最后一句话："Al ken em'as v'nihamti al afar v'efer."被翻译成了不同的版本。在美国犹太出版协会（Jewish Publication Society of America）的版本中是："因此，我放弃追问，不过是尘土。"詹姆斯国王版本中是："因此我厌恶自己，在尘土中忏悔。"当代著名翻译家斯蒂芬·米切尔（Stephen Mitchell）的版本，痛苦的感觉要少得多："因此，我会安静下来，为自己是尘土感到安慰。"[(13)]我的版本是："现在我真的知道我不过是人类了，我会闭嘴的。"有一个基督徒囚犯忍不住说，詹姆斯国王版本中提到了忏悔，他觉得我的版本没有那一版好。虽然我赞成詹姆斯国王版本是无法被打败的，但我仍然认为，强调约伯发现了他的人性至关重要。

我们有时认为，“人性”只是一个用来描述像我们这样的生物有机体的词汇。然而，它的传统意义却是指一种独特的中间状态，柏拉图称为“metaxu”。“人性”是指占据一种位置，在这个位置上，我们使用独特的能力，使我们高于其他动物，而我们仍然心怀敬畏和尊崇地看着一种远远超过我们能力的秩序。人性独特的自由可以用“理性”“必死性”“诞生性”“哲学性”等明亮的词描述。我们的内在都存在人性，但它可能忽明忽暗。因此，我们才说一个行为人道和不人道、富有人性和完全丧失人性。我们一直以来面临的危险——用“罪”“傲慢”“非人化”“仇恨”等黑暗的词描述——将我们分裂成为上帝和野兽、统治者和臣民、弗兰肯斯坦和弗兰肯斯坦的怪物、罪犯和受害者。在我们与痛苦的关系中，这种危险最为明显。正如“上帝”一词包含了宇宙既富有意义，又总是超出我们的理解能力之悖论，“人性”一词包含了我们具备理解能力，却在根本上无知，我们具有道德倾向，却又有坏的冲动的悖论。人类是以上帝的形象做成的，这一神学观点似乎是正确的：上帝和人性都是一种不稳定而又美丽的自由，尽管人类是尘土之身，理应谦卑地使用这种自由。拥有漂亮的女儿、在《今夜秀》（*The Tonight Show*）[28]讲滑稽的笑话、在监狱中讨论《约伯记》——过这样美好生活的条件，是痛苦、不公和死亡。上帝和人性是神秘发生之地，而不是问题的解决方法。格里菲思将自己在飞蛾讲的令人心碎的故事命名为：“最美好的时光，最糟糕的时光”。



最后，我和囚犯们讨论了《约伯记》的结尾。我抱怨说，我觉得这个结尾很恼人，约伯恢复了一切，并且获得了更多恩赐。约伯的十个孩子都被夺去了性命，其中有七个儿子、三个女儿。他在与上帝见面后，得到了十个新的更好看的孩子。新的孩子确实是一种安慰和福分，可是，我们生命中逝去的亲人，是无法替代的，更不用说是我们自己的亲生骨肉。我不确定安东尼·格里菲思在女儿死后，是否又生了一个孩子，我能确定的是，即使他生了更多孩子，他们也无法替代他

的女儿。他将永远因为失去她而伤痕累累。正是这些我们在某种形式上都有的伤痕，令《约伯记》的最终章节对我来说很难接受。如果我们想在阅读《约伯记》时苛刻一些，我们可以指责上帝所为是虐待孩子的父母惯常做的事情。他们先是打孩子一顿，然后为了弥补，带他们去游乐园玩。别误会我。我知道一个故事如果以“一个好人受尽苦难。他的朋友在他为什么会受苦上欺骗他。他一直不知道他为什么会受这些苦难。完。”为结束，或者以“美国是建立在对黑人公民的系统性掠夺和虐待之上的。美国人在这一现实上欺骗自己。完。”为结束，很难令人接受。伟大的道德哲学家告诉我们，即使这些凄凉的故事是真的，我们也必须努力向善。可是，我们内心的某种东西，某种对真实故事形状的基本感受，难道不会大声抗议吗？

约伯的三个新女儿——“在所有的大地上都找不到如此美丽的女儿”——被命名为耶米玛（Jemima）、基洗亚（Kezia）、基连哈朴（Kerenhappuch），翻译过来是鸽子、肉桂和眼影。如果我们在阅读《约伯记》时宽容一些，可能会将这些复活的女儿视为精神觉醒的象征：鸽子代表精神上的和平，肉桂代表精神上的财富，而眼影象征着精神上的恩赐。在对《约伯记》第一幕的描绘中，威廉·布莱克（William Blake）描绘了一个昏昏欲睡的家庭一起祈祷，父母的膝盖上放着书；在最后一幕中，他描绘了一个精神饱满的家庭在各自的乐器上演奏着有力的音乐。正如斯蒂芬·米切尔所说：“在《约伯记》的最后，女性的突出，有某种令人十分满意之处……就好像约伯在学会放弃后，他的世界也放弃了男性的控制冲动。”(14)

这些富有男子气概的囚犯对一个女性美德取胜的寓言，不怎么喜欢。甚至连最坚定的基督徒囚犯，也很难接受《约伯记》的结尾。不过，多数囚犯都认同，我们内在的某种东西强烈渴望得到一个幸福的结尾。最深思熟虑的囚犯说，《约伯记》的好莱坞式结尾，应该被看作是象征性地指代来世，这是唯一一个令幸福结局可信的方式。我环视房间里囚犯们的一张张脸，其中有些人被判处终身监禁，不允许保

释。我感受到了他们所犯罪行的受害者幽灵般的存在，那些受到虐待、被强奸、被杀害的人。我自己的过错以及他们造成的苦痛，突然间充斥着我的内心。我几乎能够听到我们之中震颤着的悲伤的源头。我们所有人都迫切需要一个幸福的结局。与此同时，要说那些受苦的人一切都会好起来，对我们所有人来说都似乎很难，甚至恶毒。

就在这时，警卫队长，一个强壮的白人男人，再也忍不住了，他用洪亮的嗓音说："我只是想说，你们知道你们的问题是什么吗？"他指着囚犯们，"你们就是不能为自己负责。我知道你们不是坏人，可你们被关在这里，是因为你们无法说不。那些你们以为是你们的朋友的人，他们说：'嘿，来吧，我们一起干这件事吧。'你们就是无法说不。或者，也许是一个你们无法说不的作恶的冲动。不管怎样，你们就是不能说：'嘿，我为自己负责。'别误会我。我年少无知的时候做的事情，也很可能让我落入你们的境地。可是我为自己负责任了。"他接着这样说了一会儿。在那一刻之前，讨论一直活跃而激烈，监狱的事实似乎烟消云散，只剩下自由的思想，追随着重要的东西。也许正是那种自由激怒了这位狱警。在他发表演说的过程中，监狱的高墙在我们周围，慢慢地、清晰地重新变得坚实。当他的演说结束时，我成了局外人，而他们是囚犯，他是狱警，在我们周围全是混凝土。囚犯们闭上了嘴，一些囚犯甚至低头垂肩或者弓着背，仿佛有一个重物刚刚放在了他们的肩头上。

在我们演绎的《约伯记》的最后一幕，出现的不是耶和华，而是一个狱警。不是上帝责备的说假话的安慰者，而是一个低级神明，声称这个灰色宇宙的惩罚和奖赏都是公正的。我想，感谢上帝，上帝超越了对与错的范畴，对我来说，它们从没有像从那位狱警口中说出来时那么微不足道。感谢上帝赐予我们位置。感谢上帝赐予我们上帝！



《约伯记》中最重要的一个细节通常被忽略了。约伯遭受重大打击后，他的朋友前来看望他，静静地陪在他身边一个星期。“他们就同他七天七夜坐在地上，一个人也不向他说句话，因为他极其痛苦。”(15)约伯的朋友受到苛责，多数指责确实是他们应得的，但是在这里，他们做得很好。他们没有开口，只是陪在他身边，无声安慰。这一点非常值得学习：对于那些受苦的人，陪伴比说安慰或有意义的话更为重要。痛苦在我们耳边低语：“你无依无靠，你被隔绝开来，你完全属于我。”而仅仅是他人在一旁陪伴，就能反驳这种可怕的声音。

但我认为，约伯朋友在一旁陪伴的意义，远远超过了这宝贵的一点，不幸的是，他们对朋友提出了尖锐的指控，从而背叛了这一点。我认为，它让我们看到《约伯记》要传达的终极信息，即痛苦让我们离上帝更近；或者可以换一种说法，痛苦是宇宙独特、奇妙而可怕的个性。

痛苦的威胁不仅要将我们与所有人隔绝开来，还要将我们与所有事物隔绝开来。约伯是谁？他是一个父亲、一个商人、一个爱人、一个朋友、一个宗教信徒等。然而，他失去了他的孩子，他失去了他的生意，他的疾病令他无法体恤他人。如他的朋友所表现的那样，甚至连他的宗教都将他视作某种贱民。那还剩下什么？就这一点而言，我的朋友西蒙被判以终身监禁，所以他必须在监狱度过他人生最美好的时光，那他是谁？就这一点而言，在文明盔甲之下，我是谁？当我们以这样或那样的方式毫无意义地遭受痛苦之时，我们还剩下什么？

在某种程度上，剩下的是一切。被剥夺所有我们认为是自己的东西后，我们有机会看到我们不仅仅是我们的角色和成就的综合。像约伯遭受的那样的毫无意义的痛苦，不可避免地会击碎我们，但从这些碎片之中，我们有机会成为我们真实的令人惊讶的自我。我说这些，不是为了安慰，我认为这是一个无情而艰难的真相。当囚犯们讨论约伯的妻子“咒骂上帝，然后死去”的请求时，他们一直认为，她说的是

自杀。他们都认识接受了她的建议的囚犯。他们中许多人在那个建议的阴影下，度过黑暗的长夜。

启蒙运动伟大的犹太哲学家摩西·门德尔松（Moses Mendelssohn），遭受了与安东尼·格里菲思类似的命运。在他十一个月大的女儿去世后，门德尔松写道：

> 这个无辜的孩子没有白活……她的思想在那短短的一段时间里，取得了惊人的进步。她从一只爱哭爱睡的小动物，变成了一个崭露头角的聪明生物。我能看到种种热情的绽放，仿佛是春天小草发芽，穿透坚硬的地表。她表现出怜悯、憎恨、爱、羡慕。她理解与她说话的人的语言，而且试着让别人知道她自己的想法。(16)

这是只有到达悲伤的另一面时，我们才会有的明亮的语言。当不带着她应该如何发展的幻想，去审视一个十一个月大的生命时，她不再像是一场悲剧，开始呈现出她本来的面貌：一个礼物，不是情感意义上的礼物，而是真正悖论意义上的礼物。我想到，西蒙在我自己的生活中，也像是一个礼物。他在讨论康德、爱比克泰德和《约伯记》时，比哲学会议上我的多数同人，都更饱含哲学性和人性。而且，他为我的生活带来了一种独特的悲伤。

《约伯记》的结尾体现出了我们对事情最终变好的强烈愿望，从这个意义上来说，这样结尾是有道理的。我能理解。西蒙和我都不能完全抛弃他可能会出于某种原因获得减刑的念头。那么，为什么我还是觉得约伯的结局不真实呢？我想是因为，这一结局感觉像是之前消失的一切珍贵的东西，所有的悲伤和疑问，都在新的分配中消失了。即使我考虑到《约伯记》具有童话逻辑的权利，我仍然觉得幸福结局只是遮掩伤痕的眼影。

为了说明我的观点，我将《约伯记》的幸福结局与另一个著名的

幸福结局做比较。在他们的老师被残忍折磨并被谋杀的几天后，一些教友聚集起来，试图想出如何在没有对他们最重要的人的情况下，继续前进。忽然，他们被杀害的老师，奇迹般地有血有肉地出现在他们之间，知道他们该做什么。又过了几天，这些迷惑的教友遇到他们的同学多马，于是告诉多马，他们亲眼见到他们的老师活得好好的。

> 那些门徒就对他说：“我们已经看见主了。”多马却说：“我非看见他手上的钉痕，用指头探入那钉痕，又用手探入他的肋旁，我总不信。”过了八日，门徒又在屋里，多马也和他们同在。门都关了。耶稣来了站在当中说：“愿你们平安！”然后对多马说：“伸过你的指头来，摸我的手；伸出你的手来，探入我的肋旁。不要疑惑，总相信。”多马说：“我的主，我的上帝！”[17]

和多马一样，我很难相信真正的复活，也很难相信历史的弧线终有一天会取得正义。我能理解，我们内心渴望存在的全部象征不仅仅是钉死在十字架上。我能理解，当我们争取正义与和平时，即使我们意识到此生永远不会亲眼见到它们得以实现，我们还是喜欢耳旁响起“我有一个梦想”这种充满希望的话语。然而，我没有那些“未曾亲眼见过，却一直相信”的人那么幸运。和多马一样，我即使胜利在手，也有一种强烈的需要，想去触碰木桩钉出的伤口。

关于《约翰福音》（*Gospel of John*）中复活的故事，无论从字面上看还是从其他方面看，我喜欢的是耶稣的伤口还在。无论他获得了什么奇迹般的新生命，他仍然担忧过去生命中痛苦的标记。他仍然带着他的伤痕以及与之相关的故事。如果我们真的在地球上或天空中找到天堂，如果我们只是在追求正义和幸福的方面取得了进展，如果上帝保佑，西蒙能出狱，我们知道新的境遇将是美好的，不仅仅因为它的和平、财富和自由，还因为我们的朋友还能触摸到我们的伤痕。

第五堂　痛苦用自然弥补我们：爱比克泰德与感恩存在

啊，我活着就是做生活的主人，不是当奴隶……
不发怒，不厌倦，不抱怨，不冷嘲热讽。
向天空、海洋和大地的壮丽法律，
证明我内心的灵魂岿然坚定，
任何外来的事物休想支配我。

——沃尔特·惠特曼

尽管我们对于爱比克泰德的生平所知甚少（我们甚至都不确定他的真实姓名），但让我们试着想象一下发生了什么。我们能够确定的是：第一，他小时候是罗马帝国的奴隶；第二，他的一条腿有毛病。为什么他的这条腿有毛病？最可能的解释是他的主人将它打断了。有一种说法是，当他的主人虐待他的时候，这个男孩说："我的腿快要被你打断了。"当这个主人真的将其弄断时，这个男孩平静地说："跟你说过会断的。"这个故事能够追溯到塞尔苏斯（Celsus），公元2世纪的异教徒哲学家，他写了一篇文章，全面反驳基督教。一本叫《反对塞尔苏斯》（*Against Celsus*）的基督教哲学书籍讲述了这个故事。塞尔苏斯用它来嘲讽他的基督教读者："你的神在遭受惩罚时，说过什么话，能与此相比？"基督教的早期辩护者试图让人们对断腿的故事产生怀疑。他们争辩说，这个男孩很可能生下来就有残疾。换言之，是上帝弄断了他的腿。

没有人否认罗马奴隶主们做过类似打断奴隶骨头的事情。即使基督教辩护者们说的是对的，他真的是天生残疾，这种事情无疑也在许多其他像他这样的人身上发生过。所以，姑且先相信塞尔苏斯的故

事。为什么主人会打断这个男孩的腿呢？大概是为了惩罚他。因为什么？可能是没有完成一项任务。将酒洒在了客人身上？拒绝了命令？也可能打断骨头并不是惩罚，也许主人这样做只是为了好玩。奴隶制的本质是奴隶主阶级任意将自己的意志强加在奴隶阶级的身体上，以此来确认和彰显自己的身份。即使此举是惩罚，也不难想象，主人喜欢惩罚人，所以当这个男孩告诉他，他的腿快要断了的时候，他当然没有停下来。塞尔苏斯赞美这个男孩在承受痛苦时的镇定。可毕竟他还是个孩子。如果塞尔苏斯的故事是真的，我敢打赌，这个男孩在强忍住眼泪，压制住哭的冲动时，努力不让他的主人得逞。毫无疑问，阵阵疼痛穿过他的身体——他的腿扭动着，骨头在击打之下努力保持着形状，但最终还是断裂了，神经细胞裂开，骨髓溢出，锯齿状的骨头撕裂了各种组织。没有人帮他接上断掉的骨头。这个男孩以后的人生，走路都一瘸一拐。

最终，他被带到罗马，卖给了尼禄（Nero）[29]的秘书。尼禄残暴不仁，是施加无意义痛苦的行家。尼禄在失去对帝国的控制后，曾经试图自杀，但失败了。最终，当凶猛的骑兵逼近时，这位皇帝强迫他的秘书割开他的喉咙。在随后的混乱中，这个男孩——现在已经成长为男人——获得了自由，开始听斯多葛学派的课，并且拜在伟大的哲学家穆索尼厄斯·鲁弗斯（Musonius Rufus）门下为徒。这位跛足的前奴隶后来也成了一位伟大的哲学家，也是罗马帝国有史以来最伟大的哲学家，他曾对自己的学生说："如果我是夜莺或天鹅，我就唱它们生来唱的歌曲。但是，我是一个理性的人，所以我必须歌颂上帝。"(1)我们只知道他叫爱比克泰德，是希腊语，意思是"得到"。



斯多葛派是西方哲学最伟大的传统之一。这一传统十分深厚，许多人，比如现代哲学家和思想史学家皮埃尔·阿多（Pierre Hadot）认为，斯多葛学派只是西方为"人们在寻求智慧时，人类存在的一种基

本而永久的可能性”冠以的名字。[2]在中国哲学中，其名字一般是“道”“求道”。斯多葛学派最初的名字并没有道那么宏大。基提翁的芝诺（Zeno of Citium）以苏格拉底和犬儒主义者克拉特斯（Crates）为榜样，开始在“Stoa Poikile”（画廊）讲学。与他相关的人被称为斯多葛派，基本意思是“廊上的那些人”。尽管古希腊人创作了许多斯多葛派的杰作，但存留下来的文本只有引文和段落。现存的主要资料来源于罗马时期，比如马可·奥勒留的《沉思录》（*Meditations*）以及塞涅卡（Seneca）的各种散文和书信。斯多葛派最雄辩、最完整的论述是爱比克泰德的《哲学谈话录》（*Discourses*），由爱比克泰德的学生阿利安（Arrian）在公元2世纪初记录整理而成。

无意义痛苦的问题在于什么？答案很简单，宇宙中有太多死亡、痛苦和不幸——难道不是吗？在爱比克泰德看来，完全不对。我们厌恶死亡、疼痛和不幸，并因此而悲伤，这才是无意义痛苦的真正来源。我们的悲伤是世界苦难的成因，而不是其结果。死亡、痛苦，甚至罪恶，如果正确理解，都是存在的美好事实。我们都应该像理性的夜莺一样歌唱。

哲学的其中一个核心问题，是命运或机遇是否主宰宇宙——换句话说，我们的基本价值观是否与事物的发展方式相协调，或者事物的发展方式是否违背我们的基本价值观。正如罗马历史学家塔西佗（Tacitus）所说：“最睿智的哲学家不赞同这点。［伊壁鸠鲁派（Epicureans）］认为天堂与我们的生死无关，事实上，与人类总体都无关，也不在于好人常常受苦，而坏人享福。（斯多葛派人）并不赞同。”[3]

伊壁鸠鲁派认为宇宙是由原子偶然组合而成的，他们很可能是希腊哲学传统中首个构想罪恶问题的学派，这绝非巧合。正如古希腊哲学家伊壁鸠鲁（Epicurus）所说：“神愿意阻止恶，却办不到吗？那他就不是全能的。他办得到，但不愿意吗？那他就不是仁慈的。他既办

得到，又愿意吗？那恶是从哪里来的？他既办不到，又不愿意吗？那为何还称呼他为神？”[(4)]当我们认为世界是偶然的结果，我们想要的并不总是与事物的真实情况相一致。伊壁鸠鲁的“神”（我们现在很可能叫作“物理和生物的法则”）并不怎么在乎我们。是的，如果我们生活得对，我们能提高获得某种程度的幸福的可能性，可是却不能保证一定会带来健康幸福。坏事情有时会发生在好人身上。生活是一场赌博。

在传统基督教神学中，摆脱罪恶问题的方法是，认为这个世界上看似偶然的不幸，其实是公平惩罚（比如，对亚当和夏娃原罪的惩罚）的结果，以及它是一个塑造灵魂的场所，为了迎接天国到来而做的准备，所以我们必须与种种艰难困苦作斗争。但是，斯多葛派以完全不同的方式，躲开了罪恶问题。他们拒绝想象一个比产生并维持我们生命的世界更好的世界。幸福的秘诀——不仅是幸福，还有自由；不仅是自由，还有我们的理性——在于，让我们的思想与事物的发展同步。天堂此刻便近在眼前。事实上，天堂只在此刻近在眼前。当我们令自己的思想适应自然的种种曲折，世界就会在我们眼前呈现出它真正的样貌：一个完全适合我们的地方。地狱只是我们对自然的反叛。

皮埃尔·阿多认为：“斯多葛主义是一种建立在对生命自然存在的非凡直觉上的具有自我连贯性的哲学。”[(5)]这种非凡直觉开始于对事物努力坚持、努力生存的普通洞察。生命对其自身的存在表示肯定。但是，如果我们作为理性的人，想清楚了生命自我肯定的种种后果，我们会发现，我们是一个更大、更非凡的秩序的一部分，这种秩序是爱比克泰德所谓的“自然”或“宙斯”，即整个正在展开的宇宙。自然不是无数个体全都彼此偶然相撞，尽管有时候看起来像是如此。自然是无数个体，它们全都依赖它们帮助形成的那个自我肯定的秩序。

以死亡为例，乍一看，死亡似乎与我们天生的生存欲望相悖。如果我们仔细考虑这一问题，就会发现，有机体的死亡是其生命的条

件。如果没有死亡，我们所知道的生命就不会存在。旧细胞必须死亡，新细胞才能出现。动物必须死亡，其他动物才能生存。人们必须死亡，新的一代才能繁盛。如果我们拥抱生命，我们必须接受我们必死这一事实。这是世上唯一游戏的必要规则。

在总结爱比克泰德哲学思想的《手册》（*Handbook*）的第27章中，我们读到："正如靶子挂起来不是为了被错过的，恶也不是世界设计的自然组成部分。"[6]后半句的意思很清晰：在宇宙的设置中，没有无意义痛苦。前半句更神秘一些，对理解这句话的意思至关重要。爱比克泰德并不是说，我们总是击中靶子，他是说，飞镖游戏就是按其应该的样子设置的；同样，宇宙的法则也是按其应该的样子设置的。

稍稍改变一下这个类比，想想下国际象棋。想让象棋有不同的规则，就是不想下棋。我记得儿时第一次和爸爸下棋。很快，我发现自己只剩一个王、一个马，我多么希望我能让我的马像后一样移动，将我父亲剩下的许多棋子都吃掉，将他逼到将军。如果我父亲是宠孩子的那种父母（他不是），他可能就会让我那样做。我可能会"赢"，而我的胜利却意味着破坏我想要赢的象棋比赛的规则。结果，他轻而易举地几步就将我打败了。这场比赛本身没有错。

对于伊壁鸠鲁来说，我们就像棋子。我们能够走的步数是有限的，我们最终会被打败，可正是这些限制构成了我们自己，构成了象棋本身。我们就像棋子，但我们与棋子有重要的差别，我们内心住着一个精灵（daimon）——有一点神性，我们的理性——它让我们与整个棋盘联系起来。正如沃尔特·惠特曼精辟地指出，这个精灵与让一切运动的"神秘"意义相连："只有凭你那同样包含着我的法则，你的上涨和下落，大脑才能创作这首歌，声音才能吟唱这首歌。"[7]即使我们被对手打败，即使我们的一方输了，我们知道，比赛还会继续，我们为它的延续尽了力。爱比克泰德说："你还不如说，树叶飘落、一颗新鲜的无花果变成干无花果、一串葡萄变成葡萄干，是不吉利的……

是的，你将不是你现在的样子，但你会成为宇宙所需的其他东西。”(8)事实上，我们的生死不仅维持宇宙的秩序，我们不断变化的大脑和吟唱的声音，为这个充满老虎和虎皮百合、星星和星鱼的复杂棋盘，增添一点趣味。

请允许我再改变一下我的类比，这次从国际象棋变到篮球。想想魔术师约翰逊（Magic Johnson）和拉里·伯德（Larry Bird）[30]之间伟大的竞争关系。如果我们根据非斯多葛主义的范畴来考虑，我们倾向于认为，这两个人肯定恨透了彼此，因为他们都阻碍了对方获得胜利。然而，这两位伟大的运动员怎么看待这种竞争关系呢？拉里·伯德说：“人人都说一定有仇恨的成分在。其实没有。我只是充满敬意。因为他非常棒，所以你从不放松警惕。”魔术师约翰逊说：“我很荣幸，我是他侧边的一根刺。我理应在篮球场上打败他。那是我的工作，而他的工作是打败我。我不想让拉里喜欢我。他没必要喜欢我。但我们尊重彼此。”(9)拉里·伯德如此，痛苦亦如此。就像伯德是魔术师约翰逊的魔术的一部分，痛苦也交织在我们的自然存在中，如果消除痛苦，我们的自然存在就会被拆解。没有死亡，我们就不能拥有生命，生命这一过程依赖于物质的新陈代谢。没有痛苦，我们就不是动物，动物的自然性就是感受自己的欲望。没有自由，我们就不是人类，人类的自然性是从世界中抽离出来，反思并改变我们行动的目的。爱比克泰德所提倡的在面对困难时应该有的态度是：“让它来吧！让我们看看你有多厉害！”

在爱比克泰德看来，万事万物皆有天意，天意将事物连接在一起，让它们显现出现在的面目。如果事物有所不同，我们就不会处于现在这个情况下，成为现在这个样子。当“邪恶”之事出现时，这只不过是违反了局部的一些策略。总体秩序总会繁盛，只要我们将自己视为这一秩序的一部分，我们也会繁盛。当我的象棋策略失败时，象棋游戏还在继续，精彩如旧。即使在失败之时，我也应该记住，我想下象棋，而棋这个游戏有失败，也有成功。当我发现自己被将死时，我

作为一位下棋者的内心，不应该受到冒犯，我甚至应该庆祝。即使在我们失败时，象棋游戏也永远不会失败。在这种意义上，失败属于游戏成功的一部分。靶子挂起来，不是为了被错过的。



爱比克泰德认为，如果我们振作我们的灵魂，那么我们在任何情况下，都应该能感到非常幸福，包括那些一般认为是失败的情况。即使我们发现自己身陷囹圄，我们也应该能够说出亚历山大·索尔仁尼琴（Aleksandr Solzhenitsyn）对自己在古拉格（Gulag）的十一年所说的话："我在那里滋养我的灵魂，我可以毫不犹豫地说：'监狱，感谢你曾经是我生命的一部分！'"(10)要检验这一假设，哪里还有比监狱更好的地方呢？所以，在奥克代尔监狱的一次课上，我向囚犯们讲授了爱比克泰德的斯多葛主义，并清楚地告诉他们：幸福的秘密不在于让事情按我们的愿望发生，而在于希望事情自然发生；事情本无好坏，是我们的想法让其变得如此；我们的心态是如何被我们自己控制的；如果我们经历一定的心智训练，我们能接受疼痛、死亡，以及不公；我们能够努力对抗看似过度的痛苦、过早的死亡，以及严重的不公，不过我们最终应该接受，这些是维持我们生命的宏大秩序的一部分；我们真正的幸福在于改造我们的灵魂。简言之，即使在监狱中，你也应该感到幸福。

根据我的经验，伟大著作（比如爱比克泰德的《哲学谈话录》）的一个决定性的标志，是无论讨论者是谁，无论是学富五车的学者，还是粗暴的犯人，都会出现同样的基本人类反应——尽管对学者来说，会更慢。这些囚犯就像当代的马克思主义者一样，问了我一些难题，比如，斯多葛主义是否会导致政治沉默主义。他们和古代的神学家一样，想知道斯多葛主义在多大程度上与基督教或伊斯兰教相容。他们像蒙田一样，来来回回地讨论，斯多葛派的理想对人类来说是否能够实现。就斯多葛主义者是否能成为革命者，以及革命者是否有必

要成为斯多葛主义者，我们展开了一场有趣的酷似阿尔伯特·加缪（Albert Camus）的戏剧《正义的杀手》（*The Just Assassins*）的辩论——这场辩论似乎令警卫队长感到不安。

正当我试图捍卫爱比克泰德的时候，一名囚犯气势汹汹地站了起来，他开始说，斯多葛主义是失败者的哲学，是那些无法出头的人的酸葡萄心理在作祟。我问他："失败者到底是什么意思？被钉在十字架上的耶稣，是失败者吗？从未到达山顶的马丁·路德·金，是失败者吗？著名的死在温泉关（Thermopylae）的那300个斯巴达勇士，是失败者吗？"我试着找到那些透过其世俗失败的面纱，能轻松看到其内在道德的人作为例证。他反驳说，300这个数字是假的，我告诉他那部夸张的电影[31]的核心是历史事实，他就是不相信我。我提到马可·奥勒留，他绝不是一个失败者，他的斯多葛主义思想给了他力量，使他履行作为罗马皇帝的职责。那个犯人越发生气了。听我提及一位皇帝，他似乎怀疑我参与了在全监狱展开的试图让犯人们更顺从的阴谋。

另一个犯人站了起来，替我说话，他用手指着他说："你知道你在哪儿吗？你猜怎么着？你就是个失败者！我们都是失败者。不然，你觉得我们为什么都被关在这里？"那个愤怒的囚犯回答道："好吧，我是个失败者，就像你们一样。可我不是而且永远不会成为一个真正的失败者。真正的失败者是承认自己是失败者的人，我不接受被关在这里。我拒绝接受我是犯人！"他转身面向狱警，对他怒吼道："我再也受不了这些了。带我回我的牢房。"

一个拒绝接受自己是囚犯的人，却要求回到自己的牢房，那些留在我们这个又黑又脏的学堂的人，也体会到了这种讽刺。大家震惊地看着他离去，然后我的一个学生高声说："爱比克泰德的意思是，真正的自由来自内心，来自接受自己的遭遇——对吧？他不正是在告诉那些对斯多葛主义存疑的人，他们正走回自己的牢房，无论他们是否真正身处我们这样的监狱吗？"我从未如此强烈地感觉到，我在参与

一个苏格拉底式的对话——对话者深思熟虑，能不被卡利克勒斯（Callicles）或特拉叙马库斯（Thrasymachus）这样的火爆人物影响，对真理进行真正的探索。

那个愤怒的囚犯的反驳——斯多葛主义是无行动的哲学——是基于对斯多葛主义的普遍误解。根据爱比克泰德的说法，选择并不在行动和不行动、反叛和酸葡萄心理之间，而在尽自己的职责和像个傻瓜一样行事之间。回到我的象棋类比。如果你喜欢下棋，你就不会停止下棋！恰恰相反，你会尊重规则，尽全力赢得胜利。没做到这些，就是扫兴。你不应该做的是欺骗或抱怨，更不应该在要输时，推翻棋盘。生活亦如此。尽自己的职责——换句话说，不要试图欺骗自然法则（插播一条新闻：你也无法欺骗），但是无论做什么，都要竭尽全力。如果你从政，就尽力做个政治代理人，但是记住政治游戏必须以分歧、妥协、失去等为条件。如果你成为家长，记住孩子不会完全按照你的期望成长，他们会生病，甚至可能死在你的前面，会挑战你，等等。一旦你接受你的孩子是凡人，不是神童这一事实，你就更可能成为好家长。

爱比克泰德提倡的态度，正是我们在孩子玩游戏时试图教会他们的看似矛盾的道理。一方面，我们对他们说："要尽全力。"另一方面，我们告诉他们："这只是个游戏。"认为这两项指令是相互抵消的，即使按照儿童的标准，也是幼稚的理解。作为父母，我们理应让我们的孩子对游戏有双重心理。我们想让他们明白，游戏的乐趣在于有人赢，有人输（"这只是个游戏"）；然而乐趣以及性格塑造，都取决于玩家尽其所能（"要尽全力"）。同样的双重心理是爱比克泰德的斯多葛主义的精髓。套用一位当代斯多葛主义学者的话，我们必须学会对同一件事严肃对待，与此同时又不严肃对待。(11)

如果你蒙冤入狱，你当然应该对你的判决提出上诉，但是你也应该充分意识到你的上诉可能会得到批准，也可能不会。与此同时，你得应付其他困难。我最近听了一个参加了格林内尔学院（Grinnell

College）监狱人文科学项目的前囚犯做的一个演讲。他谈起囚犯们会抓住彼此身上任何明显的弱点互相嘲笑——比如，上哲学课。他在监狱里的一个同学就忍受了这种羞辱，最终，这种羞辱变成了身体虐待。但那个犯人知道，如果他反击，他就会被关禁闭，不能再上课。“为了那门课，他不得不挨几拳。”这名前囚犯说。这就是爱比克泰德所说的尽自己的责任。



但是，这个囚犯必须挨那些拳头，这难道不是有失公平吗？这难道不恰恰证明了伊壁鸠鲁是对的，爱比克泰德是错的吗？这些常见的事情，难道不表明坏事情确实会发生在好人身上，宇宙不是一个伟大而有序的整体吗？如果孩子不过早死去，如果蒙冤入狱的囚犯不在监狱丧生，如果痛苦能够以某种方式减到最小，乃至消除，这个世界难道不会更好吗？难道“自然”这个词不是指我们尚未具备能力改变的东西吗？这个反驳要比被动反驳有力得多，它是这本书的核心。

当新斯多葛主义在现代早期盛行时，其倡导者之一戈特弗里德·莱布尼茨认为，当时的宇宙是“所有可能世界中最好的”。伏尔泰在《老实人》中，以邦葛罗斯博士的形象，对这种形而上学的乐观进行了著名的讽刺，这个角色在面对地震、奴隶制、酷刑和悲惨的选择时，没心没肺地宣称，一切都会好的。在《老实人》中，我们会遇到一位老妇人，她讲述了一个尤为可怕的故事。在一次围困中，她被困在了一座城堡中。守卫城堡的人开始挨饿时，他们割下每一个女人一半臀部为食，包括她自己的。她最后说：“只要有一个人没咒骂过自己的生命许多次，不常常自视为世界上最苦的人，你尽管将我倒提着，扔下海去。”(12)

但是，我们不要忘记，爱比克泰德在残酷的罗马帝国时，被主人打断了腿，因而也就不奇怪，这种痛苦对于伏尔泰这样的人来说，这

就是对斯多葛主义再直白不过的反驳了。爱比克泰德显然没有认为，一切都朝向某个幸福结局发展，每一点痛苦都将会带来巨大的回报。回报就在此时。就在这会儿，宇宙的秩序是完美的。根据斯多葛派的智慧，此刻在你面前的，是你的幸福自由所需要的一切东西——事实上，很可能远远超过你所需，无论你是否蒙冤入狱。我想到威廉·詹姆斯在讨论沃尔特·惠特曼的诗歌时所说的一段话：

> 无可争辩的事实是，这个世界从未在任何地方或任何时候，包含比（我们的）眼睛能随意看到的更多的根本神性，或是永恒意义。有生命在此；离生命一步之遥的，是死亡。有世上一直以来的唯一的美在此。有古老的人类奋斗，及其果实。有经文和布道，真实和理想合为一体。(13)

生命本身就是礼物。这是一个艰难而神秘的礼物，就像童话故事中的礼物那样，看起来像是一种诅咒，可正是我们获得拯救所需要的。我们的基本职责是感恩。感恩你能够奋斗、受苦、找到你真正在意的东西，这些东西是你通过其他方式，永远无法找到的。你是一个理性而自由的人类，你被赐予表现自己的理性和自由的机会。正如魔术师约翰逊遇见拉里·伯德。

但是，那些面对可怕的苦难、遭受极度的痛苦、被世界上的种种杀戮包围的人，又如何呢？斯多葛派经常因持有一个人即使在遭受折磨时也能感到幸福的观点而受到嘲笑。在这里我们尤其要小心，不能将斯多葛派与一种脆弱的幸福联系起来。爱比克泰德被打断的腿，有可能是更严重虐待的一种委婉说法。此外，爱比克泰德在尼禄的宫廷为奴，而尼禄的主要成就包括将基督徒浸入油中，点上火，以此点亮罗马的夜晚。斯多葛派对我们可能拿来反驳他们证明生活并不幸福的种种苦难，十分了解。对于那些遭受折磨和冤屈的人，爱比克泰德所谓的幸福是哪种？他们有幸为人。他们有幸面临挑战，一种极端的、考验我们的人性的挑战。面对最艰难的痛苦、不公和死亡的考验，他们的态度应该是“让它来吧”。

我们还有什么选择？我们应该与苦难和不公做斗争，可是它们并不会消失。我们该怎样应对这一事实呢？爱比克泰德厉声对那些控诉生命难以避免不公的人说：“最重要的是，要记住，门是敞开的。不要比孩子还懦弱，他们总是会说：‘我再也不玩了。’当你对游戏感到厌倦时，再说‘我再也不玩了’，然后离开。但是，如果你留下来，就不要抱怨。”(14)如果你拒绝接受你自己的苦难或者世界的苦难，你就不必参与在世界中的生存。尽管斯多葛派让我们勇敢拥抱生命，但他们对那些选择自杀的人有一种深刻的理解。令他们感到恼怒的是抱怨的人。生命也许是监牢，但你的牢房的门并没有锁。

在我的《最深刻的人类生活》一书中，我讲述了詹姆斯·斯托克代尔（James Stockdale）的故事。他是一名海军飞行员，在越共手下遭受了长达八年的残酷折磨。斯托克代尔在大学中学过爱比克泰德的思想，在邪恶的深坑中，他使用他所记住的斯多葛智慧，维持乃至增强他的人性。他并不总是坚持斯多葛原则。有时他很崩溃——就像我们在现在的生活中一样，虽然通常令我们有此感受的情况并没有他的那么糟。但是，他获释后说出：“监狱，感谢你曾经作为我生活的一部分。”从局部的角度看，斯托克代尔经受了恶劣的不公，他竭尽全力与之斗争。从宇宙的角度看，我们的思想不过是宇宙伟大思想的微小的组成部分，他参与了做人的伟大游戏，这场游戏涉及自由，因而也涉及对自由的侵犯。监狱教会他感恩的意义。



对我们现代人来说，另一个绊脚石是，斯多葛派认为宇宙有一个灵魂和一个目的。当代法国哲学家吕克·费里（Luc Ferry）对斯多葛主义嗤之以鼻：“如果今天有人声称，世界是鲜活的，有生命的——它拥有一个灵魂，拥有理性——人们会认为他疯了。”(15)在费里看来，现代物理学和进化生物学明显排除了宇宙具有生命的看法。

斯多葛学派充分意识到了物理宇宙的可能性，这一宇宙由原子构成、受偶然性把控——这是伊壁鸠鲁学派的观点。尽管斯多葛学派并不认可这一观点，但他们似乎认为，即使偶然性而非天意把控这个宇宙，我们还是应该做斯多葛主义者。如果我们并非欣然服从宙斯的意愿，那么我们更应该肯定我们与偶然性相对的理性。如果我们不能作为属于理性宇宙一部分的斯多葛主义者，那么我们应该作为反抗无意义宇宙的斯多葛主义者。

话虽如此，我却不太确定宇宙具有生命这一想法是否真的如此疯狂。确实，多数物理教科书都描绘了一个由随机碰撞的原子构成的宇宙。然而，这种将人类的思想置于一边，将一个机械的宇宙置于另一边的笛卡尔式宇宙观，一直被认为是存在问题的，甚至是存在致命的缺陷。这种宇宙观所产生的巨大神秘感，着实令我们感到尴尬。我们自己的意识是如何、从哪里、为什么而产生的呢？当代哲学家和科学家似乎完全不知如何回答这个问题。我们最先进的科学似乎能够解释除了我们之外的一切！

在大众心目中，进化论让随机碰撞的生物体为了生存彼此之间进行混乱的斗争。但是，事实上，这一理论将生物体深深嵌入其环境中，以至于我们不能完全区分彼此。尽管目前的科学理论不需要我们信仰存在一种活着的秩序，我还是不能认为它排除了这种可能性。斯多葛派对于天意的看法，并不是某种盲目乐观式的观点，认为生命会不断“进化”到更好的状态。斯多葛派只是有一种比我们通常的观念要大得多的秩序，我们的生命依赖这一秩序而存在，我们能利用这一秩序增加我们的幸福。对果蝇的研究，或者人类与其他哺乳动物关联的观点，在什么意义上排除了这一观点？事实上，我们的生物科学难道不能支持斯多葛派对自然的虔诚信仰吗？我们也许能从哲学家汉斯·约纳斯（Hans Jonas）或建筑师克里斯托弗·亚历山大（Christopher Alexander）之类的“疯狂”思想家身上学到一些东西。他们都写过一本叫作《生命的现象》（*The Phenomenon of Life*）的引人入胜的书，

并在书中争辩说，笛卡尔的遗产已经寿终正寝，我们现在需要形成对生命更丰富的认知。也许我们应该认真考虑一个事实，即古往今来多数人都是有灵论者，认为一切都与灵魂相关。尽管斯多葛派的某些关于物理宇宙的观点需要更新，才能与科学协调，也或许爱比克泰德生机宇宙的整体观点并不是落后于时代，而是超前于时代。

当我向专业哲学家们讲述斯多葛主义时，他们中的许多人都对我们必须接受我们所得这一观点抱怨不迭。他们认为，“自然”只是一个阻碍进步的词语。作为从战胜我们曾经认为自己是上帝意志的创造物中受益匪浅的现代人，他们拒绝接受斯多葛派的自然概念，认为这是一种根本局限。哲学家们愿意将现代理念推向极端，甚至质疑死亡的必要性。我发现自己对那些以追求智慧为职业的人说：“我要斗胆断言，我们都必有一死。”这着实令人不安。

尽管古代的斯多葛主义者没有预想到，人类改变所得的能力到底有多大，但我认为，他们的自然概念对我们的科技时代仍然很重要。事实上，考虑到威胁生命秩序的环境破坏，也许复兴这种关于自然法则的古老观念，对我们来说至关重要。只要在我们看来，自然存在根本缺陷，我们对自然的技术破坏就仍会迅速进行。与其将自然看作是一套已知的限制，也许我们更应该将其视作通过我们的挑战，可以深入我们的了解的一套限制。让我重申自己的观点，我认为死亡其实是一个已知的限制（而且，如果我们能够克服这一限制，那将会是一场噩梦）。此外，我认为普遍意义上的疾病和不公也是已知的限制（而且，我认为，如果人类也克服了它们，那将同样会是一场噩梦）。然而，死亡、疾病和不公能在多大程度上得到遏制，仍是一个悬而未决的问题。我认为，斯多葛学派的思想中并不存在任何阻止我们努力战胜一种疾病或延长一个人生命的东西。但是，斯多葛学派坚持认为，我们必须认识到，自然是一种在我们的努力之上的一种秩序，疾病和死亡（树木和老虎）应该受到我们的尊重，即使我们经常与它们相对。做战士很好，但我们需要学会如何在比赛后鞠躬。



在《哲学谈话录》中，有一个富有禅意的段落，爱比克泰德在其中给出了下面一段斯多葛式对话：

“他的船沉了。”

“发生了什么？”

“他的船沉了。”(16)

我认为，这个对话的意思是，我们在描述或思考某件事时，应该摒弃价值判断。我们通常的对话像是这样的：“他的船沉了。”“发生了什么？”“发生了一场可怕的风暴，他不幸丧生。”我们为一个在根本上并不包含苦难的世界，添加了苦难。他的船沉了，如此而已。在我们的思想不去提供恶的时候，恶就会消失。在罪恶问题的解决办法最简单、最好的版本中，爱比克泰德给出了以下对话：“‘但是我的鼻子在流血！’你不用手去擦鼻血的话，你长手干什么？‘但是我开始流鼻血，怎么会是对的呢？’与其想着抗议，难道直接将鼻血擦掉，不是更容易吗？”(17)

尽管这种不带判断的描述可能看似是对现实的一种没有情感色彩的认识，但在实施时，带来的是单调的内在生活的反面。世界的沉船甚至可能突然呈现出更鲜亮的色彩、更浓重的线条。斯多葛主义的实践像是一种绘画技巧，卡拉瓦乔（Caravaggio）或伦勃朗（Rembrandt）之类最伟大的画家的绘画技巧，他们突破了我们的障碍，呈现出世界惊人的纹理。我最喜欢凡·高的一个方面，是他画的鞋子，不是特意收拾的新鞋子，也不是对穷人艰难处境的控诉；他画的椅子不是王座，而是你坐在上面穿鞋子的椅子；他画的乌鸦既不是吉兆，也非凶兆，而是碰巧飞过田地的乌鸦。然而，这种由破旧的鞋子、吱吱作响的椅子和脏兮兮的乌鸦构成的世界，却十分明亮，充斥

并回旋着神圣之感。我想说的是，当我们思考现实时，不去思考经过我们预先判断的现实，而是粗糙真实的现实，我们的视野一点都不会因此减弱，事实恰恰相反。让我再次引用沃尔特·惠特曼的话：

> 在我遭遇困难的时期——当我睡不着时——躺在那里想着，想着我根本不应该想的事情——我感到心慌挫败——感到担心。然后，我将所有注意力集中在星体系统上，就会恢复平静——星体、球体——广阔无垠的空间——宇宙永恒、永恒、永恒的流动和流动方式、必然性、可靠性。它令人惊奇、敬畏、镇静——总是能让我回归自己。[18]

我很喜欢那个新的表达——“心慌挫败”。

不带判断的观察被用在与人类同胞的关系中时，尤为令人变得高尚。尽管爱比克泰德建议我们对自己树立最高的标准，但他说，我们对待别人应该不断地去原谅。最糟糕的道德家到处评判他人，却轻易原谅自己。真正有道德的人评判自己、原谅他人。正如爱比克泰德所说：“所以，当有人赞同一个错误的主张时，一定要确信他们并不想赞同，因为正如柏拉图所说：‘每一个灵魂都被剥夺自由，尽管这并非其意愿。’他们只是把某些假的东西误认为是真的了。”[19]爱比克泰德建议我们追随古代的犬儒主义者。“你将会如一头驴般被鞭打，你必须爱你的折磨者，好似你是他们的父亲或兄弟。”[20]

我们都是一个伟大的有机体的组成部分，都是宇宙的公民。我们的行为应该有利于整体。尽管斯多葛学派并不反对社会秩序，但他们还是透过表层的阶层制度，看到了下面了不起的人性。当一个奴隶主问爱比克泰德，该如何对待一个笨拙的奴隶，他答道：“我的朋友，这就像忍受你自己的兄弟，他的祖先是宙斯，他和你出生于同一种族、同样高贵的血统……记住你是谁，你统治的是谁——他们是你的亲人、天生的兄弟、和你同为宙斯的后代。”[21]这是历史上人类博爱思想的首次清晰表达。



电影史上最有趣的场景之一，发生在卓别林的有声电影《舞台生涯》（*Limelight*，又名《舞台春秋》）的结尾。他扮演一个名为卡尔维罗（Calvero）的年老没落的喜剧演员，卓别林如果没有在电影界大放异彩的话，他本可能成为这种人。卓别林自己对情节的描述是，这是“一个失去滑稽骨头的小丑的故事”。我对《舞台生涯》中卡尔维罗重新找到自己的滑稽骨头的场景很感兴趣。卡尔维罗终于获得了一次盛大的复出表演的机会，并且争取到了一位喜剧演员的支持，他是卡尔维罗的老同事，扮演者是巴斯特·基顿（Buster Keaton）。两位无声喜剧的巨人穿着小提琴演奏手和钢琴手的夸张装束，郑重其事地走上舞台。他们要演奏一曲二重奏。然而，他们周围的一切似乎都在与他们的音乐会作对。即使是将乐谱放在钢琴架上这样简单至极的任务，基顿也一次又一次地失败，几乎不可能完成。与此同时，卡尔维罗的一条腿不知为何开始变短。这只腿直接消失在他的裤子中——这是卓别林身体喜剧的一个杰作。当基顿试着给卡尔维罗弹一个音调，以便他为小提琴调音时，谁知钢琴像是突然患上了一种怪病，音调越升越高。最终两个乐器都完全被毁坏了。正如罗伯特·沃肖（Robert Warshow）所说：“卡尔维罗和基顿在柔和地试图举行一场音乐演出时，他们所遇到的种种困难无可讽刺。宇宙与他们作对，不是因为宇宙是不完美的，而仅仅因为宇宙存在。上帝自己无法构想一个他们能不出差错地完成最简单的事情的宇宙。”(22)

然而，卡尔维罗和基顿用无尽的耐心，接受了这个任性的宇宙。他们一遍遍地处理手头的意外（努力将一条腿恢复到正常长度，努力固定钢琴的琴弦，而琴弦出于神秘的原因，总是在绷紧和放松）。最终，卡尔维罗魔术般地从背后变出一只小提琴，基顿开始疯狂地弹起恢复好的钢琴，他们表演了一个搞笑而令人满意的曲目——这个乐曲在悲伤的慢板（卡尔维罗哭着对他的小提琴说话）和疯狂的急板（令基顿从他的钢琴凳上掉了下来）之间来回摇摆。

这个场景体现了斯多葛主义——不是许多人想象的病态的斯多葛主义，而是现实生活中的斯多葛主义。事实上，我认为，如果我们是真正的斯多葛哲人，我们甚至不会笑话这个场景，因为它看起来像是最明显不过的现实情境。宇宙与我们的意愿作对（这就是我们许多人认为的无意义痛苦），是我们本性的一部分，是我们的命运。但是，每一次作对都是宏大喜剧设计的一部分，没有这些作对，这个场景本身就失去了其意趣与意义。卡尔维罗和基顿了不起的地方在于，他们和卓别林与巴斯特·基顿完全一样，这两位睿智的老喜剧演员了解生活，放弃了对生活的愚蠢抗议，他们明白，最终唯一真正无意义的痛苦，是我们对无意义痛苦的信仰。用斯多葛派的话来说，他们与自然融为一体，他们在理性地作为。当卡尔维罗情绪激动，在悲伤的哭泣和滑稽的慌乱之间摇摆时，他只是暂时扮演合适的角色。用爱比克泰德的话来说，他在尽自己的职责。这一片段的结尾，戏剧化地表现出卡尔维罗和基顿的胜利，他们的胜利，正如沃肖所说：

> 从那种深奥中走出来，呈现在我们眼前。在这种深奥性中，艺术变得完美，似乎不再有任何含义。尽管这一片段滑稽至极，但是我想到的类比却是悲惨的：李尔王的“永不，永不，永不，永不，永不！”或者卡夫卡的“箭头正好与它们所造成的伤口吻合，就足够了”。(23)

换言之，它超越了喜剧和悲剧，进入了在人类头脑中产生喜剧和悲剧的纯粹现实。

爱比克泰德完全可以理解腿莫名其妙变化的问题。在罗马帝国的荒诞和混乱之中，他像这两个睿智的老喜剧演员一样，找到了秩序与平和。斯多葛主义常常被认为会导致冷酷和情感冷漠。然而，当爱比克泰德最终结束教师生涯后，他做了什么呢？传说，他收养了一个孤儿，也许是一个将要被卖为奴隶的男孩——无论怎样，是一个没有父母的孩子。他为了给这个孩子一个好的成长环境，费尽心血。难道孤儿不应该得到通常给予亲生骨肉的同样的关爱吗？难道孤儿不是宙斯

的孩子吗？正如古典主义者罗伯特·多宾（Robert Dobbin）所说："他很久都没有建立家庭生活，这说明他将哲学视作一个爱妒忌的情妇，几乎要他投入自己全部的时间和注意力，这是家庭生活所不能允许的。这种对家庭生活的放弃，代表一种真正的牺牲，这一点能从他退休后立即建立家庭这一事实中看出。"(24)我常常想象年迈的爱比克泰德和他的儿子嬉闹的情景。

在这一章中，我一直在引用沃尔特·惠特曼的话，这并非偶然。这位极其热情洋溢的美国诗人深受爱比克泰德影响，终其一生，他都在从斯多葛学派中获取洞见与安慰。在他去世的前几年，惠特曼写信给一位朋友："在我看来，爱比克泰德是我所有的老朋友中，直至今天依然重要性未减的一位。他位于最好的伟大导师之列——他自身是一个宇宙。他用大量光明、生命与事业，让我获得自由。"(25)对于爱比克泰德的《手册》，惠特曼告诉霍勒斯·特劳贝尔（Horace Traubel）："在某种意义上，这本书对我来说神圣而珍贵：它一直伴我左右——我对它分外熟悉，仿若与它一起生活。"(26)（斯多葛学派虽然对惠特曼的影响十分深刻，但我们不能将这位诗人简单等同于一种哲学。惠特曼还说过："我想，我有很多关于爱比克泰德及斯多葛主义的体悟——我至少在这方面努力过……但是，我很清楚，我包含、允许、大概教授了一些斯多葛主义不会赞同和摒弃的东西。一个人的脉搏和骨髓并非毫无缘故是民主和自然的。"(27)）像惠特曼这样的人提醒了我们，斯多葛主义应该激发的是更强烈的远见和愉悦的环境保护主义，而不是沉闷和情感消除。诗人惠特曼深知，当幸福的半神走了，真正的神就可能到来。

插曲：天堂与地狱

当人类将所有痛苦和折磨都置于地狱，
天堂中剩下的就只有无聊了。

——叔本华

人类具有一种根本上十分奇怪的属性，那就是我们有时间感。虽然现在是我们唯一的真实住所，但我们通常会将自己投射到一个叫作未来的不存在的区域，而且在一个叫作过去的不真实的土地上四处漫游。因为我们勾画出了昨天和明天，所以我们也认识到现在是现在，尽管有时我们喜欢现在的流逝，但通常情况下，我们希望能将其放慢或加快。其他动物——婴儿也如此——似乎能在永恒的体验中遨游，不过动物和婴儿偶尔也似乎有一种基本的时间感，这种感知将他们锁在他们自己的笼子中。

是什么先出现：对时间的意识，还是对痛苦的意识？一种说法是，我们因为受伤，才产生了时间意识。当我们意识到对自己所得的处境的一种模糊的不满时，我们开始思考情况如何能够出现不同。我们饥饿的不适感，会唤起我们过去的饱足感。我们对自然的不足和工具的可能性的感知，促使我们规划未来。因而，痛苦催生了时间。想想看，这个说法很可能是错的，因为它似乎已经假定了一个痛苦迫使我们进入的过去和未来。豪尔赫·路易斯·博尔赫斯（Jorge Luis Borges）写过一篇很棒的文章，叫作《对时间的新反驳》（*A New Refutation of Time*），这个标题就是对其自身论点的微妙反驳。所以，也许正相反，时间是痛苦之母。因为我们想着过去和未来，所以我们认为现在不够好。抑或，仅仅是人类的意识催生时间和痛苦，这两个是同卵双胞胎。西蒙娜·韦伊（Simone Weil）说：“时间和美丽，

这两个事物不能进行任何简单的合理化。我们必须从它们开始。”[1]其实是三个事物：时间、美丽和痛苦。

无论如何，人类调制出了时间不可思议的变体：天堂和地狱。因为我们的道德原则和最深处的渴望与现实有冲突，所以天堂和地狱都在别处：在天上星辰之间，在地下某个地方，或者在另一个玄妙的地方。它们常常是指导我们度过人生的理念的想象化身。例如，摩门教徒认为，夫妻生生世世都是夫妻。婚姻并不是在现实中立即发生的，除此之外，它塑造了我们的性冲动和情感冲动，使之成为一种人类的创造物，而这种创造物永远无法完美地符合我们的本性。摩门教对天堂的信仰，是一种说“婚姻真的真的很重要”的方式。古挪威人相信，战死的勇士们的灵魂会进入天国阿斯加德（Asgard）的神宫瓦尔哈拉（Valhalla），在那里享用奥丁神的侍女瓦尔基里（Valkyries）端上来的蜂蜜酒，直到他们与一只巨大的狼悲惨地战斗之前，这个信仰表达了对世界上最有价值的东西的一种不太相同的看法。

我并不是说，天堂和地狱不是真实的。仅仅因为某个事物是创造出来的，并不意味着它不会是一种发现。仅仅因为过去是想象力的产物，并不意味着昨天的事情并未真正发生。仅仅因为未来是幻想，并不意味着我们预测的东西永远不会成真。仅仅因为天堂和地狱是创造出来的，并不意味着我们吐出最后一口气时，一切就玩完了。诚然，如果摩门教徒或古挪威人是对的，当我的骨肉被蠕虫啃噬时，我的灵魂仍然困在一桩婚姻或一个蜂蜜酒餐厅中，我会感到有些惊讶。但是，考虑到这个宇宙的奥妙，我不会完全惊讶。

另外，对天堂的信仰，在心理学上也具有很多意义。这个世界充满无意义痛苦，我们拼命去理解和减轻这些无意义痛苦。我们期望并且努力获得一种没有痛苦的处境，难道是不可以理解的吗？天堂和地狱的复杂梦幻结构，起源于我们对世界上的不幸大声喊叫出的“该死的！”正如我在有关约伯的章节所说，故事本身的形态与无意义痛苦背道而驰。“主人公出生了，遭受了毫无意义的痛苦，然后死了。结

束。”这样的故事很难讲。虽然不是不可能（我想到了某些法国电影），但是非常难。一个故事——甚至是一个悲剧，事实上，尤其是悲剧——很自然地会赋予痛苦意义。此外，我们最伟大的悲剧故事的结局，在某种程度上也是幸福的。虽然俄狄浦斯（Oedipus）[32]的命运十分可怕，可对他的惩罚，治愈了忒拜城的瘟疫。

天堂（heaven）和乐土（paradise）之间能分出一种差别。乐土有时被称作人间乐土，是我们对不存在任何苦痛的人类生活的想象。乐土也许很迷人，但归根结底是粗俗的，是只想要快乐、一味避免痛苦的灵魂的卑微一面的产物。相比之下，乐土准确而言，是我们对不存在产生无意义痛苦的弊病的人类生活的想象。在某种程度上，这种想象可以是深刻的，但乐土不能。当流浪汉作曲人哈里·麦克林托克（Harry McClintock）唱道：“在那巨石糖果山，不用换袜子，岩石下溪水流淌。”他想象的是乐土。当马丁·路德·金开始说“我有一个梦想”时，紧接着说的是天堂。



乐土的蓝图似乎很容易就能画出来：将所有荆棘从存在中去除就好了。不想变老死去吗？那就来两个喷泉，一个能让你长生，一个能让你不老。不想感到疼痛吗？那就赶走自然灾害、疾病和任何其他苦痛。我们给彼此造成的痛苦呢？那就用催眠音乐令我们人间乐土中的所有公民都为之陶醉，让他们永远不会想到伤害彼此。基本上，我们是在想象海珀尔波利安人（Hyperborean）[33]的生活，就像古希腊诗人品达（Pindar）描述的那样：

缪斯女神永远不会离开这片土地，
因为这就是她们的生活：
到处都有女孩在翩翩起舞，
竖琴的声音响亮，

还有笛子的声音。
她们用金色的月桂叶束起长发。
她们尽情享受美食，她们心满意足。
疾病以及令人厌恶的年老永远不会
触及她们神圣的身体：
她们住在那里，
没有劳苦，没有战争，
不扰乱复仇女神严厉的天平。[(2)]

尽管这种平和宁静的景象在许多文化中都很常见，但这是我们所能想象的最好的乐土吗？

在我看来，在华纳兄弟（Warner Bros.）和汉纳-巴伯拉（Hanna-Barbera）的动画片中，可以找到一种更好的乐土景象：傻大猫和崔弟（Sylvester and Tweety）、兔八哥和爱发先生（Bugs and Elmer Fudd）、汤姆和杰瑞（Tom and Jerry），以及他们所有其他奇妙的作品。难道你不是宁愿与哔哔鸟和大笨狼（Road Runner and Wile E. Coyote）一直奔跑，也不愿与品达的海珀尔波利安人没完没了地转来转去吗？说真的，你能忍受“笛声”多久呢？

我在孩童时代常在星期六早晨看动画片，其美妙之处是挖掘了我们最基本欲望的怪异之处，这是有必要的，因为他们最初的目的是吸引小孩子的注意力，小孩子的欲望如激光般纯粹而强烈。问题并不是对品达仙岛的认可会造成乐土使我们本想去除的对自由的滥用重新出现。问题是，乐土的魅力取决于我们被允许违反我们在当前生活中必须忍受的行为规范。禁止和风险在一定程度上会产生和增强快乐。欲望的本质是我们想拥有我们的蛋糕，并将它吃掉。虽然伊甸园应该受到法律和禁忌统治，但其存在的目的只是加强快乐，并且在某种程度上创造快乐。孩童明白这一点。

富有弹性的卡通身体，在被压扁或压碎后立即恢复原状，聪明地

满足了我们既想冒险、享受乐趣，又不会遭受疼痛和伤害的孩童愿望。在动画片中，疼痛是一种纯粹的视觉现象：在公牛将你顶飞后，你的屁股会冒出细小的线条和小星星，或者你的头被钢制重物砸出大包后，头顶出现叽叽喳喳的小鸟。但是，只要摇一摇头，扭一扭屁股，你就又能恢复到完美状态，重新回到游戏中。

经典的乐土版本通常是素食性的，狼和羊羔友好相处。作为厨师和食物爱好者，这可不是我想对羊羔做的事情！但我也有稚气的一面，既想晚餐吃羊肉派，又不想任何羊羔死去。因此，动画片既是食肉性的，又是素食性的：尽管卡通动物们总是饥饿的，梦想吃到美食，可没有动物被消化掉。狼从来没有完全将羊吃掉，但也不会和羊友好相处。狼梦想吃羊，到处追赶羊，偶尔吞下羊，但羊总是被救活，就像鱼腹中的约拿[34]。对欲望问题的一个巧妙的解决方法是，我们永远饥饿，永远在吃东西。

漫画家解决羞耻和内疚问题的方法也很巧妙。他们创造的迷你戏剧具有一个重要特征，那就是有一个没有实权的权威人物。比如在傻大猫和崔弟的动画片中，有一只尽职尽责的斗牛犬或者一位打额头的老奶奶惩罚捕食者，让吃掉猎物显得有一点罪恶。然而，这种道德禁忌在阻止猎食者犯下罪行方面并没有效果。当傻大猫被抓时，它的愧疚总是假装出来的。装模作样的禁忌，其功能与古怪的幻想差不多。

伟大的漫画家对理想关系的设想是如此美妙，以至于几乎不可能向任何没有看过他们动画片的人描述。经典动画片中所有伟大的关系，都有强烈的性（有时是同性恋）的暗流。不过，他们也融合了友谊和深刻的竞争。想想傻大猫和崔弟、哔哔鸟和大笨狼、汤姆和杰瑞。漫画家们想到了一种神奇的方法，将欲望、友谊、敌意混合在一起——这种混合，反映并表现出了孩子们形成的深厚但未经定义的关系。

最好的例子是兔八哥和爱发先生。在《什么是歌剧，伙计？》

（*What's Opera, Doc?*）的那一集中，兔八哥为了躲避它的仇敌爱发先生［“杀死那只兔子！”（Kill da wabbit!）］的追捕，穿上了一身挪威女装，然后爱发先生爱上了女装版的兔八哥。他们重新演绎了半神齐格弗里德（Siegfried）的浪漫故事。在某个时刻，兔八哥不小心伸开了耳朵，暴露了自己的真面目。爱发先生恼羞成怒，一心要抓住并杀死兔八哥[“打死那只兔子！”（Stwike da wabbit!）]。但兔八哥真死后，爱发先生变得闷闷不乐，仿佛失去了自己真正的恋人，他抱着兔八哥的尸体，朝着夕阳走去。他失去了他无限渴望的对象！当然，兔八哥最后会振作起来说：“你期待什么——一个幸福结局吗？”通过引入死亡，这一集动画片将我们带到了乐土的界限之外，然后在最后一刻，神奇地将我们拉回来，提醒我们，死亡并不是真的。

我们对兔八哥十分满意，就像对最后那句讽刺的台词一样，因为兔八哥又回来了。大多数卡通人物不知道他们居住在乐土。他们追赶猎物，仿佛他们饥饿难当；他们逃跑，仿佛慢一点就会丢失性命。但兔八哥不是这样的。当其他所有人都沉迷于追捕猎物时，兔八哥优哉游哉地啃它的胡萝卜，它编造奇怪的场景，享受自己的智慧和能力。在某种意义上，它体现出了艺术自身的能力：能够超越这个世界，与此同时又能优雅地参与其中疯狂的事情；在另一种意义上，它预示着电子游戏的魅力，即能够一遍又一遍地上演暴力和“死亡”，却不会让任何真实的东西遭受风险。

尽管查克·琼斯（Chuck Jones）、弗里兹·弗里伦（Friz Freleng）、威廉·汉纳（William Hanna）和约瑟夫·巴伯拉（Joseph Barbera）的漫画非常出色（我们应该为这些伟大的民主艺术家感到骄傲，即使他们的艺术常常被用来兜售甜麦片），但我认为，这些大师并没有成功地想象出伊甸园的模样。如果他们都没做到，这件事根本就不可能办得到！以兔八哥为例。难道它没有感受到深深的无聊吗？它不断地问：“出什么事了，伙计？”这个问题的答案恐怕是：“什么事都没出。”问题是，在消除死亡、痛苦和自由的荆棘时，我们也

除去了克服无意义的资源。一旦生命之恶被消除了，我们在松了一口气后，除了心想“现在怎么办？”外还能做些什么呢？拥有一个自我的部分意义，在于有一个故事；而有一个故事的部分意义，在于有邪恶；有一个故事的另一部分意义，在于有一个结局，无论幸福与否。兔八哥被迫永远在下一集中复活。它永远依附在真实故事上。正如它在《什么是歌剧，伙计？》最后的那句话中表明的，兔八哥的故事永远不会结束。就像任何其他乐土一样，电视变成了地狱。神最终渴望成为凡人。我不是有意让人毛骨悚然，但我有一种感觉，如果兔八哥能够说出实情，它会重复那位库迈的女预言家（Sibyl of Cumae）的请求——阿波罗赐予了她无限长的生命，最终她大喊：“我想死。”也许“出什么事了，伙计？”只是兔八哥委婉的表达方式。

莱谢克·柯拉柯夫斯基（Leszek Kolakowski）[35]在他的文章《恶魔能被拯救吗？》（*Can the Devil Be Saved?*）中，这样说：

> 人与自己及其社会和自然环境完美结合的景象，就像天堂的概念一样，令人难以理解。其中所含的矛盾基本上是相同的：一个尘世间的乐土必须将满足与创造性结合起来，一个天堂的乐土必须将满足与爱结合起来。两种结合都是不可想象的，因为没有不满足、没有某种形式的痛苦，就没有创造性、没有爱。完全的满足是死亡；部分的不满足，意味着痛苦。(3)

罗伯特·弗罗斯特在他的诗《白桦树》[36]中，描述了他对摆脱这个混乱痛苦的世界的渴望。但是，他限定了他逃脱的愿望：“别来个命运之神，故意曲解我，只成全我愿望的一半，把我卷了走，一去不返。你要爱，就扔不开人世。我想不出还有哪儿是更好的去处。”(4)他渴望通过爬一棵柔韧的白桦树来逃避人世，而白桦树的枝丫最终会被他的体重压弯，再将他轻轻放回地面。我们需要兔八哥和海珀尔波利安人，但又希望命运之神不要故意曲解我们的目的。笛声结束，我们应该感到庆幸。妈妈关掉动画片，让我们出去玩，我们应该感到高兴。



我们对天堂的想象，经常包含浓重的乐土元素。天堂一般被认为是没有死亡和痛苦的地方。就这种意义而言，柯拉柯夫斯基是对的：它会摧毁人类必不可少的创造性和爱。但是，真正意义的天堂，超越了乐土的矛盾，可以用来照亮我们的本性及其更高的使命的可能性。即使你不相信来世，你仍然能相信天堂。

我已经提到过马丁·路德·金的《我有一个梦想》演讲。马丁·路德·金将美国的前景比作一张尚未兑现的银行支票，不过他说："我们拒绝相信正义银行已经破产。"对天堂的渴望总是表达出希望的美德，不顾种种证据，依然坚定地相信，正义永远不会破产，最终会得到报偿。从这种意义上说，天堂并不是另一个玄妙之地，而是我们内在的可能性和美德。马丁·路德·金表达出了一种美国天堂，一种摆脱种族主义毒瘤的生存可能性，只要我们相信梦想的力量，这一理想就能激励并引导我们。马丁·路德·金是美国土生土长的菩萨，一位致力于从事拯救受难者的无休止工作的摆脱偏见的菩萨。

《天堂》（*Paradiso*）[37]中，我最喜欢的场景之一是，但丁在围绕太阳的天圈中，遇到一群神学家，他们中的许多人在他们的尘世生活中为相互矛盾的理论争论不休。而在天堂里，多明我会（Dominican）的成员托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）开始歌颂多明我会的竞争教会的创始人圣方济各（St.　Francis）；方济各会的成员博纳文图拉（Bonaventure）开始赞颂圣多明我。这就是天堂！来更新一下但丁的想法，想象一下，绕着太阳，进化论者热情地谈论《圣经》里上帝创造世界的故事，创造论者赞美达尔文的智慧与见解；想象共和党人和民主党人、无神论者和信徒、康德主义者和黑格尔主义者、共产主义者和资本主义者，都赞扬他们对手所留下的最美好、最光明的遗产。每一方都有几分道理，都出于某些善良的动机。当我们能摆脱自我，认识到自己的缺点和隐藏在我们的敌人中的高尚

时，那就是天堂。正如但丁所说：“这样做十分恰当：在一位所在之处，另一位也必然介入，正像他们并肩战斗，宛如一人，所以现在他们的光荣一同照耀。”(5)

审视美国生活的历史和惯例，得出结论——我们的国家将作为一个种族主义国家走向灭亡，是完全合理的；同样，得出结论——人类本性将永远具备派系和罪恶的特征，也是完全合理的。我认为，这样的结论并没有使对天堂的信仰变得不合理，因为短时间消除不公是可能的，而如果短时间的消除是可能的，更普遍的消除也是可能的。难道“在佐治亚的红色山岗上，昔日奴隶的儿子同昔日奴隶主的儿子能够同席而坐，亲如手足”不可能吗？难道我们不可能根据正义、节制、勇气、谨慎、希望、信仰或爱行事吗？此外，相信这些可能性，会令它们更可能。关于天堂最重要的一点出自耶稣之口：“上帝的国就在你们心里。”(6)



我们想象地狱，总是带着比想象天堂更大的热情，这一点很有说明性。让我们面对现实吧：地狱很大程度上只是我们对折磨他人的渴望。尼采称但丁为“在坟墓上作诗的狼”。(7)虽然这对《神曲》的作者来说，有些不公平，但并不是完全不公平。这位伟大的基督诗人似乎很喜欢想象，他之前的一位朋友在阴曹地府中像拿着一盏灯笼一样，拎着他被割掉的头颅，这只是无数尴尬例证中的一个。

但是，我们对地狱的想象，并不仅仅是虐待性的。有时候，对地狱的正义性渴望也会非常强烈。我还记得，当我第一次读到杰里·桑达斯基（Jerry Sandusky）因52项性侵男孩的指控而被捕的时候——你可能也记得，桑达斯基是宾夕法尼亚州立大学一位深受欢迎的足球助理教练，他写了几本关于足球的书，创立了一家为贫困男孩设立的慈善机构，而且有家有口。可是，后来爆出，他利用自己的教练职位和

慈善机构，性侵处于危险边缘的青少年。当我了解到他的罪行时，我满脑子都是一种清晰的景象，像是做了一个清醒的噩梦，我想到所有从未被抓住的儿童猥亵者，他们头顶“社会栋梁”的光环步入坟墓，而他们的受害者却承受着难以愈合的心理创伤，得不到公道，死不瞑目。我发现自己极度渴望地狱的存在，这样才有公平，这样宇宙的终极故事才不是保佑坏人，惩罚受害者。

渴望地狱的存在并不完全是坏的，但也不全是好的。美国人希望希特勒下地狱，这很容易，但我们自己的牛仔、政治家和开拓者对土著实行种族灭绝，希特勒对此钦佩并且努力效仿，可是要让我们希望他们下地狱，却很难。希望杰里·桑达斯基下地狱，令我感到满足，可是我却发现很难希望自己下地狱。事实上，我不仅很容易就能抵抗猥亵孩子的诱惑，而且猥亵孩子对我来说不可能。然而，当我受到错误行为的强烈诱惑时（幸运的是，是那种比起性侵儿童，没那么严重的错误行为），我的记录也不是一尘不染的。尘世的公道并没有清算我的所有罪恶。我很容易就能想象，那些被我施加不公的人中，一定有人不会介意见到我在恶魔的实验室待上一段时间。

我不想自己下地狱，但是我有时的确希望经历炼狱。难道我们不需要相信自己身上有好的地方，有值得保留的东西吗？正如C. S.刘易斯所说：

> 我们的灵魂渴求炼狱，难道不是吗？如果上帝对我们说：“我的孩子，你确实有口气，你的衣服破破烂烂，直滴泥浆，但是我们都很仁慈，没有人会因为这些责备你，也不会远离你。进入乐土吧。”难道不会让你心碎吗？难道我们不应该回答：“主，我不敢违逆您，但如果您不反对，我还是先洗干净吧。”“可能会疼，你知道吗？”——“即便如此，主。”(8)

不可否认，有时候，我的灵魂想待在一个汩汩美酒从岩石上流淌下来的地方！然而，当我在真理和正义之光中审视自己时，我的灵魂

想经历炼狱，就像刘易斯所说的那样。我不是只想得到奖励，我也想自己配得上这些奖励。或者，至少近乎配得上——一点点恩典对我来说肯定是必要的！

也许我们应该希望每个人都经历炼狱？在进入大宴会厅之前，我们不是都需要盛装打扮吗？或者，换句话说，难道我们不应该诚实地清算我们的问题，而是让人神奇地为我们解决掉吗？例如，我倾向于认为，我们许多解决种族不公的尝试，比如警察身上的随身摄像头、平权行动等，常常都仅仅是为了将我们根深蒂固的问题一下子清除，从而避免清算。我对今天的美国，基本的愿望不是希望它成为人间正义的天堂，而是成为令我们配得上正义的炼狱。

地狱的一个常见问题是，作为惩罚的长度，永恒似乎有点太长了。有人应该永远受折磨吗？很难看出有谁。报复式正义受到以牙还牙、以眼还眼原则的限制。即便是希特勒，在服刑六百万年左右后，难道不应该有一次假释的机会吗？如果地狱被构想为上帝对我们犯下的罪行所施加的惩罚，我看不出我们怎么能抵抗住那些完全否认永恒惩罚概念的异教团体所给的希望。

然而，还有一种构想地狱的方式，这一种也许不会被指控为不公。也许地狱不单纯是上帝为罪人设下的酷刑室，而是一个违背正义和爱的灵魂的状态。也许在服刑几百万年后，希特勒还是坚持《我的奋斗》（*Mein Kampf*）一书中的观点，也许还是不想上天堂。灵魂转化的奥秘需要的条件之一，是心灵的同意。简言之，对地狱永恒性的信仰，掩盖了一种对人类自由和尊严的值得称赞的坚守。在但丁的《地狱》中，在地狱深处有一个令人着迷的场景——骄傲的保皇党贵族法利纳塔（Farinata）脸朝上，用双手推开上帝。他不想待在天堂。如果上帝不顾他的意愿，强迫他待在那里，那会比将他留在熊熊燃烧的地狱中还要残忍。自己选择的地狱，比别人强迫的天堂好。



我个人最喜欢的来世景象是在《摩诃婆罗多》的结尾找到的，这部印度史诗讲述的是般度族（Pandavas）和俱卢族（Kauravas）之间的自相残杀。在伟大的般度国王坚战、他的四个兄弟，以及他们的妻子黑公主（Draupadi）（有趣的是，他们奉行的是一妻多夫制）的共同努力下，最终赢得了战争。在使其国土恢复了和平与繁荣后，他们舍弃了自己的财富和王国，一起前往山林，不带任何身外之物。唯一的小例外是，一条流浪狗在旅途中一直跟着他们。般度族人一个接一个地开始倒下。先是黑公主死了，然后是坚战的每个兄弟。旅程就这样完成了。

最后，众神之王因陀罗（Indra）乘坐一辆战车，出现在坚战面前，他提议送坚战上天堂，而坚战唯一要做的就是割舍这个世界。“我已经舍弃了一切。”坚战说。因陀罗指着那条流浪狗说：“你还有那条狗。你不能带它一起。”国王低头看着那条悲鸣的狗说：“我做不到。只为了我上天堂的私欲，就背弃一条如此忠诚的生命，这样做是不对的。”[9]神与国王争辩了一会儿，但坚战还是坚持他的立场。后来，他才知道狗就是正义之神达摩（Dharma）本尊。因为他不肯放弃达摩，坚战通过了因陀罗的考验，赢得了进入天堂的权利。

坚战发现，天堂是他能够想象的最美丽的地方。但令他惊讶的是，他在那里遇到了他的宿敌俱卢族，而他的兄弟和妻子，他却怎么也找不到。因陀罗说：“别担心，他们很好。你就和我们一起享受天堂吧。这里没有任何敌意。”但是，坚战坚持要去看他的家人。当一位天差将坚战带到他们身边时，他发现他们住在一个散发着腐烂长蛆的尸体味道的洞中。天差说：“他们就在那里。现在，让我们回天堂吧。”可是坚战不肯回去。尽管洞中奇臭无比，他还是要和他们一起待在地狱中。很快，因陀罗又出现了，他将地狱变成了天堂，他说：“这只是另一个考验。只有真正经历过地狱，你才能真正体验到

天堂。”

尽管般度一家人都来到了天堂，但《摩诃婆罗多》会留给你一种凡事都离奇得短暂的强烈感觉，这就像是你从梦中醒来，然后又醒来时的那种感觉。这会不会又是一种测试，又是一种幻觉？

没有人是完美的，在《摩诃婆罗多》中尤其如此。坚战虽然总的来说是美德的典范，但他也有特别糊涂的时候，他的糊涂最终导致了战争。他赌博成瘾，将整个王国都输给了俱卢族。然而他还是停不下来，赌上了他的兄弟，最后是他的妻子黑公主。他将他们都输掉了，而美丽的黑公主被赢得她的家庭强暴了。她慷慨激昂、像律师一般地抗辩说，用人命做赌注是无效的。但是，俱卢族却丝毫不为之所动。他们命人撕掉她的纱丽。然而，黑天（Krishna）神站在黑公主一边，他用魔法将她的纱丽变得无穷无尽。他们在将纱丽解开时，它在地板上越堆越高。

正如俱卢族永远无法得知赤裸的黑公主的样子，我们也永远无法得知完全净化的生命的模样。在《摩诃婆罗多》的结尾，一个接一个的考验，仿佛是在扯那件纱丽。要点似乎是天堂总是在被推迟——或者，在最好的情况下，像微光一般，闪烁不定，令人困惑。尽管如此，我们还是必须努力让自己配得上天堂，即使上帝似乎让我们置身于地狱。这都是考验！我的建议是：不管你被许诺了什么，都不要舍弃那条狗所代表的东西。

第六堂　痛苦唤醒我们的人性：孔子的仁与礼

人生中愉悦和快乐短暂而稀少，更多的是伤害和悲痛、苦难和绝望——接受了这一真相，就不　再会因挫折而神伤，因自怜而愤怒，相反，会热 爱并关切人类境况。

——戴夫·希思

读完《论语》的前十篇后，我们脑海中浮现出了孔子的形象，与他在绘画和雕塑中被描绘的样子一模一样：一位若有所思、从容不迫、目光睿智的老师。然后，我们来到了第十一篇。刚开始还很平静。孔子说，论遵守礼乐的规则，他一般更喜欢乡野平民的方式，而不是贵族君子的方式。[38]《论语》内容的安排似乎非常随意，接着，我们听他谈起他最得意的门生——颜回。这位年轻绅士学识渊博、道德高尚，如果孔子是柏拉图，他就相当于亚里士多德。孔子说笑道："颜回对我没什么帮助。我说什么，他都心悦诚服。"[39]然后，我们了解到，"有一个叫颜回的学生，真正好学，不幸短命死了。现在再也没有一个像他那样的了"。[40]这种对悲剧的平淡讲述突然发生剧烈变化，孔子陷入了巨大的悲痛之中。他开始大声感叹："老天爷要我的命呀！老天爷要我的命呀！"[41]他的弟子们平时对他毕恭毕敬，也忍不住说他悲痛过度了。孔子怒气冲冲地说："我悲伤过度了吗？我不为他悲伤过度，又为谁呢？"[42]这是文学史上最引人注目的时刻之一：孔圣人情绪失控了。

我们习惯了平常人因为失去亲人而痛不欲生，但我们认为智者应该能将我们带到一个更高的意识层面。尤其在面对死亡时，圣人们应该揭开智慧的宝石，这个宝石散发着宇宙命运的光芒。我们为什么要读《论语》？难道不是因为孔子用权威的答案，回复我们灵魂的困惑

吗？尤其是当这些答案像谜一般时。然而，面对颜回之死，孔子给我们的只有我们平常对死亡简单直接的悲痛。我们甚至连一句晦涩的话都没有得到。如果孔子流的是和我们一样的眼泪，他还有什么作用呢？

当我对他这种平淡无奇的悲痛的震惊消退之后，我开始从孔子令人不安的感性之举中，既得到了安慰，又得到了智慧。他在哀悼无意义痛苦时，所处的纯粹悲痛空间，正是作为人所处的空间，正是他的整个哲学——以及文明本身——诞生的空间。他拒绝将悲剧美化为其他任何东西，他这样做有其深刻的道理。



要想了解孔子的世界，可以想想和他同一时代的伍子胥。伍子胥是一位政府官员，他的父亲被楚王扣为人质，并将其杀害。伍子胥一心复仇，却发现凶残的楚王已经被杀了，他失望至极，挖出楚王的尸体，抽打了三百鞭。然后，他和正与邻国交战的吴国结盟。吴王夫差很快背叛了伍子胥，逼迫他自尽。他在临死前，留下遗言："你们一定要在我的坟墓上种植梓树，让它长大能够做棺材。挖出我的眼珠，悬挂在吴国都城的东门楼上，让我见证越寇进入都城，灭掉吴国。"[43]吴王将伍子胥的尸体装进了皮革袋子中，然后无情地将其扔到江中，不过在此之前，他先帮伍子胥挖出了眼珠，悬于城门之上。无巧不成书，伍子胥那双血淋淋的眼珠确实看到了越国灭吴。(1)

如此残暴的行径在春秋末期十分常见，最终导致了所谓的战国时期。强权者相互挖眼珠子，是整个社会崩溃的象征与征兆。此时中国古典哲学的核心难题，本质上也是罗德尼·金（Rodney King）的问题——1991年洛杉矶警察局对他的殴打，被录像拍下，引发了广泛的骚乱——"我们难道就不能好好相处吗？"儒家思想，一如百家争鸣的所有哲学流派，在很大程度上，解决的是不公的痛苦问题，而这些不公

是由我们自己施加的。哲学常常诞生于惊奇和崩溃之中。

孔子生于公元前551年，死于公元前479年。从某种意义上说，他的人生是失败的。他认为自己的使命，就是要从社会的礼坏乐崩之中，重新建立起其偶像周公五百年前在中国建立起的和平文明的秩序。孔子周游列国，希望能得到统治者的任用，实现自己的理想。然而，孔子只有在最开始担任过官职，还是一个无关紧要的官职。各个诸侯王和统治者一般都会礼貌地听孔夫子游说，然后将他送走，有时还会以暴力相威胁。对于没有取得世俗的成功与认可的人，孔子给出了这样的安慰："天下有道就出来做官，天下无道就隐居不出。国家有道而自己贫贱，是耻辱；国家无道而自己富贵，也是耻辱。"[44](2)

尽管相传他是许多经典著作的作者或编辑者，但我们目前很难考证有一些书真的出自他的笔下。我们对他的人格和哲学的了解，主要来自《论语》中描绘出的孔夫子明锐的精神形象。我们不仅见证了他与学生们满是幽默与洞见的互动，我们还从中了解到了其他令人动容的细节，比如孔子是一位狂热的运动员、猎人和弓箭手，他对音乐的热爱是如此之深，以至于他一度因为听到一首罕见的古曲，三个月内吃肉都不知味道。[45]

尽管在春秋晚期，顽固的诸侯和统治者没有将儒家思想当回事，但儒家思想是处理无意义痛苦的最实用的哲学之一，而且至今效用不减。苦难以及对苦难的反应，是儒家美德的基础。与大多数实用性哲学不同，儒家思想并没有真正给我们任何硬性的原则或指导方针，它只是给了我们一个温和版的黄金法则："己所不欲，勿施于人。"(3)孔子对唤起真正丰富且人道的人性的兴趣，比其他任何哲学家都浓厚，因为他认为，任何没有以人为本的秩序都不堪一击、不得人心。艾伦·沃茨（Alan Watts）说：

> "是人让真理伟大，不是真理让人伟大"[46]是儒家思想的一条基本原则。既然人自身比其可能创造的思想都更伟大，所

以“humanness”（人性）或“human-heartedness”（人心）感觉起来总是比“正义”更伟大。有时候，人们的情感比原则更值得信赖……尽管人们通情达理，总是能够做出妥协，但有些人盲目崇拜某种想法或理想，使自己丧失人性，这些狂热信徒对抽象概念的敬拜，令他们成为生命之敌。(4)

孔子用“仁”来表示我们所有的阻碍和破坏力量都被消除了的状态。“仁”的翻译各种各样：除了沃茨提到的“humanness”和“human-heartedness”，还有“benevolence”（仁慈）、“love”（爱）、“goodness”（善良）、“authoritative conduct”（威信行为）。我觉得，这些英语的对应单词，像是熟练的玩家向靶子投掷的飞镖。也许它们都没有完全正中红心，但是这些飞镖一起显示出了靶心的位置。

中文的“仁”字由两部分构成：一部分是人，另一部分是数字二，或者一个表示超越的符号。两种意义都耐人寻味。人与二相加，体现出了我们只能在关系中发现和证明自己的儒家观点。正如学者赫伯特·芬加雷特（Herbert Fingarette）所说：“对孔子来说，除非有至少两个人，不然就不可能有人。”(5)人与超越相加，让人想起我们能驾驭自己的生物本能，努力让品行高尚。正如孔子自己所说：“那些行为有威信的人（仁）喜爱山。”[47](6)



混乱，无论是内战、暴乱、犯罪，还是孩子耍脾气，都有一种常见的处理方法，那就是通过用规则施加秩序，如不服从，就予以惩罚。在西方政治哲学中，托马斯·霍布斯（Thomas Hobbes）最为明确地表达了这一观点。在中国古典哲学中，墨子和韩非子表达了这一观点。韩非子是征服六国的秦国的谋士。

孔子持相反的观点。他认为，规则和惩罚是从混乱中产生秩序的

错误方式。他说：

> 用法制禁令去引导百姓，使用刑法来约束他们，百姓只是求免于犯罪受罚，却失去了羞耻之心。用道德教化引导百姓，使用礼制去统一百姓的言行，百姓不仅会有羞耻之心，而且也守规矩了。[48](7)

对孔子来说，刑法是一场没有胜算的游戏。在已经确立的秩序中，也许一些惩罚是必要的。然而，在创建和维护文明社会的过程中，刑法充其量只是创造了秩序的假象；情况最糟糕时，刑法甚至加剧了促使刑法实施的种种倾向。正如孔子所说："我们必须使诉讼的案件根本不会发生！"[49](8)

想想一项将虐待儿童定为犯罪的法律。如果使父母、老师和邻居不虐待孩子的主要原因，是害怕国家施加惩罚，那么我们的社会就存在极其严重的问题。我们不应该想要虐待我们的孩子！如果我们偶尔感受到这样做的冲动，将其压制下去的应该是羞耻感、仁心。如果遵守法律，将那种仁心排除出去，社会将一直徒劳地重新建立给我们的生活带来秩序、使其具有价值的纽带，比如父母与孩子之间的那种纽带。

孔子提议用礼代替刑法。对于这一概念，英语译者使用了"ritual"（礼仪）、"rites"（仪式）、"custom"（习俗）、"etiquette"（礼节）、"propriety"（规矩）、"morals"（道德）、"rules of proper behavior"（行为规范）和"worship"（尊敬）等词。我喜欢当代的重要儒家学者罗杰·T. 埃姆斯（Roger T. Ames）和亨利·罗斯蒙特（Henry Rosemont Jr.）的《论语》译本，他们将礼翻译成"ritual propriety"（礼仪规范）或"observing ritual propriety"（遵守礼仪规范）。他们指出：

> 礼是那些具有意义的角色、关系和制度，它们促进了交流，

培养了社会意识。礼的涵盖面很广：所有的正式行为，从餐桌礼仪到问候和告别的寒暄，再到毕业典礼、婚礼、葬礼，从言行恭敬到祭拜祖先……它们是社会语法。[9]

让我们以一个小例子开始。你走在路上，心不在焉，撞到了我。我的第一反应是气愤。如果你什么都没说，继续往前走，我可能开口骂你。结果，一件事接着另一件事，很可能我们会拳脚相向。但是，如果你撞到我后，说："对不起！我很抱歉。"我的怒气会立即消失。我不会将这件小事放在心上。"没关系。"我们的关系就从互相争斗变成和谐共处。仅仅因为一个小小的礼仪举动，我们就脱离了敌意，进入了仁的状态。礼编排了一种关系，赋予我们共同的人性（仁）尊严。即使一丝敌意尚存，我咕哝了一句："下次走路小心点。"至少你的礼仪规范行为避免了暴力。

说"对不起"和其他遵守礼仪规范的小行为，对于一个正常运转的社会来说至关重要。做父母的一大任务，就是不厌其烦地提醒孩子说"请""谢谢"和"对不起"。这些"神奇的词"确实具有不可思议的能力。它们让我们与他人和谐相处，让我们能成功地、心怀敬意地在人类世界中航行。如果我对你吼："把桌上那本书给我。"你可能会感到自己不过是听命于我的意愿的工具，因而要么愤懑不平，要么会拒绝。如果我使用柔和的语气以及那个神奇的字——"能请你把桌上那本书递给我吗？"你的人性得到认可，你会高兴地将书递给我。

不遵守这些礼仪规范的行为，会导致暴力、混乱和残忍行径。在西方传统的伟大悲剧作品中，我们认为苦难命中注定，是一个古老诅咒或原罪或生物构造的结果。然而，儒家思想却将许多苦难看作忽视礼仪规范所导致的直接后果。想想李尔王的故事，如果他没有无礼地命令他的孩子们赞美他，如果科迪莉亚（Cordelia）对自己的父亲说话再礼貌一点……如果哈姆雷特的母亲和叔父没有在哈姆雷特的父亲尸骨未寒时，就有失体统地早早结婚——"葬礼中剩下的残羹冷炙，正好宴请婚筵上的宾客。"那么，哈姆雷特和奥菲利亚（Ophelia）可

能会成为夫妻，在王座上度过余生。如果戏剧中的反面人物直接让正面人物进行埋葬亲人的基本仪式，索福克勒斯的多少戏剧将会无聊至极？如果俄狄浦斯在路上撞到一位老人时，直接说句“对不起”，他整个令人难受的悲剧就可以避免了。

据我所知，俄狄浦斯在不知情的情况下谋杀了他的父亲，是文字记载的第一个路怒症（road rage）的例子。在拥挤的高速公路上驾驶，时常会感到懊丧不已，而且危险重重。这能说明在只有最少的礼仪时，生活会是什么面貌。当我们被困在各自的车子中时，我们很难用“请”和“对不起”进行沟通。不可否认，道路上还是有一些礼仪的，通常是某一地点特有的，但在很大程度上，道路秩序的遵守，尤其是在交通不畅的大城市，靠的是规则的内化和对交警的害怕。如果儒家“仁”的概念指的是处于关系中的两个人，那么，在高速公路上很难找到仁，因为我们都是被钢铁包围的孤独的竞争者。

当我为了读研究生，从艾奥瓦州的格林内尔（Grinnell）搬到了佐治亚州的亚特兰大（Atlanta）时，我是一位非常有礼貌的司机，我习惯了中西部的那种轮流、让别人先行、闪前灯警示危险、安安静静开车的礼仪。突然之间，我来到了《福布斯》（*Forbes*）杂志曾经证明是美国交通状况最糟糕的城市，我发现自己在让一辆车先行后，眼睁睁看着三十辆车利用了我的礼貌。当时，我充满了小城市的淡定，自鸣得意地告诉自己，我品格优秀，不会像那些大城市的神经病一样，握紧拳头猛捶他们的方向盘。然而，经历了几年没人轮流、没人让行后，路怒症开始在我心中发酵。我也开始寸步不让，让不断的咒骂成为我日常通勤的一部分。一想到我的车子反正又老又破，遇到我觉得不太野蛮的车辆，我就超过它。当一辆左转的车没有让我先行，我猛踩刹车，朝着窗外吼了一些不太儒家的话后，我终于意识到自己变成了什么样子。那辆车停了下来，司机向我吼了回来。开了五年的车，遇到过无数白痴，我的名誉受到的攻击够多了。于是，我下车准备为捍卫自己的名誉和他打一架。另外那个司机的经历一定更加糟

糕，因为他不仅下了车，还按开了一把弹簧刀。我读过《俄狄浦斯》（*Oedipus*），深知其中悲剧，于是我急忙回到车里。在启动车子时，我开始反思自己的品格没我之前想的那么优秀，而且比我想的更容易受到社会塑造。

借用一个文学批评中的术语，路怒症是社会冲突的提喻——代替整体的部分。我们越是感到被冷冰冰的自我包裹，我们的生活就越不受礼仪左右，我们就越可能成为残忍行为的行使者和受害者，就像伍子胥。即使当暴力因自私自利和对刑罚的恐惧而得以避免时，就算车流顺畅，我们还是感到压力重重，人性仍然处于动荡之中。用孔子的话来讲，我们成了小人，比起人性和社会，更关心我们自己的好处和私利。

我一直在讲一些对相对较小但至关重要的礼仪规范的遵守，但是，礼涉及的范围要比“对不起”和“谢谢”广得多。在《论语》中，有关于何时和怎样吃米饭、喝酒、说话、穿着、上车，以及送人礼物的时候该怎么拿等教导。人类的生活是一种艺术，将我们在世界中的存在方式，提升为更优雅的存在方式。深谙礼仪之道的人不仅不会冒犯他们的邻居，并且他们的生活优雅而美丽。



我的囚犯学生们在学习孔子时，被礼仪与仁心的重要性吸引，他们好奇为什么儒家思想这样的东西在我们自己的教育体系中没有扮演更重要的角色。然而，尽管他们被摆脱法律和惩罚深深吸引，他们还是怀疑儒学在这一点上的可行性。没有刑法可行吗？礼仪规范真的能维持社会秩序吗？这些重犯想知道，当有人犯下重罪时，我们该怎么办？他们中至少有一些人持的是韩非子的怀疑态度：韩非子嘲讽儒家理想，说如果秩序有赖于一位有德行的领导者激励整个国家遵守礼仪，那么我们还要等待极其漫长的时间，才能取得和平稳定。

什么是犯罪？标准的答案是，犯罪是违反法律。什么是正义？相对应的答案是，我们应该找出犯罪者，给予罪犯应得的惩罚，从而恢复法律体系的平衡。但是，刑事司法系统的一种叫作“恢复性司法”的新运动，却对这些问题给出了不同的答案。尽管我不知道是否有直接影响，但恢复性司法表明，即使在当代美国，让礼仪和人性维持秩序的儒家思想也没有那么牵强。所以，我们在探讨了《论语》之后，简单讨论了恢复性司法，来思考孔子试图完全清除诉讼案件在多大程度上是对的。

当你仔细思考，被我们的刑罚体系的喧闹所忽视的两方是受害者和罪犯，你会感觉非常怪异。在倡导恢复性司法运动的人看来，犯罪是对人、关系以及社群的伤害。需要恢复的不是法律，而是人与人之间的关系。罪犯需要重新融合进受尊重的社会关系中，而受害者需要让他们的伤口愈合。司法的首要任务是找出谁被谁伤害，受害者的需求是什么，犯罪的原因是什么，谁与这项犯罪有利害关系。接下来的任务是让主要利益攸关方，尤其是罪犯和受害者，参与到恢复社群平衡、修补犯罪所导致的破裂关系中去。从根本上说，恢复性司法涉及一种旨在恢复我们人性（仁）的一种仪式（礼），有点像老师让操场上的一个孩子为打了另一个孩子道歉，这样游戏才能继续。基本上，相关方通过诚实地描述现实，讲述和倾听彼此情感上坦率的故事，来相互接触。如果这种接触产生了效果，犯罪的一方会道歉，对伤害进行补偿，甚至会做出超过补偿范围的慷慨行为。

杰里·帕特里奇（Jerry Partridge）是我的家乡艾奥瓦州华盛顿县（Washington County）的一位老检察官，我从他那里学到了很多关于恢复性司法的知识。20世纪60年代，杰里十几岁时因持械抢劫被捕。一位法官让他从坐牢和去越南打仗中做出选择。他加入了海军，打起精神，战后上了法学院，成了一名县检察官。当他发现他所在地区的大多数临时寄养都是门诺派（Mennonites）教徒提供的，他认为自己有责任了解他们的信仰，经过一次肃穆的洗足仪式后，他最终改

变了信仰。他的新信仰促使他写了一篇关于受害者与罪犯和解的文章，他在别无他法时试过这个方法，发现效果出奇得好。他理解的恢复性司法非常直接：将受害者和罪犯放在一个房间里，让他们承诺自己会表现得真诚，然后等魔法产生。

杰里最喜欢的其中一个关于恢复性司法的故事，几乎像是关于其优点的寓言故事。在故事开头，一个叫A.J.的男子在普斯普剂（PCP）的作用下，产生幻觉，闯入了一栋他认为是自己的房子。那栋房子真正的主人受到了极大的惊吓，A.J.也如此，他们彼此将对方看作是入侵的坏人。A.J.开始一遍遍叫喊："我要杀了你们！"警察最终赶到，在关键时刻，阻止了嗜毒如命的A.J.实践他的誓言。作为县检察官，杰里判定这位男子两项谋杀未遂的罪行，每项判以25年监禁。

在犯罪行为发生后，受害者发现自己总是感到不安全。他们受到的创伤甚至蔓延到了他们的贵宾犬身上，每当有车经过，它就会疯狂吠叫。当他们告诉杰里，他们正在考虑搬到另一个州，希望能过上正常点儿的生活时，杰里回复说："印第安纳州的人还是有车，有毒品。信不信由你，我认为最好的办法是，面对对你们做了这件事的人。"最终，虽然那位丈夫还是不肯与A.J.见面，但那位妻子同意了，A.J.本人也同意了。

他们尴尬地围成一个圈坐着，杰里让他们尽可能诚实。于是，那位妻子站起来，开始痛斥A.J.，详细描述了她和她丈夫的生活受到摧毁的各个方面。她在结束她的长篇演说时说："这是这辈子发生在我身上最糟糕的事。"她停顿了一会儿，补充道，"在某些方面，这也是最好的事，因为我找到了对上帝的信仰。"接着，A.J.站了起来，他开始讲述他的生活也遭到了摧毁。他要在监狱里待50年，这意味着他不会再有妻子，也不会再有工作，他和自己的孩子们之间的联系将变得脆弱，为了换取自由，还必须忍受沉闷乏味的生活。他又补充说，在听完她说的话后，令他感到最为懊丧的是他毁了他们的生活。"这也

是发生在我身上的最糟糕的事。”他叹了口气，然后像他的受害者一样承认，这也是发生在他身上最好的事，因为他也找到了对上帝的信仰。双方都感到那种原初的愤怒消散了，痛哭流涕。

A.J.在出庭受审时，坦承了自己的罪行。在几周后的判决中，他请求法官严惩他，他解释说，无论惩罚如何，都是他应受的，他已经准备好接受了。尽管那位丈夫作证说，A.J.应该被判处最高的刑罚，但检察官在那位妻子的要求下，请求给予仁慈的判罚。法官感到不知所措。当被告要求司法公正，而控告方要求仁慈判罚时，你该怎么办呢？他退回了办公室。一个小时过去了，他出现了，发表了如下裁决：“我判你50年监禁。但如果你能在5年时间内遵守这份列出的条件，我会暂缓这一刑罚。”他拿出了一份文件，上面列出了方方面面的要求，包括滴酒不沾，总是按时上班。“我不认为，你能满足所有这些要求，如果你的假释监督官发现你违反哪怕一条，你将被判50年有期徒刑。但是，如果你能清清白白地过上5年生活，你将会成为一个自由人。”A. J.做到了。

当我问杰里，恢复性司法能达到的效果是否有局限时，他说，除非是极少数的反社会者，至少作为刑事案件的起点，恢复性司法没有任何局限。即使进步派能够制定最好的社会政策，保守派能够维护一种富有道德和个人责任感的健康文化，犯罪还是会不可避免地发生。我们不是天使，但是，我们也不是恶魔——至少我们之中很少有人是恶魔。坦诚相见既能帮助罪犯洗心革面，又能减轻受害者的痛苦。真相真的能让我们解脱。我追问道：“那强奸呢？你真的愿意将一位强奸受害者和强奸者放在一个房间里吗？”他回复说，恢复性司法对强奸案件来说尤为重要，因为根据他的经验，许多强奸受害者终身都在受到潜在伤害，那种伤口只有在直面真相后，才能愈合。他说，这个伤口一直难以愈合，因为受害者欺骗自己说，他们在某种程度上应该为发生在他们身上的事负责。消除这种自我欺骗的最有效的方法，是让强奸犯当着受害者的面，为他的行为负全责。虽然他承认，强奸，

特别是在受害者是儿童的案件中，为恢复性司法带来了困难，但杰里坚持认为，在我们的刑事司法系统中，我们需要更多恢复性司法的诚实和仁慈的精神。

恢复性司法是否能像孔子所梦想的那样，取代法律和惩罚制度，是一个棘手的问题。我的犯人学生们不无道理地争辩说，也许我们需要将报复作为后备办法，在罪犯不愿为他们的罪行承担责任时使用。也许我们也需要将报复作为一种威胁。但是，我难以向你描述，这些囚犯无论刑期有多长，他们是多么渴望得到与受害者的一次恢复性会面。他们几乎每个人，都渴望与社会重新连接，渴望一种不受监狱孤独所束缚的一种精神转变，渴望一次弥补那些受到他们罪行最大伤害的人和与其他人分享他们的觉醒的机会。正如西蒙所说："恢复性司法太实用了！我希望能够面对我的受害者的家人——让这家人听我说，我对导致他们亲人的死去，感到多么抱歉，以此也净化我的心灵！"恢复性司法的做法，是不将他人看作黑人或白人、男人或女人、罪犯或受害者、富人或穷人、好人或坏人，而是看成根本上具有复杂故事的承受痛苦、会思考的个体。在我们的法规和惩罚制度下，隐藏着一部深刻的人类戏剧，只有当我们对我们施加和承受的痛苦彼此坦诚相待时，我们才能看到这部剧。



我们的西方文明倾向于强调平等，孔子却不然，他乐于接受社会关系中的等级制度。和尼采一样，孔子认识到权力动力（power dynamics）是人类生活的重要组成部分。而与尼采不同的是，孔子从来不提倡残忍行为，即使是在体育运动中。关键是要找到管理我们天生的权力动力的方法，来摆脱不必要的痛苦，提升各方的幸福。儒家思想强调许多重要的关系：统治者与大臣之间、统治者与民众之间、丈夫与妻子之间、兄弟之间、老师与学生之间、朋友之间。这些关系都涉及权力不平衡，但友谊除外，友谊是一种自然平等的关系（这就

是友谊在西方哲学中如此重要的原因）。虽然对孔子来说，友谊无疑是重要的，但他将大部分注意力都放在了其他权力不平衡的关系上了。

我们的西方情感使我们倾向于认为，等级制度都具有压迫性。光是统治者的想法，就会让我们恼火；在家庭中，丈夫应该指挥妻子，或者反过来，这一想法也会令我们大为光火。我的许多学生觉得没必要称呼我“塞缪尔森博士”或“塞缪尔森教授”甚至“塞缪尔森先生”，而是直接称呼我：“嘿，斯科特！”等级制度令我们感到压迫的一个原因，是我们倾向于将权力视作归属于个人的东西，我们的平等意识厌恶一个人在本质上高于另一个人的观念。但是，在我们所扮演的角色之外，真的存在一种个体性吗？在孔子看来，我们之所以是我们，在于我们是一个国家的臣民、某对父母的子女、某些孩子的父母、某些朋友的朋友，如此等等。权力被赋予进关系之中，而非个人。我们中的任何一个人都不可避免地在等级角色中占据着不同的权力位置。如果我是你的老师，我就有权支配你。如果你邀请我去你家吃饭，现在你作为主人，便处于权力位置。并不是从根本意义上，我有权支配你，或你有权支配我，一切都取决于情形的变化。

孔子认为，等级制度是自然的，并不具备固有的压迫性。（学生们，听好了！）尽管孔子对自由没有概念，但他对奴隶制也没有概念。为了帮助西方人理解孔子对等级制度的积极看法，提炼出西方人仍以儒家的方式看待事物的一种关系，也许会有用处，这种关系就是亲子关系。尽管在亲子关系中，父母和孩子应该是朋友关系（也就是说，应该是平等的），这一观念也有一定的吸引力，但在大数情况下，我们都同意，父母有权支配他们的孩子，孩子应当尊重和服从他们的父母。虽然父母有可能滥用这种权力，但这完全可以避免。事实上，父母施加的权力，通常是为了孩子的利益——“吃你的蔬菜”“过马路要左右看”“做你的家庭作业”。孩子在尊重他们的父母时，并不仅仅是在抚慰老妈或老爸的自尊心，而是在进一步发展成健康、正派、安

全的人。

孔子哲学思想的基础不是自由和个体性，而是忠诚和同理心。他说，贯穿他思想始终的一条线“不过忠诚（忠）和同情怜悯（恕）”。[50](10)他的观点是，我们的社会关系受礼仪支配，最好以忠于职守的觉悟和换位思考的能力来维持，这样我们就不会滥用手中的权力。

对孔子来说，忠诚意味着忠于我们的角色。这并非国家是对是错的那种忠诚。尽管儒家对权威的批评一般很谨慎（孟子例外，他很乐于痛斥当权者），但忠诚有时需要我们规劝、告诫上级。想想海瑞的例子，海瑞是明朝儒家思想的代表人物，他必须想办法规劝暴虐无道的嘉靖皇帝。他忠心耿耿，买好了棺材，上书严厉批评嘉靖皇帝。他的买棺上书充分体现了忠诚的真正含义。

当被问及有没有一个原则可以终身奉行时，孔子回答说：“那就是恕吧！自己不愿意的，不要强加给别人。”[51](11)同理心，或者“换位思考”，是受过苦的人更可能培养出来的美德。孔子认为，这其实是强者应当培养的美德。儒家思想的基本原则植根于我们共同的困难经历。我们发现自己脆弱受伤的部分，然后用它做同理心的指南，指导我们如何对待他人并管理我们本性中固有的不平衡。当我们处于支配他人的权力地位时，无论是作为父母、老师，还是政治家，站在我们的从属者的角度至关重要；如若不然，我们的权力会让我们无视他们的人性。如果从属者不愿意批评领导者，领导者也不应该轻易将个人意志强加于从属者。

尽管在《论语》之中，没有对个体性这一概念的明确强调，但孔子身上却体现出一种清晰的独特感觉。虽然抛开父母、孩子、老师、学生、兄弟姐妹、配偶、朋友等角色，我们就没有了自我，但我们培养这些角色的部分目的，正是形成一种独特的风格。这就像是演奏舒伯特的乐曲。一开始，你试着准确，即忠实地演奏那些音符。然后，你试着带些感情，即同理心，来演奏那些音符。最后，真正的大师带

着独特的风格演奏这些音符——就像里赫特（Sviatoslav Richter）演奏的降B大调第21号钢琴奏鸣曲。作为一位表演者，舒伯特成就而非限制了他的风格。作为人类，我们对各种角色的忠实而富有同理心的扮演，成就而非限制了我们的个体性。



孔子认为，有威信的行为往往会使受到影响的人变得人性化。秩序会自然地向外扩散。正如他所说："君子的品德好比风，小人的品德好比草。风吹到草上，草就必定跟着倒。"[52](12)我们本能地认识到人性的真正表现，并向其鞠躬，就像草向风鞠躬一样。在孔子看来，当仁德之人当权时，尤为如此。仁德的老板、老师、父母、检察官和政治领导人，不需要对我们管头管脚，我们会本能地想要效仿他们所树立的榜样。

事实上，孔子认为，真正的领导艺术，主要在于树立好的榜样。他曾说，治理国家需要军备充足、粮食充足、树立好的榜样以便老百姓信任领导者。他后来又说，如果必须去掉一样，应该去掉军备。如果还必须去掉一样，那就应该去掉粮食。"自古以来，人总是要死的，但是如果人民对领导者不信任，那么国家就不能存在了。"(13)如果我们的领导者树立好的榜样，赢得了我们的信任，我们甚至能够忍受饥饿和死亡！[53]

显然，仅仅鼓励人们友好、礼貌是不够的。仁心的培养需要艺术和人文教育的大量投入。我们应该学习诗歌，因为，借用埃兹拉·庞德（Ezra Pound）贴切的表达，诗歌能发出"心灵发出的音调"。(14)我们应该学习历史，因为历史使我们思想开阔，让我们的判断力更加敏锐。我们应该学习音乐，因为音乐赋予我们快乐，让我们体会到优雅。我们应该学习礼仪，因为礼仪让我们心怀敬意、谦逊有礼。我们应该学习哲学，因为哲学让我们善思而温和。这些科目中的任何一个

都蕴含着一定的危险：诗歌会让我们放纵，历史会让我们对进步感到绝望，音乐会让我们放荡，礼仪会让我们过于高傲，哲学会让我们冷漠而疏远。但是，如果我们的学习是由最好的艺术和人文作品指导的，并且受到其中内在的善的激励，这些危险就可以避免。需注意，孔子让我们学习的人文艺术——诗歌、音乐、历史、礼仪、哲学——都是应对人类痛苦的。尽管我们能从这些科目中学习到关于如何克服我们最糟糕的倾向的重要课程，但它们不一定能将其解决。可是，艺术和人文学科确实帮助我们带着尊严和理解去体恤苦难。它们是肯尼斯·伯克（Kenneth Burke）所谓的“生存工具”（equipment for living），是恢复性司法的灵魂。(15)



这是一个既悲伤又偶然的故事。当我写这篇文章时，凯特琳（Caitlinn）走进我的办公室，哭了起来。凯特琳是一个“濒危物种”——一个真正的读者。她在课堂上发表的观点涉及面非常广，我怀疑她在学期一开始就阅读了所有指定的书，然后在学期的学习过程中，和其他同学一起重读。如果你在星期五给她推荐三本书，她星期一回来，就会想谈论每本书。她知道我很喜欢道学，尤其是庄子，她站在我的办公室里，眼中噙满泪水，说：“我一遍遍地读庄子所说的关于死亡的话，但没有用。”她停下来擦了擦脸颊上滚落的泪水，然后继续说：“我姑妈刚刚死了。我非常爱她。”

我知道凯特琳说的是哪一段。庄子的妻子刚刚去世，惠子前来看望庄子，以为他在为妻子哀悼。谁知庄子在敲盆唱歌，毫无愁容。惠子见状感到惊恐，他说：“你跟这个人生活了一辈子，生儿育女，然后老去。现在她人死了，你不伤心哭泣也就算了，你竟敲着瓦盆唱起歌来，这也太过分了吧！”庄子答道：

> 你说错了。她刚死时，我怎么能不感慨伤心呢！但是，后来

我想想，她最初本来没有生命，不仅没有生命，而且没有形体；不仅没有形体，而且没有气。夹杂在恍恍惚惚的境域之中，变化而有了气，气变化而有了形体，形体变化而有了生命。如今又有变化，她死去了。就跟春夏秋冬四季运行一样。她安安稳稳地寝卧在天地之间，而我却呜呜地围着她啼哭，像是我还没有通晓天命。所以，我停止了哭泣。[54](16)

庄子说的一切都合乎逻辑。爱比克泰德也许会对每一个字都点头称是。在与宇宙秩序和谐相处后，庄子庆祝他的妻子奇迹般的存在，从她难以置信的起源，经过她人生的许多春秋，到她消亡的寒冬。为什么凯特琳不能从她亲爱的姑妈人生的四季变换中，找到同样的领悟呢？是凯特琳不懂庄子吗？并不是。相信我，她能懂。也许她还没有上升到最高的理解水平？这种理解水平不仅包括对哲学的敏锐描述，还包括具体表达哲学的能力。她在我的办公室中，自己也这样想着。但是，她也在想，是不是庄子与道的关联存在某种根本的缺失。这时，我们开始讨论孔子和他对失去爱徒颜回的悲痛。

西蒙·利斯（Simon Leys）是一位当代的孔子翻译家，他指出："埃利亚斯·卡内蒂（Elias Canetti）[55]在他写的关于孔子的那篇短小的文章中，提出了一个多数学者没有注意到的论点。他评论说，《论语》这本书之所以重要，不仅因为它所说的内容，还因为它没说的内容。"(17)我读过卡内蒂关于孔子的文章，写得特别好，但我却找不到他证明这一论点的地方。我想，卡内蒂的文章之所以重要，也是因为它没有说的内容！(18)

不管怎样，利斯完全是对的：《论语》中没有提到的内容，至关重要。这正是凯特琳和我讨论的方面：孔子对颜回之死，没有说出任何有丝毫哲学性的话。他呼天抢地，却没有给出任何理论。事实上，孔子根本没有向我们讲述过死亡。在第十一篇中，颜回刚刚去世，办完葬礼，一个学生问孔子，死亡是怎么回事？孔子答道："还不知道活着的道理，怎么能知道死呢？"[56](19)《论语》中还有其他重要的

沉默，例如：“夫子不谈论怪异、暴力、变乱、鬼神。”[57]这些沉默都与他对死亡的缄默相关。怪异、暴力、变乱、鬼神，难道这些不都和我们根深蒂固地面对死亡的困难紧密相关吗？

到目前为止，这一章探讨的一直是消除社会中的无意义痛苦，人性如何能够超越无意义痛苦，乃至消除充满复仇性的惩罚本身。我试图呈现出儒家思想中让马克斯·韦伯（Max Weber）[58]说出如下的话的部分：“在儒家伦理中，本性与神性、伦理要求与人的缺点、罪恶的意识与拯救的需求、尘世之中的行为与尘世之外的补偿、宗教责任与社会政治现实之间，完全没有任何张力。”(20)但是，韦伯并不完全正确。《论语》中存在张力，只有当我们感受到了这种张力，在那些顽固的无意义痛苦时刻，我们的人性才得到充分实现。我甚至想说，对无意义痛苦缄口不言，是孔子整个哲学思想的一种根本特征。

即使我们将自己的本性提升到忠诚、同理心和仁慈的状态，偶尔也会出现过失，还会有自然的极端痛苦和早逝的问题，比如颜回之死。颜回是一个前途无量的年轻人，是孔子最好的学生，“他的心能数月不离仁德”，[59]孔子与他有一种直觉联系，他本可以对世界产生与孔子相当，甚至比他更强的影响，可他却在完全实现自己的潜力之前，英年早逝。他为何而死？《论语》中只是说他早逝，大概是自然死亡。在《论语》中，颜回有一次令人心碎地说：“夫子还活着，我怎么敢死呢？”[60](21)

面对这种不可避免的失去和痛苦，我们怎么办？如果我们不能阻止其发生，我们就为其哀悼。然而，我们常常不只是为其哀悼，我们还在想象中逃离。我们会说类似“颜回现在在一个更好的地方”的话。抑或，如果我们拒绝用迷信的面纱遮掩我们的悲痛，我们会说类似“一切事情皆有原因”的话。又或者，如果我们的思想足够开阔，我们会像庄子那样，采取一种宇宙性的态度，鼓盆而歌。孔子只是停留在哀悼之中。在他的礼仪和公道的核心，仍然有无法克服的痛苦，至少在不舍弃我们的仁心的情况下。无意义痛苦正是这种。孔子拒绝安

慰、解释和想象。他一心哀悼。他坐在我们旁边，放声大哭。这种无言的悲伤腾出了空间，让他富有同情心的哲学显现。这是一种深刻的恢复性正义的行为，是仁的根本行为，面对痛苦，我们真诚的哀悼重新建立了我们的人性。

他的做法非常实用。去守灵或去葬礼，又或是探望病人或遭受不幸的人时，我们常常会觉得不知道说什么好，为此焦虑不安。我们想去安慰、去帮助、说些深刻的话，但是，在这些可怕的情境中，究竟什么会有所帮助呢？我们没有任何有用的生存工具，经常想转身回家，我们害怕面对痛苦、尸体、悲恸。而儒家的建议很简单——到场并哀悼，不需要说试图帮助的话，哪怕一个字。如果你真要说点什么，就大声哀叹："老天抛弃了我们啊！"或者，用更现代的话说："这太让人痛苦了！"不要逃离我们的人性，试图在迷信（即使是善意的，也是假的）或某种理论（即使真实，也是虚假的）中寻求安慰。如果这些迷信和理论具有任何价值，那就是它们帮助我们到场；它们充其量就像是你在等着大脑想出句子的下一个词语时，你口中嘟哝而出的毫无意义的"嗯嗯啊啊"。陪着那些受苦的人，当你受苦时，也陪着自己，坦诚面对超越我们有限认知的东西。当我们站在无知的中央，也许相互拥抱，让无意义痛苦的河流猛烈冲刷着我们时，我们的人性才会完全显现。

孔子对于"天"的概念，存在一种矛盾。"天"经常被翻译为"heaven"（天堂），尽管"天"的概念要比犹太基督教"天堂"的概念更接近尘世。埃姆斯和罗斯蒙特没有将这个字翻译成英语，他们说："天既是我们生活的世界，又是其运作之道。"(22)一方面，孔子敬拜上天，相信天道正义；[61](23)另一方面，他又暗示上天无视道德。[62](24)对于颜回之死，他几乎在暗示，天是邪恶的。如果我们将哲学看作对世界是什么及其运作之道的问题给出的逻辑整齐的解答，那么孔子作为一位哲学家极度失败。自然怎么能同时是道德、非道德和不道德的呢？但是，如果我们将哲学看作是我们人性的放大，我们

相信人性中含有一种矛盾，那么孔子就是无懈可击的哲学家。

孔子敬拜上天，相信上天，因为大自然以一切可能的方式维持着我们的生命。它是我们脚下的土地。许多看似固有的无意义痛苦，其实是人类失败的结果。例如，卡特里娜飓风（Hurricane Katrina）造成的许多破坏，其原因在于我们自己：我们不愿意保护穷人，各级政府没能采取富有同情心和果断的行动，数十年来社会信任的崩塌导致许多人无视当局的警告，我们对建造堤坝糟糕的投资，我们差劲的城市规划。而自然只是做了维持地球生态系统的事情。荀子是一位长于表达的儒家思想拥护者，他说，我们应该关注人，而不是天。当人们遭遇飓风时，我们不应该质问上天："为什么偏偏是我们？"我们应该质问自己："为什么我们没有保护我们中间的弱势群体？"

即使良好的政府和人道的社会做出了努力，消除了大部分自然的破坏，但年轻无辜的人还会不幸死亡，人们还是会以令人困惑的方式受苦。因而，在孔子看来，上天具有一种非道德的特质。我一直在试图争辩，无意义痛苦这一不可改变的事实，是作为人的一部分。孔子没有为这一点争辩，他只是体现出了这一点。当无意义痛苦出现时，他痛哭起来。最根本地来说，这种痛苦的经历是他整个哲学的出发点：它产生了对人类生活斗志昂扬的仁和礼。人性（仁）的定义就是，我们有能力超越非道德（如果不是不道德）的自然力，并创造出没有权力运作压迫的社会，这样，我们在优雅地履行对彼此的关系时，才能充分形成自己的个体性。然而，这种人性只有在无意义痛苦的背景下才能焕发出来，并得以发展。从某种意义上来说，孔子比道家更道家，比斯多葛派更斯多葛。他没有通过想象将无意义痛苦转变成其他东西；他让无意义痛苦呈现出它原本的样子。凯特琳，这样说对你有帮助吗？

既然生而为人要承受如此多的痛苦，需要我给你提醒一下做人的好处吗？《论语》第十一篇的末尾出现了美丽的优雅风度。孔子问他的弟子，如果他们的价值得到认可，他们会怎么做。他们一个接一个

地吹嘘自己会如何践行儒家价值观，为老百姓带来和平兴旺。而他们中最后一个人说得则有所不同：“春天快要结束的时候……我想和五六位成年人、六七个少年，去沂河里洗洗澡，在舞雩台上吹吹风，一路唱着歌走回来。”孔子长叹一声说：“我赞成你的说法。”[63](25)

《论语》第十一篇以简单的礼开头，从颜回之死的悲剧进入高潮，以孔子与友人在大自然中嬉戏结束。

第七堂　痛苦激发艺术灵感：悉尼·贝谢和蓝调音乐

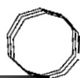
悲伤之歌是真的吗？

——**W. E. B.** 杜波依斯

因为我听了很多音乐，其中许多源于蓝调，所以，我的两个孩子——艾琳（Irene）和比利（Billy）——的成长过程中，耳边回响着密西西比约翰·赫特（Mississippi John Hurt）、斯利姆·哈珀（Slim Harpo）、黛娜·华盛顿（Dinah Washington）和埃塔·詹姆斯（Etta James）的歌声。比利将近四岁的时候，听到音响播放一首蓝调歌曲，便问我：“蓝调是从哪里来的？”我抓住这个机会给孩子们讲了讲美国历史，我讲了奴隶制、工作歌曲、悲伤之歌、新奥尔良、W. C. 汉迪（W. C. Handy）、种族隔离、罗伯特·约翰逊（Robert Johnson）与魔鬼的约定、路易斯·阿姆斯特朗（Louis Armstrong）的密西西比之旅、星期六晚上、星期天早上、黑人娱乐剧场（Chitlin' Circuit）和公民权利的故事。接着，我滔滔不绝地讲起，我们的国家如何为世界贡献了世界上最美的音乐形式之一。天生的哲学家艾琳——当时她五六岁——插话了，她忽略了我讲的所有细节，一针见血地问：“所以，如果我们没有奴隶制，我们就不会有蓝调吗？”我试着夺回主导权：“嗯，亲爱的，我想我们不会。我们会有许多其他伟大的音乐，但大概不会有像蓝调这种音乐了。”（但凡父母，都会立马看出，我在用听起来睿智，实则虚假的重复方式，试图回答孩子提出的尖锐问题。）可这时，我的孩子们的脑瓜紧盯着逻辑。比利闪动着天真的目光，沉思道：“奴隶制的存在，让一种伟大的音乐被创造出来，所以奴隶制是件好事吗？”我厉声回答：“不，不是——当然不

是。不过……你得明白，伟大的事物经常诞生于邪恶的事物。”也就是说，我其实是在耸耸肩说“事实就是如此”，这通常是我们用来搪塞孩子的回答。

我已经思考他们所提问题的要点大约十年了。在过去的几年里，我一直在写一本关于这点的书。从痛苦中产生的深刻艺术，对痛苦是一种弥补吗？痛苦与创造力有什么关联？考虑到蓝调音乐，我们应该如何看待奴隶制？对于无意义痛苦，音乐能告诉我们什么？我们将孩子生在了一个充满死亡、痛苦和不公的世界，我们应该如何将他们养大成人？我想，我现在有了答案。尽管这个答案与蓝调音乐这种20世纪的现象有关，但它可以追溯到人类对痛苦的最古老的反应，我们最古老的歌曲和传奇的智慧。它从一个梦和一支舞蹈开始。



20世纪50年代初，爵士乐爱好者琼·里德（Joan Reid）来到法国，希望记录下悉尼·贝谢的故事。她不用央求他，这位新奥尔良爵士音乐大师宣称：“我想在离开人世之前，跟你讲讲这种音乐。人终有一死，有些事情必须做完，才能安心离开。”[1]做了大量的录音后，里德小姐将这些材料交给了德斯蒙德·弗劳尔（Desmond Flower），后者将这些材料整理好后，在1959年贝谢去世前不久，拿给他过目批准。换句话说，从这些录音中整理出来的自传《温柔地对待它》（*Treat It Gentle*），本身就是一种爵士乐，和贝谢录制单簧管和高音萨克斯管唱片一样，都是即兴之作。

“我的祖父——这是我能记得的最久远的事了。”贝谢在《温柔地对待它》第二章的开头这样说。[2]他接着讲到，他的祖父奥马尔（Omar）梦到自己的右臂从胳膊肘的地方断掉了。于是，奥马尔开始练习用左手做各种事情，他认为这个不祥的噩梦是对即将发生的事情的预兆——我们很快会发现，他是对的。

舞蹈活动在刚果广场（Congo Square）进行，刚果广场是新奥尔良的奴隶们可以在周日聚集庆祝的开放区域。在贝谢看来，因为奴隶们被剥夺了自由表达的空间，所以他们变得擅长用音乐交流：“（奴隶）没有房子，没有电报，没有报纸，但他有一个鼓，有能用鼓传达的节奏，他能通过空气将这个节奏传达给其他黑人奴隶……那种曲调，那种记忆，混合在一种蕴含着呐喊的旋律中。”[(3)]由于奥马尔有一位仁慈的主人，得到允许的他可以随时演奏他的音乐，奥马尔成了刚果广场庆祝活动的一位领导者。一个星期天下午，奥马尔对一位14岁的女奴一见钟情。他们已经是关注的焦点，于是他开始用鼓声求得那个女孩的喜爱。当女孩的主人发现这场求爱时，他以全新的眼光看待这个女奴，开始垂涎她。那位主人对她着迷了。

几天后，奥马尔秘密传信给那个女孩，他穿过河口，来到她工作的大宅，参加一场舞会。那天深夜，她从主人的监视下偷偷溜出，和奥马尔在一个隐蔽的地方相见。尽管他们从未对彼此说过只言片语，但他们已经是“一伙儿”了。他们利用这片刻的秘密时光，充分享受身心的连接。谁知，她的主人竟偷偷地找到那里，将他们抓了个现行。主人被欲望冲昏了头脑，将女孩拉到一边，端起来复枪，向奥马尔开枪，子弹击中了他的右臂。那女孩叫喊着，让奥马尔赶紧逃。奥马尔逃走了，最终被一些好心的奴隶收留，他们不得不实现了他的噩梦，将他受伤的右臂从肘处截断。

听一听悉尼·贝谢如何描述造成他祖父苦痛的人：

> 那主人气疯了——我的祖父到了，那个女孩也到了，他想要发生在自己身上的所有事情，发生在了他们身上，就在那里，他还撞见了，他还没来得及干涉，就完事儿了。他为那个女孩燃起的熊熊欲火，被另一个人破坏了——不是欲望，是他想象的所有愉悦，是那几周他体内升腾起来的那些愉悦。也许不能怪他。当一个漂亮的女人或热情奔放的人从人们眼前经过，他们总是会情不自禁地产生一些感觉；或许你试着告诉自己并不然，但你知道

> 这就是真相。如果你是一个有血有肉的人，产生那样的感觉，是很自然的事情。(4)

虽然贝谢的“回忆”都是这种风格，但这是了不起的一刻。我们能够轻松地想象他会将那个主人描绘为邪恶的人。然而，恰恰相反，贝谢说：“也许不能怪他。”贝谢特有的美德比同情或同理心更加深刻。我将其称作“蓝调理解”（blues-understanding），一会儿我会解释其意义。

枪击声吸引了人们的注意。那位主人为了解释自己过激的反应，他宣称，自己的女儿刚刚被奥马尔强奸了，尽管他此时搂着的是那个女奴。正如贝谢所说：“他的欲望让他忘记了她的肤色。他能记得的只有她的眼睛，暖暖的；她跳舞时如旋律般美妙；她的臀部，像是月亮的侧面，移动着、摇摆着；她的身体在跳舞时，仿佛要因为那种爱意而倾倒。”(5)

那主人回到家中，告诉妻子，他被气昏了头脑，错将一位被强奸的女奴认作自己的女儿。他命令家人与他统一口径，唯恐自己因此丢失颜面。女奴被关在一个房间中，他的女儿被关在另一个房间中，他的妻子往返于两个房间，逐渐明白了真实情况以及她丈夫纠结的情感。她开始产生一种“蓝调理解”，贝谢“回忆”了她的所思所想：

> 她坐在那儿，想着自己的一生，她养大的孩子，她做过的一切……在这些思绪的背后，她在感觉着她丈夫是什么样的男人。她逐渐确定了，希望生活能让她再年轻一次，这样她就能做不同的选择。那个女孩清醒后，不再因为震惊而喃喃自语，她开始哭喊我祖父的名字——没有满含仇恨，而是带着一种疼痛，她喊着他的名字，仿佛在诉说她失去了某种东西，仿佛一切都变得难以忍受……就在那时，那位女主人知道她不能再怀疑了……她听着那个女孩的苦难，心中产生了对她的一种情感。她感到她们一同失去了某种东西，这种情感让她心中充满一种柔情，一种怜悯。

> 那种情感与白天的情况没有关联。那是一种夜晚才会有的认识，仿佛你在黑暗中醒来，听到自己的名字，你自己的声音——然后，当你再清醒一些，当你开始叫另外一个人的名字时，这个名字包含了甚至更多你自己在里面，更多牵动你的心的东西……“你爱他吗？”那个女人这样问。[(6)]

几乎整个新奥尔良都开始寻找奥马尔，为了获得那个主人的丰厚悬赏。骄傲的奥马尔在河口躲了几天后，再也受不了了，他回到种植园去看他的爱人。因为宅子中所有白人全在外面找他，所以他能够大摇大摆地从正门进去。那个女孩和奥马尔拥抱在一起，互相讲述自己的遭遇。玛丽（Marie）（是那个女孩的名字：奥马尔直到现在才知道！）不得不再一次让他逃跑。他再次逃跑了，险些来不及，因为一个奴隶向主人出卖了他。

尽管不止一个人对他开枪，奥马尔还是死里逃生，躲在一个朋友的小屋里。因为他几天都没怎么合眼，所以他决定睡一小会儿。他的朋友站在睡着了的逃跑者旁边，想着这么多人刚刚对他开枪，思考着自己的选择。“他听到过那些枪响，知道是在射杀我祖父，莫名其妙地感觉他没那么活蹦乱跳。仿佛那颗子弹意味着他的死亡……不知怎的，即使那颗子弹没有射中他，那声枪响还是让他失去了性命。那个朋友坐在黑暗中想，他死了……和死了差不多……那声枪响已经杀死了他。”[(7)]奥马尔的朋友按照自己扭曲的逻辑，决定趁他睡着杀死他，将尸体拖到那主人家里，换取赏金。

主人的妻子看到尸体时，终于承受不住了。最终，她“夜间的认识”要求她向往光明：她让自己的丈夫说出了真相。黑人们了解真相后，既愤慨又悲痛，他们要求好好安葬奥马尔。主人在悔恨之下，说他必须亲自埋葬这个奴隶。那位朋友没有领到赏金。玛丽这时身怀奥马尔的孩子，主人与妻子邀请她搬到大宅里，和他们一起住，几乎就像他们自己的女儿一样。她生下孩子后，她没有姓氏给婴儿，因此，他们请求她让孩子姓他们的姓氏：贝谢。



悉尼·贝谢是爵士乐的创始人，尤其是，但不完全是所谓的迪克西兰爵士乐（Dixieland）的奠基人之一。他于1897年出生于新奥尔良的一个混血家庭，这个家庭具有奴隶制的遗产和一个奴隶主的姓氏。六岁那年，他没有上过正规课程，就开始对着他家外面经过的军乐队演奏单簧管。观众非常喜欢他富有创意的伴奏，高声打听他的年龄，得知他如此之小，惊讶不已。很快，他就和弗雷迪·凯帕德（Freddie Keppard）、邦克·约翰逊（Bunk Johnson）、金·奥利弗（King Oliver）一起即兴创作了具有开创性的早期爵士乐合奏。贝谢十几岁时，便小有名气，他甚至向在街头表演、年纪略轻的路易斯·阿姆斯特朗丢过几枚硬币。他开创了爵士乐音乐家后来共同的道路，他从新奥尔良到芝加哥，然后到纽约，最后到欧洲，寻找安放他的音乐的家。

悉尼·贝谢的演奏，旋律优美，颤音独特，深受艾灵顿公爵（Duke Ellington）和约翰·柯川（John Coltrane）等艺术家喜爱，两人都曾为他作曲。英国诗人和爵士乐批评家菲利普·拉金（Philip Larkin），将贝谢宽广的颤音比作新奥尔良映射在波涛汹涌的水面上的灯光。拉金还说："你的声音落向我，正如人们说爱情本该的样子，就像一个巨大的赞成。"[(8)]贝谢的音乐才能之所以能激发这些狂想，部分原因在于它极度个人化。悉尼·贝谢曾经告诉一个学生："我今天就给你一个音符，看你能够用多少方式发出那个音符——低吼、拖音、降音、升音，随便你怎么发出那个音符。这就是你用这种音乐表达感情的方式。就像说话。"[(9)]他坚持要温柔地对待他的音乐，不过，当他放下乐器时，可以非常凶猛。有一次，他和一位音乐家因为和弦变化的问题发生争执，他向那位音乐家下了战书，一个下午，他在巴黎的马路上与音乐家决斗，结果他不小心射伤了一位路过的小姐。

在《温柔地对待它》的一个片段中，贝谢在新奥尔良遇到一个墨

西哥人。尽管他们语言不通，还是一见如故，因为“他有那种你忍不住想要再听到的笑声”。(10)那个墨西哥人身无分文，而且无家可归，所以，他们在喝得烂醉如泥后，试图偷偷溜进贝谢哥哥的家中。一个警察误以为他们想私闯民宅，将他们逮捕了起来。在拘留所，警察野蛮地攻击那个墨西哥人，将他打个半死。贝谢后来发现，其中一位警察在一个边境城镇遇到过麻烦，所以现在对落入他手中的拉丁裔人一律凶残对待。但是，贝谢那时不了解这点，他担心下一个挨打的是他。

他们将这位爵士乐大师带进一间牢房，里面还有其他囚犯。因为他随身带着单簧管，所以他们都开始唱起了蓝调歌曲。其中一个囚犯唱道：“我的生活充满了惩罚，给我一种感觉。下凡吧，耶稣。哦，他们为什么不将上帝放在这个地球上更容易找到的地方？”尽管贝谢已经是一位演奏家了，但他开始更深入地理解他的音乐。“哦，天啊，那是一首蓝调。他们在那里的演唱方式，如果是送给你成为上帝的东西，你会把它送到地球上。如果你的儿子在地球，你在天堂，你的儿子遇到了麻烦，你会将它送给他。”(11)

在音乐家中间，蓝调首先指的是一种形式：通常结构是12小节，和弦模式基于I-IV-V和弦，不过，音乐家经常在十二小节结构的基础上，随意加减小节，而爵士音乐家有时会彻底重新构想其结构，使其具有任意数量的小节。蓝调的一个显著特征是“蓝调音”（blue notes），蓝调音来自降低或变调第三或第七级音，有时甚至是第五或第六级音。一般来说，蓝调音在钢琴键的间隙中发出。这些半音和四分音回响着各种各样交杂的情感。可以说，蓝调音让音阶保持忠实。蓝调音让我们想起由于其秩序性而被抑制的音符。

从根本上说，蓝调形式是某种强大情绪的载体，这种情绪也叫作忧郁。这个意义的蓝调指的是一种情绪低落的情感状态。“蓝色恶魔”（blue devils），一种几近想要自杀的伤痛（“我要将我的头放在一条孤独的铁路线上，让219列车抚平我的思绪”），音乐艺术将这种

情感状态转化为一种庆祝，一种启示。

蓝调音乐需要与忧郁情绪保持距离。我们需要一个刚果广场、一个酒馆、一把吉他和一个街角、一个有立体音响的客厅、一副耳机，甚至是一个拥有志趣相投的灵魂的牢房，在那里我们可以在蓝色恶魔的袭击下重整旗鼓。蓝调并不是立即应对痛苦的方式。它是一种将痛苦的经历融入我们心灵的其他部分的方式。它是一种继续下去的方式，而且不仅仅是继续下去，还要完整地或几近完整地继续下去。蓝调代表着意义战胜混乱的基本胜利。

蓝调的神奇之处在于，尽管它破坏曲式，音乐形式大胆，但它很美。它并不是用刺耳的十二个调子进行抗议。尽管在生活中，蓝调经常与低落的情绪联系在一起，然而在艺术中，蓝调却出奇地活泼，往往兴高采烈。在艾伯特·默里（Albert Murray）的经典作品《律动的蓝调》（*Stomping the Blues*）中，反复出现的一个主题是，蓝调是积极向上的：

> 尽管蓝调音乐许多令人难忘的歌词一直关注人类的脆弱性，而且蓝调音乐对乐器的使用有时似乎让人联想到苦痛，但是很难说蓝调音乐是悲伤和怜悯的同义词。当考虑到它所产生的世俗的氛围和积极的作用时，尤其不能这样说。此外，有时歌词甚至在假装哭泣时，也会蕴含着嘲弄和暗示，所有的打响指、用脚打拍子和扭动臀部都在表明，所使用的乐器比起痛苦，更关乎陶醉。(12)

在我看来，蓝调的轻快在于，它在音乐中调和了许多人性，无论是好的还是坏的。它诉说了我们深处的斗争。我们喜欢蓝调的表达，是因为它让我们扮演的两个部分都发挥作用——受害者和加害者、正义寻求者和不正义的驱使者、堕落者和振作者、痛苦的解决者和面对者，它给人一种满足的感觉。尽管蓝调复杂的平衡表演，可能会向痛苦或狂喜、同情或指责、肉体或灵性、喜剧或悲剧、希望或绝望倾

斜，但它在努力保持这些根本的二元性双方的真相，因此使我们都自由而平等。最糟糕的蓝调增强我们的自怜、加深我们的病态、抗议自己不能得到任何满足、扭曲事实。最好的蓝调拓宽人性、表现出我们的天性，尽管也许充满问题，却意义丰富。我所说的“蓝调理解”注意到了不公，表达真正的同情，不是理解所有人而因此原谅所有人，而是以一种仁慈的方式，将所有人看作命运的共同体，无论我们对彼此有多糟糕。

“蓝调理解”与我们通常说的“怜悯”（compassion）非常接近。当代法国思想家安德烈·孔特-斯蓬维尔（André Comte-Sponville）说：“拥有怜悯，就是共同生活在苦难之中，这个大得不可估量的社群，将其自身的法则强加在我们身上——更确切地说，是向我们提议，这种法则就是温和；‘善待他人，尽量减少对他人的伤害。’”(13)这与蓝调理解十分接近。孔特-斯蓬维尔的怜悯法则，基本上就是“温柔地对待它”，而蓝调理解有更粗暴却又更迷人的一面。蓝调理解认识到施加痛苦的力量与我们是无法分离的。因此，蓝调理解比起将伤害最小化，更多的是将尊严最大化。事实上，伤害有时是不能，甚至不应该避免的，而我们应该一直保有并庆祝人性的尊严。

蓝调可以具有深刻的统一性，因为它从宗教和哲学中探究出了产生蓝调的东西。在《黑人的灵魂》（*The Souls of Black Folks*）中，W. E. B. 杜波依斯用一个为被解放黑奴事务管理局（Freedmen's Bureau）[64]工作的一个士兵的故事，阐释他所谓的“悲伤之歌”的力量：“面对突如其来的贫困，美国拒绝履行对自由民的土地分配承诺，一位准将南下海群岛（Sea Islands）传达这一消息。一位站在人群外围的老妇人开始唱《没有人知道我的痛苦》（*Nobody Knows the Trouble I've Seen*），所有人和她一起唱起来，摇摆着身体。那位士兵哭了起来。”(14)关于土地的诺言未兑现，意味着对食物、家以及其他尊严必需品的期待落空。然而，这只是开始。悲伤之歌营造了一个共同的空间，在这个空间中，哭泣可能导致觉醒。

西蒙娜·韦伊是20世纪的神秘主义者和哲学家，在文章 《〈伊利亚特〉或力量之诗》（*The Iliad, or the Poem of Force*）中，她提出了一种蓝调理解的哲学表达，不过她没有使用这个名词。在韦伊看来，人类存在的最大奥秘不是人们滥用自由，或身体遭受疾病和死亡，最大的奥秘是她所谓的“不幸”（le malheur）——遭受苦难的人会被他们的苦难玷污，遭到虐待的人会感到自卑甚至愧疚。她说：“没有身着谎言盔甲的人，无法经受力量而灵魂不受其触动。压力下的风度能让这种触动不至于腐蚀他，却不能抚平他的伤口。”(15)痛苦不仅会伤害人，它还有可能扭曲我们的灵魂。这种扭曲恰恰是蓝调所反对的混乱。罪恶问题的通常表述——为什么上帝允许世间存在痛苦、不公和死亡？——韦伊并不在意。令她感到震惊的是：“上帝竟然赋予不幸攫取无辜者的灵魂，像至高无上的主人般占有他们的权力。”(16)她用奴隶制作为致力于向他人施加不幸的社会制度的主要例子。

韦伊对上帝为什么让我们不仅遭受痛苦和死亡，还遭受不幸的回答，直接说明了贝谢为什么说他会将蓝调从天堂送到地球上他受苦的孩子那里。将蓝调想象成一个久违的朋友，他回来紧紧地拥抱着你，紧到你感到疼痛。这种疼痛是爱，是最强烈的爱。根据韦伊的观点，能够感受到那种不幸，那种自我的崩溃是上帝强烈的爱的，才是完全的人。在韦伊看来，能够优雅地表达不幸，是“希腊才华”的一部分，开始于荷马，由埃斯库罗斯（Aeschylus）和索福克勒斯继续，在《福音书》中达到高潮，然后多多少少存在于维庸、莎士比亚、塞万提斯和莫里哀之中。她带着希望结束了她的文章：“也许当（欧洲人民）知道无法逃避命运，学会不崇拜力量、不憎恨敌人、不嘲笑不幸的人的时候，他们还会重新发现这种了不起的才华。”(17)而事实证明，我们这个时代与悲剧女神最亲密的不是欧洲人民，而是美国人民。



1944年，悉尼·贝谢回到新奥尔良，看望他的弟弟伦纳德（Leonard），伦纳德是一位牙医，帮他安了假牙。在伊利诺伊州（Illinois）首府斯普林菲尔德（Springfield）待了一段时间后，贝谢去了纽约，和一家叫蓝色音符（Blue Note）的刚刚起步的唱片公司合作录制唱片。他当时已经在布吉伍吉钢琴师米德·勒克斯·刘易斯（Meade Lux Lewis）和鼓手大锡德·卡特利特（Big Sid Catlett）等人的伴奏下，录制了蓝色音符公司的第一张热门唱片《夏日》（*Summertime*）。这次，与他合作的是小号手悉尼·德帕里斯（Sidney de Paris）、长号手维克·狄肯森（Vic Dickenson）、钢琴手阿特·霍兹（Art Hodes）、贝斯手波普斯·福斯特（Pops Foster）、鼓手曼齐·约翰逊（Manzie Johnson）。悉尼·贝谢拿起他的单簧管，用他的新假牙，演奏了他的代表作《蓝色地平线》（*Blue Horizon*）。

《蓝色地平线》是一系列编排完美的蓝调合奏，它先呈现出其著名旋律，然后演奏了五个大胆的赋格变奏。也许这里用“赋格”一词是不对的，接下来的合奏是向心的变奏，因为这些变奏没有创造性地逃离这一旋律，而是更加深入其中，使我们越来越接近一个艰难的事实。我不确定是什么激发了这首歌的标题，但我觉得，贝谢当时想的是六座山、一个壮丽的蓝色地平线的音乐风景画；因为每个副歌从低音区开始，参差不齐地上升到不同的山峰，然后落回一个山谷。

对于一首蓝调独奏来说，表现出越来越强烈的情感是常有的事。而《蓝色地平线》的戏剧性更为微妙。贝谢在呈现出旋律后，给了我们三段情感越来越有冲击力的副歌，然后在下一段副歌中撤回，仿佛某种怀疑暂时抑制了他的推动力，接着在最后一段副歌中，他进行了最后一次冲击，这种冲击不是结束于伟大的胜利，而是虔诚接受——就那样，匍匐在地。也许我们不应该将《蓝色地平线》看作一个音乐的山景，而应该将它看作一个英雄走向几乎无法忍受的结局的曲折旅程。

位于贝谢音乐旅程中心的标志是什么？很容易就能回答说是奴隶

制、美国这片土地上的不幸、奥马尔的传记，贝谢本人也在某种程度上证实了这一答案："我演奏的所有音乐都来自我祖父那个时代。就像是水流经一块石头，默默地等待石头被磨损。"(18)但是，《蓝色地平线》的故事更接近于一个更为普遍的故事。在《修辞学》（*Rhetoric*）中，亚里士多德概述了悲剧性怜悯的主要产生原因：死亡、不公、伤害、疾病、老年、极度饥饿、孤独、与所爱的人分离、畸形、不能享受美好事物、期望好事物时得到坏事物等。伟大音乐的美妙之处在于，它就像一个数学方程式，你可以将这些悲剧变量任意地插入其中，总是能得到享受。

蓝调的故事通常不会让我们联系到进步，尤其是政治进步，尽管我希望它与进步相容。归根结底，蓝调的故事不是一个解决问题的故事，而是一个面对痛苦，生活在痛苦之中，与之抗争，最终与之妥协的故事。《蓝色地平线》留给我们的感觉是经过理解后的平和。从中得出的要点，不是必须容忍不公，而是政治和私人生活总是由"有血有肉的人"来进行的，他们是纠缠于痴狂和嫉恨之中的肉体凡胎。我们的英勇包括与不公做斗争，与此同时，也对参差不齐的人类境遇保持虔诚。玛莎·努斯鲍姆（Martha Nussbaum）对古雅典悲剧的评价，适用于最优秀的蓝调作品：

> （它）在人们心中引发了一场严重的骚动——他们开始问自己，他们见到的苦痛，有多少确实是无法改变的事情导致的，又有多少是人类不良行为导致的。悲剧的确表达出了人类野心的种种局限，但并没有导致意志瘫痪，也没有停止关于责备、责任和改变可能性的困难问题。(19)

制造忧郁的人讲述受害者失掉人性的故事，尽管不公平，但可以理解。遭受痛苦的人抱怨他们的处境，愤怒地向敌人发起猛烈的攻击，不仅是可以理解的，还有几分道理。就像在所有伟大的悲剧中一样，在《蓝色地平线》中，我们超越了受害者和敌人的范畴，从人性化的角度感知我们周遭的世界。尽管我们不会放弃正义，但我们与必

须追求正义的蓝色地平线做斗争。

当我们考虑最好的悲剧时，我们会发现比自怜、不满、男子气概的攻击或嘲弄更深层的东西，我们会发现一种独特而富有尊严的面对痛苦的方式，一种直面自己的弊病和伤痛，对他人甚至敌人施与同情的方式。在西蒙娜·韦伊的带领下，我们可以在蓝调理解的五部曲中捕捉到这种精神的一部分：

你不可钦佩武力。
你不可憎恨你的敌人。
你不可轻蔑不幸的人。
你要有风度地面对你的苦难。
人的境况是无法逃避的。

悲剧和蓝调的高尚精神，其看待个人与他人的暴力和痛苦的方式，既不剥夺加害者的人性，也不剥夺受害者的人性；它体现了接受和对抗无意义痛苦的悖论，即使它表达出我们对不公、苦难和死亡的悲叹，它归根结底也是快乐的。在《温柔地对待它》的开头，贝谢说："哦，我可以很刻薄——这我知道。但我对音乐并不如此。"贯穿自传的始终，他不遗余力地强调，他对力量的经历以及他个人和历史上对痛苦与施加苦难的记忆，是他爵士乐的核心。"杂货店里的那个人，墨西哥人，那个拘留所，他们都在音乐中。"他总结说：

> 不管它是什么样的东西，不管它什么时候发生，音乐都将它放在一起……是什么让你不仅仅是一个孩子，认为一切都是冒险，你发现所有冒险背后都隐藏着一个教训——那个教训，就是音乐。你只身来到世上，又只身离开，当你在这个地球上时，很多时候你将会独自一人——告诉你这一切的是什么，是音乐。你告诉音乐一切，音乐告诉你一切。然后你明白了这一切。你明白了发生在你身上的是什么。[20]



艾琳、比利，几年前，你们问过我一个很艰深的问题："考虑到奴隶制和白人至上催生了蓝调的音乐传统，我们应该如何看待奴隶制和白人至上呢？"进一步说："考虑到无意义痛苦有时激发了我们最伟大的艺术，我们应该如何看待无意义痛苦呢？"再进一步说："我们自己生活的艺术应该与痛苦、不公和死亡有什么样的关系呢？"很抱歉，我花了将近十年的时间，才给你们一个几近严肃的答案。

还记得荷马的《奥德赛》中的那一幕吗？奥德修斯（Odysseus）被冲到一个岛上，被带到国王那里。按照古老的待客礼仪，在问奥德修斯叫什么名字前，那个国王先款待了他。瞎眼诗人德莫多克斯（Demodocus）开始吟唱他最近所作的深受人们欢迎的诗歌——特洛伊战争之歌。然而，奥德修斯听到一个个希腊人相继死去，不觉神伤，他忍不住哭了起来。国王让德莫多克斯停下吟诵，开始斥责他的客人。难道他不明白"神明……让（人类）遭受不幸，这样后世后代就有可以吟唱的东西了"吗？[21]国王还不知道，他这位陌生的客人是奥德修斯，这个故事凄惨的主角。

神学家和哲学家用我们为了一首美丽的歌曲而受苦受难来回答你们的问题的频繁程度令人吃惊，甚至令人不安。圣奥古斯丁（St. Augustine）写道："（上帝）永远不会创造出任何人，更不用说天使了，如果预先知道他们未来的邪恶，除非他同样知道他们会派上什么好的用处，从而装饰时代的进程，就像由对偶衬托的美妙的诗歌。"[22]我们能说，奴隶制的苦难不过是为美国历史悦耳的诗歌增添韵味的"对偶"吗？我十分敬仰的波兰哲学家莱谢克·柯拉柯夫斯基，将其与西西里暴君法拉利斯（Phalaris）喜欢的娱乐相比较，嘲讽了这一说法。法拉利斯有一种酷刑，他将自己的敌人活生生地放在一个巨大的铜牛中，并在铜牛身下烧火加热，他们因为疼痛发出的哀号，透过特殊的鼻孔，变成美妙的旋律。[23]

如果我们所谓的歌唱，仅仅是短暂抽离现实生活，制造一些好听的声音，那么我们受苦所以才能歌唱的想法，和黄鹤楼上看翻船一般无情。但是，我们都知道，制作音乐不仅仅是敲响几个好听的音符。真正的音乐是我们被宇宙触动内心时所发出的声音。以我最喜欢的几个音乐家为例，真正的音乐是路易斯·阿姆斯特朗、约翰尼·卡什（Johnny Cash）、玛哈莉亚·杰克逊（Mahalia Jackson）、布里塔尼·霍华德（Brittany　Howard）发出的声音。它是作为人的声音。还记得我们的朋友迈克的兄弟史蒂夫吗？他的妻子黛安（Diane）和他一样患有精神疾病，她在他的葬礼上开始唱起歌来。她和着美国空军歌曲（以“让我们飞向蓝色远方”开头的那首，史蒂夫上过美国空军学院）积极缓慢的曲调，用颤抖怪异的嗓音，唱着她为她天堂中的丈夫编的歌词——那种我们私下唱给我们的爱人或孩子们听的自己编造出的有点傻但诚挚亲密的歌词。她的歌大概讲的是她想念他，她想他，她很快就会和他在一起。就在没多久前，前来参加葬礼的人按照指示，一起唱了一首精心谱写的卫理公会圣歌。谁的歌曲中含有真正的歌唱呢？

有黛安那样歌唱的声音，现实会变得更好吗？有悉尼·贝谢的《蓝色地平线》或比莉·哈乐黛（Billie Holiday）关于死刑的歌曲，或者没有，宇宙会更令人满意吗？如果我们的答案是宇宙因为我们的蓝调变得更好，因为有我们以及我们所有生而俱来的矛盾而更好，我们应该记住，如果没有可恶的无意义痛苦，我们和我们的音乐就不会存在。这些音乐一刻也不能弥补种种痛苦与不公！如果没有对痛苦的哀悼和对获得解救的渴望，那就不会是蓝调。我们必须生活在摆脱痛苦的愿望和悲痛之歌的美妙之中。蓝调音乐可以不可思议地欢快，却又充满悲伤。想想《奥德赛》中的那个故事。那个故事的美妙和高尚之处在于，它不仅有国王的神权，还有英雄的眼泪。它不仅有那首美妙的诗歌，还有那首美妙的诗歌背后的伤痛，那如针扎般令人难以承受的现实。正如悉尼·贝谢所说，蓝调音乐就像湍急的水流，而苦难是溪流中间不知不觉被磨损的硬石。

尽管蓝调绝没有证明奴隶制的正当性，但也许蓝调确实证明了人性的正当性，正是这种人性施加并承受了奴隶制这样可怕的不公。这就是我认为悉尼·贝谢的故事和音乐中的那种蓝调理解如此强大，真正具有道德的地方。他很清楚地看到了不公，他知道不公是我们所有人的一部分。但是，他最终没有将奥马尔的主人仅仅看成奴隶主，更没有将奥马尔只看成奴隶。他将他们看成“有血有肉的人”，善与恶的无限混合——有时是如此混杂，以至于你难以区分两者。他的见解并没有为奴隶制开脱；恰恰相反，他彻底谴责奴隶制。这让我想到拉尔夫·艾里森（Ralph Ellison）在对勒罗伊·琼斯（LeRoi Jones）[65]的《蓝调生灵》（*Blues People*）评论中所说：

> “一个奴隶，”琼斯写道，“不可能是一个人。”但是，有人可能会问，那当他感觉到他的身体被春天盎然的生机唤醒时呢？他在其他奴隶中间是什么身份？和他妻子一起是什么身份？他根本没有用“一个奴隶”这个抽象的概念来看待自己，其实，将自己看作是被不公奴役的人，难道这不是更接近真相吗？琼斯先生的问题：“当你长大了，要成为什么？”难道真正的答案是如他所回答的“一个奴隶”？而其实，十有八九会是一个车夫、一个赶牲口的、一个厨子、密西西比河上最棒的侍应、肯塔基州最好的骑手、一个管家、一个农夫、一个四处留情的人，或者如果有可能的话，会是一个自由的人！尽管奴隶制是一个极其恶毒的制度，但它不是（为了对自身以及祖父母的认知，黑人一定要记住这一点）一个绝对压迫的状态。(24)

我们很难接受与过去的连续性，一段始终以不公为标志，却从未被不公完全定义的历史，很难去“回忆”。

当谈到美国及其与恶的关系时，我对试图讲我们的故事、试图去“回忆”，存在两个担忧。第一个担忧是，我们的国家仍然无法正视我们曾经和现在的所作所为。太多祖先不是奴隶的人，在学校和流行文化的灌输下，患上了道德失忆，而这种失忆伪装成了历史。这种自

欺欺人的记忆是这样的："从前，美国白种人拥有奴隶，这真的很糟糕。（当然了，我的祖先从未拥有奴隶，如果他们真的拥有，他们也对自己的奴隶很好。）然后美国打了内战，废除了奴隶制度。但是还残留了一些小问题，不过被马丁·路德·金在20世纪60年代解决了。现在，除了偶尔出现的种族主义浑蛋，我们生活在一个公平的社会中。看看第四十四任总统是谁！"这一叙述只包括了令其可信的部分事实，却忽略了种种恶行，比如把人用作工具建立民主社会，长达数世纪的系统性暴力，强行将血亲、夫妻、朋友分离，无休止的性暴力，不断地侮辱，在重建时期（Reconstruction）[66]摧毁黑人公民的愿望，私刑，对黑人无情的羞辱，通过微妙和明显的手段不断窃取黑人的政治经济权力，植根于即便是诸如新政（New Deal）[67]和《退伍军人权利法案》（*GI Bill*）等进步的政治成就中的偏见，实行"红线政策"[68]，对于同样的违法行为，监禁的黑人是白人的许多倍，那些有"一个黑人朋友"的人屈尊的态度，美国黑人持续受到的要比白人两倍优秀才能获得一半的回报的压力，黑人向白人巨大的代际财富转移，黑人为什么不如白人的看似好心的困惑，黑人肯定天生智商较低的严肃理论，如此等等——简言之，造成贫困的精神贫困。正如詹姆斯·鲍德温警告的那样，美国白人经常因为有"黑鬼"这一类别而感到痛苦。无法记起过去，或者在当下面对其遗留问题，不仅使人们注定遭受一种严重的不公，而且让我们对自己保持无知，也使我们的文化贫乏。处于官方话语的魔力下，我们无法歌唱蓝调。

我的第二个担忧是无法听到蓝调真正的声音。对不公的强烈反对，有时会让我们忘记，不公是人类不可避免的一部分，尤其是在政治方面。在俄国尤为如此。当罪恶像农奴制或白人至上主义那么深刻时，人们就会想将人类精神的所有方面专注于补救这些罪恶——相信思想和表达必须受到控制，以消除所有不公正的痕迹，甚至连最细微的侵犯都不容放过；要求理性和想象的作品接受政治审查，才能纳入思想体系之中；将人们主要定义为加害者和受害者，而不是贝谢所说的"有血有肉的人"的混合体；听贝谢的音乐作品或读鲍德温的文学作

品，仅仅因为他们是黑人，而不是因为他们很棒，或者不演奏巴赫或表演莎士比亚的作品，仅仅因为他们是白人；相信自己的一方是无可指摘的；只将蓝调理解为过去对不公的表达，而不是对人性自身的接纳。

这本书的中心主题之一，是我们不应该从斗争的角度思考我们与痛苦的关系，因为痛苦永远无法根除，而当我们试图根除它时，我们会产生全新的恶的形式。我试着探索了理解痛苦的不同方式，这些方式要求我们将面对痛苦和与痛苦斗争结合起来。这一矛盾可以通过武术的比喻来理解。武术家与他们的对手比拼的同时，尊重他们的对手。尽管我们的人性反对痛苦，但痛苦和死亡是我们的存在无法分割的重要部分，不公是我们的自由以及维持人性制度的根本。重点不是输赢，而是从战斗中学习。武术家用尽其机智和力量战斗，但在这样做时，心中没有怨恨，每一回合开始和结束，他们都会向自己的对手鞠躬。我们应该与不公战斗，特别是我们面对的不公的具体事例。与此同时，我们应该利用我们的艺术本能，接受疾病、不公和死亡。换言之，对待痛苦，我们应该学会宽容、包容和理解。我们不要羞于嘲笑自己。等我们谢幕的时间到时，希望我们能带着对痛苦的敬意离去，因为痛苦既是我们的对手，又是我们的老师。

比起将我们比作武术家的比喻，将我们看成蓝调音乐家的比喻更为深刻。武术家将战斗和尊重融合了起来，而蓝调音乐家融合了悲伤和欢乐。当贝谢说：“你只身来到世上，又只身离开，当你在这个地球上时，很多时候你将会独自一人——告诉你这一切的是什么，是音乐。”他在试着描述我们从他的音乐中以及所有深刻的音乐中听到的蓝调理解。武术家的智慧在于，即便我们尊重公正和不公正、赢和输之间无限的相互作用，我们也应该奋力与不公做斗争。但是，最后我们都会被打败。我们需要蓝调，即使我们沉浸在悲伤之中，它也能发出欢快的声音。[25]我们无法完全将其归类理解。我们离事物的核心越接近，就越能意识到其中的悖论有多么巨大。当我听蓝调时，我很

庆幸它是一个难解之谜，而不是一个不容更改的逻辑命题。当我们的音乐体现出这一奥秘时，它便是我们在世上所能得到的最好的东西。悲伤之歌是真的吗？这由我们自己决定。

最伟大的哲学家认为，音乐比说教和哲学更能从根本上塑造品格。艾琳、比利，你们在成长过程中，耳边一直回响着悉尼·贝谢和比莉·哈乐黛的音乐。你们能喜欢蓝调，我别提有多开心了。我希望，这种音乐能促使你们以诚实、怜悯、潇洒的态度面对生活。孩子们，温柔地对待它。

结论　饱含人性地受苦

在他的岁月的监狱里
教给自由人如何赞誉。

——**W. H.** 奥登

一位女王梦见一头长着六根象牙的白象（这个传说中用来表示性爱的美妙表达）。“醒来后”，她怀孕了，后来生了一个儿子。一位先知警告说，如果这个男孩知道了年老、疾病和死亡，他就会放弃他的王子身份，因而，国王和王后下令建造一座宫殿，让王子远离苦难。这个男孩的教育只包括射箭、书法、游泳和奢侈享受。十几岁时，他娶了一位美丽的公主。为了以防万一，国王还为他配有八万四千个侍妾。

有一天，王子要坐他的马车兜风，他的父母嘱咐下人将马车的窗帘拉得严严实实的，可他还是向外偷看，他瞥见了一个新奇的景象，他看到一个满脸皱纹、头发快要掉完、弯腰驼背的动物，和他只见过的美好人类有几分相像。他问车夫那个东西是谁，是什么，他第一次得知了有年老这一回事。下一次乘车出门，他见到一个面色苍白、不停咳嗽的动物，长着和他差不多的面孔。他又向车夫打听，第一次得知了疾病。第三次乘车出门，他看到一个僵硬、毫无血色的身体，最终得知了死亡的命运。他的心中充满恐惧和悲悯，在第四次乘车出门时，他见到一个僧人，了解到有宗教人士为了更好的人生舍弃了尘世的愉悦。于是，令他父母懊恼的是，乔达摩·悉达多（Siddhartha Gautama）[69]放弃了他的王子身份，成了出家人。

苦行戒律虽不乏令人满意之处，却无法令他宽慰。悉达多开始意

识到，放弃并不能让你从苦海脱离：想想厌食症仍然是对食物的一种反常的痴迷。即使作为一个虔诚的僧人，他也没有超脱路上所见到的不幸。因此，悉达多站在一棵大树下，思考这个谜题。他不吃不喝，八十天后（这个传说中用来表示“很长一段时间”的表达），他领悟了四个真谛。第一，人生充满痛苦。第二，痛苦是欲望和无知造成的。第三，痛苦可以解除。第四，解除方法是遵循“中道”，即后来佛教的基础。

古代神话似乎对当代有一种怪异的直觉。当佛陀的故事初次在印度成形时，老、病、死随处可见。这个神话的真正意义——一种归根结底是徒劳的保护人性免遭苦痛的努力——似乎就是耐心地等待了一个接一个世纪，等待我们的技术时代的到来。如今，许多父母确实尽了最大的努力，保护他们的小王子和小公主们免受衰老、痛苦和死亡的影响。当我的孩子还小的时候，《海底总动员》（*Finding Nemo*）很受欢迎，我遇到一位家长，她不愿让她的孩子看这部皮克斯（Pixar）出品的杰作，因为它讲的是失去（讽刺的是，在一定程度上，这部电影讲的是我们试图庇护孩子是不明智的）。我们的科学家拼命延长生命，根除疾病的来源。当药丸和手术的作用到达极限时，我们将病人和老人安置在命名很委婉的地方，以掩盖对住在那里的人所失去的东西的恐惧。我的祖母患有老年痴呆症，她住在遗产花园（Legacy Gardens）。我们剩余的人将自己安顿在平板电视和智能手机在我们周围建造的虚拟宫殿之中。我们有无神论者，以技术科学的名义，对宗教口诛笔伐。我们有宗教人士，宣讲脱离奢侈文化的需要。至于八万四千个侍妾：想想任何能够上网的少年，他能接触到多少性感女郎，这个数字好像就并不大了。

这些伟大的故事之所以看起来很贴合如今的时代，是因为它们描绘出了我们作为人类的轨迹。悉达多的神话并不只适合我们这个依赖媒介和药物的世界。如果我们对痛苦的逃避有什么独特之处的话，那就是我们碰巧生活在一个就我们是否应该通过科学、宗教或政治否认

痛苦而进行广泛辩论的时代。不管我们多大年纪，我们透过先入之见的窗帘，都能瞥见那些受苦的人扭曲的身体——有时那些身影就在镜子之中。我们总是想沉溺于对痛苦的两种主要反应之中——要么忽视它，要么梦想着消除它。中道，行路艰难。我们对这个时代十分贴切的称谓“恐惧时代”，也能够描述其他每个时代。

我们总想建一堵墙。一边是第一世界的人，他们相信自己能作战，但不会造成伤亡；另一边是第三世界的人，炸弹带着多多少少的精准性落在他们头上。一边是富人，他们拥有几乎无限的医疗服务；另一边是穷人，他们喝不上干净的水。一边的父母，想确保自己孩子的智能手机上的网络是经过了过滤的；另一边的父母，对他们来说，屏幕——任何屏幕，都是他们唯一请得起的保姆。约翰·伯杰（John Berger）想象了一座酒店，在这座酒店中聚集了许多知识分子，他们起草并签署了一份打败恐惧的正义战争的文件，伯杰说：“历史上到底发生了什么，今天在酒店墙外正在发生什么，无人过问，无人知晓。孤立的豪华游客伦理。”[(1)]酒店之中，舒适而缺乏灵魂；酒店之外，痛苦却充满意义。对酒店内的人来说，监狱是一个遥远的概念；对酒店外的人来说，监狱是一种清晰无比的现实。那堵墙的两边都是某种监狱。我们从来都不是完全住在这一分界线的一边，因为我们建的这堵墙恰好穿过我们的心房。我们都会发现自己置身于不期而至的苦痛、不公、死亡等这些古老残酷的神明面前。我们都冒着海德格尔所说的“存在的遗忘”的风险。

中道在哪里？

本书各章探讨了试图通过面对无意义痛苦的生活，来增加我们的人性的不同哲学理论。无意义痛苦激发了真正的音乐；它显露出了我们最深处的人性；它令我们与自然万物形成连接；它让我们离上帝更近；它提升了工作、行动和思考的尊严；它增加了我们的力量；它唤醒了我们的道德意识，鼓舞了政治上的努力。我们对技术的深刻依赖，让我们产生了一种幻觉，那就是痛苦能像修理发动机一样被修

理。没错，我们应该并且会与痛苦做斗争，因为我们具有永远排斥痛苦的属性。但是，如果这是我们与痛苦的唯一关系，那么，我们就缺失了某种根本的东西。我在整本书中一直试着探讨我们在与痛苦斗争的同时，应该如何接受痛苦。这是一个悖论。如果你从边沁功利主义的逻辑假设看待痛苦，它毫无意义。但是，如果你从蓝调音乐的角度看待痛苦，它充满意义。我们必须体现出一种奥秘，不然我们的歌唱欠缺那种动人的美妙。



保罗·卡拉尼什（Paul Kalanithi）是一名崭露头角的神经外科医生，他在快四十岁时，被诊断出患有严重的肺癌。他用自己所剩不多的生命做了两件重要的事：一件是和妻子生了个孩子，他们的第一个也是唯一的一个孩子；另一件是写出了《当呼吸化为空气》（*When Breath Becomes Air*），一部关于他最后当医生和做病人的日子的深刻回忆录。他的妻子露西（Lucy）不确定他们是否应该在他即将死去的时候要孩子，她直白地问道：“照顾新生儿会占用我们相处的时间吗？你难道不觉得与自己的孩子告别，会让自己的死亡更加痛苦吗？”他回答说：“如果真是那样，难道不是很棒吗？”[(2)]我希望我们能静静品味一分钟，以便体悟这个问题的美妙之处。

除了休息的时间，我们应该将时间花在爱、制造、工作、思考、玩、祈祷、做梦、参加活动、做好事上——当然永远不会找苦受！然而，避免受苦，会挖空我们生命的价值。每当我为接受痛苦的重要性而争辩时，都会在学术界遇到巨大阻力，因为这在某些人看来是顺从，甚至是彻头彻尾的残忍。直白地说，尽管这些阻力掺杂着许多真正的好心好意，但在我看来，从根本上是不人道的。如果没有能力说“人有时就是那样的”或“生活本就如此”，许多美德就不会存在，比如原谅、怜悯、敬畏、开怀大笑。只要我们为最大化快乐、最小化痛苦、尽可能消除痛苦的原则所支配，我们就会抽干意义的源泉。工作

变成挣钱的麻烦事，而不是缔造灵魂的领域。玩耍成为工作之余的休息，而不是富有挑战性的自娱自乐领域。教育成为信息传递的助手，或者个人身份的美化，而不是指引学生深入吸收人类遗产精华的困难但富有意义的行为。自然成为一种需要重新改造的产品，而不是我们存在的基础。政治成为繁荣和安全的管理，而不是自由和权利的形式。领导者沦为管理者，共和国沦为帝国，民主变成暴政。我们生活在虚拟世界，而非现实世界之中。我们毁坏了这个星球。爱开始成为一种麻烦的事，一种不值得冒险的赌博。生活成为一种奢侈的绝望。

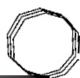
我呼吁大家与痛苦做斗争，与此同时接受痛苦，这看似自相矛盾，实则是种常识。想想抚养孩子。一方面，你要保证他们的安全；另一方面，你不想不惜一切代价来保证他们的安全：你想让他们去冒险、去经历、去接受挑战。尽管在保证孩子安全（防止痛苦）和给孩子自由（接受，甚至主动承受一些不可避免的痛苦）之间取得平衡，方法有好有坏，但对于这种平衡，却没有完美的理论，也永远不会有哲学或政治理论能完美勾画出好的痛苦与坏的痛苦。事实上，性格的发展需要一点不平衡，一点不自觉的过度痛苦。抚养孩子需要判断力，但也需要很多运气。马特·考夫曼的父母让他在放学后玩自行车特技，从道德上讲，当然没有丝毫错误。

但这个大悖论不仅仅是常识。或者，更准确地说，如果我们跟随常识的引导，我们会过上一种不同寻常的生活方式，在那种生活中，我们看到自己与自然、与彼此是相连的，我们会逃到墙的另一边，进入怜悯和冒险、疗愈和赞美的世界中。对保罗·卡拉尼什来说，问题不是生个女儿是否会让他的生活不那么痛苦或者更加愉悦。生育孩子是我们对生活说“是”的基本行为，无论那个孩子的命运如何，这都是一个超越愉悦和痛苦表格上的数字的一整个维度的价值。因为写《当呼吸化为空气》的那个男人过早离世，这本回忆录从形式上来说并未完成；也正因为如此，这本书就像多数生命中的悲剧，通常以一个漫不经心的逗号结束，而不是以一个自信满满的句号结束。但他在即将死

去前写下的遗言，却像是一个分号，一个更好的合适收尾。

> 我想过我可以给她（他当时八个月大的女儿）留下一系列的信，可我要在信中说什么呢？我不知道这个女孩十五岁时会是什么样子，我甚至不知道她会不会喜欢我们给她取的昵称。对这个与我如无奇迹几近结束的生命短暂重叠的刚刚开始的小生命，也许我只有一点要说。这一点很简单，那就是：当你来到人生中众多需要描述自己的时刻之一时，要细数你曾经是什么样的人、做过什么样的事、你对世界意味着什么，请你不要忽略你曾为一个垂死之人的生活带来一种充实的快乐，一种我在此前的人生从未体会过的快乐，一种不再渴望更多，而是感到满足安心的快乐。此时此刻，这是一件十分重要的事。(3)

正如他在书的前面所说，他女儿的出生使他的死亡更加痛苦，也使他的生命更加快乐。“我和露西都觉得，人生不是为了逃避痛苦。”(4)



在《从反贫困战争到反犯罪战争：美国大规模监禁的形成》（*From the War on Poverty to the War on Crime: The Making of Mass Incarceration in America*）这部重要历史作品中，伊丽莎白·欣顿（Elizabeth Hinton）写道：“可以说，如今美国社会所面对的最重要的问题是，为什么在自由的土地上，每31个人中就有一个受到某种形式的刑罚制裁？”(5)她的回答虽然包括这种情况是由过度狂热的毒品战争（War on Drugs）政策造成的这一得到了普遍接受的理论，但并没有止步于此。1964年《民权法案》（*Civil Rights Act*）通过之后，美国政府开始担心会出现城市暴乱。政治家开始担心没有吉姆·克劳法（Jim Crow laws）[70]，美国如何才能保持对黑人的控制。尽管暴力犯罪在减少，对犯罪的恐惧却在急剧上升。林登·贝恩斯·约翰逊

（Lyndon　Baines　Johnson）[71]总统不仅向犯罪宣战，还向贫困宣战。犯罪被认为是贫穷的黑人社区固有的属性。新的政策要求警察不仅要像以往一样处理犯罪，还要彻底根除犯罪，阻止犯罪发生。一种恶性循环因此形成，逮捕人数的急剧增加，使得犯罪率看起来在上升，这就意味着对犯罪的打击力度需要加强，这又意味着更多的公民需要被抓起来。而当我们将毒品战争（这种逻辑认为毒品是犯罪的潜在因素）与企业从监狱获利的能力的提升混杂在一起时，我们的监禁率飙升至世界最高水平。正如欣顿所说："假设惩罚性政策以目前的形式继续下去，1965年后出生的没有高中文凭的非裔美国人，更有可能最终进监狱。"(6)

一些人认为，打击犯罪的政策之所以产生效果，是因为犯罪率下降了。即使我们接受打击犯罪是使犯罪率下降的原因这一备受争议的说法，即使我们采用功利主义原则，分别计算受到这一政策积极影响和消极影响的人数，在人口占世界人口不到5%的国家，关押世界大约25%的囚犯，为了让社会稍微更安全一点，让那些足够幸运的人不至于进监狱，或者不让其朋友或家人进监狱，是值得的，这还是说不通。但我认为，这个问题要比成本效益分析深入得多。即使可以证明打击犯罪的政策让足够多的人受益，可是它却不能公平地对待成千上万像我的朋友西蒙那样的人，难道它不是仍然不公平的吗？为了其他人感到安全，你愿意你自己或你的孩子在监狱多关一些时间吗？黄金法则难道没有告诉我们，我们的刑罚体系首先需要的是人道吗？一般只有在打击犯罪的政策开始影响富有的白人家庭时，法官才倾向于宽大处理，普通公民才意识到其道德问题，政治家们才迫于压力放宽判刑，尝试用社会复归（rehabilitation）替代惩罚，这难道不是道德想象力令人沮丧的失败吗？

如果没有接受痛苦是人性的一部分的能力，我们就会将任何对我们的安全和宁静的威胁视作恶魔怪兽，从而施加打击犯罪的政策那样的抹杀人性的不公。我们必须勇敢对抗恶；犯罪需要受到惩罚，我们

需要边界和法则。我们对那些肩负起保护我们重任的人，应该充满感激。此外，我们还需要对执法人员面临的深刻困难更加理解。但是，恶是无法根除的，没有犯罪的人类社会并不存在。任何对抗恶的制度，都应该保持并尊重合理的限度。要应用黄金法则，我们需要蓝调理解，即将他人视作与自己有相似之处的人的能力。即使在最好的情况下，这样对待违法者也不是一件容易的事情，因为我们很自然地会感到与那些对社会犯下严重罪行的人格格不入。然而，当我们的文化感伤地看待奴隶制和吉姆·克劳法，给住在城市那一边的人扣帽子，将被关进监狱里的人描绘为一种不同的动物时，要做到蓝调理解，尤为困难。但是，种族主义的指控，无论多么准确，从来都没有太大用处。种族主义和其他往往出于无意识的不公，其中包括对不公的某种形式的反击，是由有意识的对痛苦的恐惧，尤其是对犯罪、暴力、失去或羞辱的恐惧所激发的。具有讽刺意味的是，这种恐惧使人们对自己的不公正视而不见，并且合理化自己的暴力和恐吓形式。我喜欢波斯诗人哈菲兹（Hafiz）所说的：“恐惧是房子中最便宜的房间。我希望看到你生活，在更好的环境中。”(7)

我教过监狱中的学生后，突然明白了，哲学的历史和实践与监狱密不可分。哲学家们虽然梦想着成为哲学王，却总是发现自己锒铛入狱。苏格拉底的有些著名的对话，是他入狱后进行的。博爱修斯（Boethius）在被处决之前，在软禁之中写下了《哲学的慰藉》（*Consolation of Philosophy*）。意大利哲学家乔尔丹诺·布鲁诺（Giordano Bruno）因为异端邪说的罪行，被关在诺纳塔（Tower of Nona）七年，后来他在被处以火刑之前，舌头还被铁钉刺穿，因为当局担心他在临死前会胡说八道。监狱具有某种使囚犯们处于一种哲学情绪中的东西，哲学具有某种会使其实践者锒铛入狱的东西。

哲学家们经常用监狱象征我们大多数人的境况。我们将监狱深藏内心。一些未经检验的概念将我们的成长与繁荣阻隔在墙外。心灵中的象征性监狱，能够将其他人关进现实中的监狱。虽然通过制定法律

减少建造这些危险的精神监狱的可能性，是我们的一项长久责任，但这一问题比政策本身更加深刻。米歇尔·亚历山大（Michelle Alexander）是《新吉姆·克劳》（*The New Jim Crow*）一书的作者，也是刑事司法改革的重要推动者，她说：

> 我认为，大规模监禁不仅仅是政治或政策问题，它还是一种深刻的道德与精神危机。我的观点是，只要我们认为，仅仅通过理性的政策讨论，就能实现种族正义，那么这种种族正义在这个国家仍将是一个遥远的梦想。如果我们从纯粹的技术统治论的角度看待这些问题，不考虑其道德和精神层面，那么，我们还将继续修修补补，无法意识到这些问题实质上更关乎我们作为个人和集体分别是谁、我们可能亏欠了彼此什么、我们作为人类应该如何对待彼此。这些不仅仅是在另一个人身上使用一种惩罚制度或监督做法的成本和效益的问题，还是哲学问题、道德问题、神学问题。(8)

这些道德和精神的层面与我们对待痛苦的方式有很大的关系。痛苦很难面对，在某种程度上，人类头脑无法完全理解痛苦。面对我们的历史和恐惧，很难；面对我们的个人和集体造成的不公，很难。用无关紧要的娱乐消遣，来掩盖我们的悲伤、忽视我们的罪恶，很容易；相信我们的身份是与苦难、邪恶、历史、自然分离开来的，很容易。然而，忽视痛苦的结果，就是我们都将为此而承受痛苦。向犯罪、恐惧、不完美、疾病和死亡发动战争，就是将我们自己锁在“最终我们找到幸福或完全没有幸福的地方”之外。(9)



宗教哲学家约翰·希克（John Hick）在他的《恶与上帝之爱》（*Evil and the God of Love*）中，使用了“灵魂塑造”（soul-making）的概念来描述，他认为在相信上帝是仁慈的条件下，这是唯一理解痛

苦的人道方式。他从1819年约翰·济慈写的一封杂乱无章的信中得出了这个想法。

> 我会称世界为一所学校，其目的是教孩子们阅读的能力——我会称人类的心脏是在那所学校使用的角帖书[72]——我会称能够阅读的孩子是那所学校及其角帖书塑造的灵魂。你难道不明白一个充满痛苦和烦恼的世界是多么需要训练一种才智，来塑造一个灵魂吗？这是一个一颗心脏必须以一千种不同的方式感受和受苦的地方！……如果你愿意，称这个世界为“灵魂塑造之谷”吧。(10)

这是一个将教育、阅读、痛苦、灵魂塑造和生活本身连接起来的寓言，年轻的济慈注定要在下一年因肺结核而死去，而他在通过阅读他的心灵的教科书塑造灵魂。我们常常认为，教育赋予了我们想要的东西或者其他人发现我们在人生路上会需要的东西。但在济慈看来，我们上学，是为了弄清楚我们想要什么，乃至我们是谁。生活是一种具有变革性的阅读。

希克声称，我们很难给出积极的神学论点。“人类受苦如此之深的原因在于……”这句话无法被补充完整。但是，我们能给出一种消极的神学论点。换言之，我们可以意识到，当我们试图从概念上消除世界上痛苦、死亡和错误的可能性时，我们也毁掉了品格发展、济慈的“灵魂塑造”的可能性。希克代表基督教神学声称，这个世界不应该是天堂，而应该是一个试验场。创造的过程正在进行，“上帝与我们一同承受着创造的过程的辛苦”。(11)

但是，批评家反驳道，培养美德需要这么多痛苦吗？希克的消极神学论点给出了一个有些棘手的答案。第一，必须有很多痛苦，不然我们不会受到充足的挑战。“也许生命本身的神秘性是灵魂塑造的重要方面。”(12)第二，考虑到上帝的仁慈，过度的痛苦意味着肯定存在超越这个世界的完美无瑕的世界，一个超越我们想象的天国，在那里

我们的生活多姿多彩，无须再遭受苦难。但是希克承认，从尘世的角度，无法理解出于这个目的的不择手段，而我们知道这些手段极其残酷。他引用了陀思妥耶夫斯基（Dostoyevsky）的《卡拉马佐夫兄弟》（*The Brothers Karamazov*）中的著名对话：伊万（Ivan）问阿辽沙（Alyosha），如果他只要将一个婴儿折磨至死，就能让所有人真正快乐，他是否会愿意这样做；阿辽沙低声说，他不会。希克甚至承认，他可以理解有人拒绝相信上帝是仁慈的。“如果我自己经历了某种深切而巨大的个人悲剧，让我坠入黑暗的绝望和对生活的可怕排斥之中，我很可能会有同样的消极反应。”(13)

在前面的章节，我已经试着说明，希克认为痛苦是灵魂塑造的观点，不只存在于基督教传统之中。来自不同背景的伟大思想家都明白，苦难是人类成长不可或缺的一部分。我们不仅需要挑战和风险，我们还需要一些我们无法理解的挑战和风险。厌恶苦痛是我们的原始冲动。世界的本貌和我们认为世界应该有的样子之间，总会存在差距。伊万的挑战和阿辽沙的拒绝将会一直困扰着我们。我们用来应对这一差距的最重要的概念——上帝、自然、人类、艺术，蕴含着一种根本的悖论，即存在着超乎我们想象的奥秘。根据《圣经》，上帝的概念通过赋予痛苦超脱尘世的终极价值来实现这一奥秘。根据斯多葛派和道家，自然的概念通过现实的残酷值得我们最大限度地尊重来实现这一奥秘。尤其是根据孔子这样的思想家，人性的概念通过将文明建立在悲伤之上实现这一奥秘。根据我们最优秀的艺术家，艺术的概念通过将不公和心碎转化为真正的美而实现这一奥秘。我们的基本词汇一直存在被挖空意义、粗俗化、降级的风险，但是，它们从来没有真正失去其价值，它们在其语义的DNA中包含了一种记忆，这种记忆能无限期地刷新它们。在美国俗语中，我们会说某些音乐带有灵魂。我喜欢这种说法。这里的“灵魂”，并非指一种玄妙的幽灵般的存在，而是就像它在理论文章中的意义那样，是表达一种原始的、动人心弦的、根本上欢快的表达痛苦的方式，这种方式一半靠努力，一半靠眷顾。所有最好的人类活动，特别是哲学，都以这种灵魂塑造为目的。

我想最后再强调一次，灵魂塑造的理念并不能解释所有乃至大多数痛苦，也不能使其合理化。灵魂的一部分是悲伤。修女萝塞塔·撒普（Rosetta Tharpe）说："福音蓝调有某种东西，是如此之深，让世界难以承受。"[14]我们的哲学家喜欢将奥斯维辛和广岛等惨剧当作任何试图为痛苦辩解的绊脚石。但是，我以前的邻居阿什莉就已经足够了，我敢肯定你所目睹或身受的一些悲剧亦如此。在前面的章节，我所警告的首要危险是，我们试图只透过带有功利主义色彩的眼镜看待痛苦，使一切看起来都像是有待解决的问题。我的警告包括认识到痛苦的灵魂塑造的力量，但并不意味着，所有死亡、痛苦和不公都能被人类大脑充分理解，更不用说被合理化或原谅了。即使是否认恶存在的斯多葛派，也认识到，当我们受限的视角受到宇宙的起伏曲折挑战时，一种自然的悲痛会从我们心中倾泻而出。[15]我们将永远在宇宙的运行之中高声抗议。苦难令一些人投入上帝的怀抱，也可让另一些人放弃宗教信仰。不管怎样，苦难都为我们带来一种无边无垠的神秘。在人类的想象之中，总会存在上帝的空间。如果用不超过二十个字来概括我们的处境，我认为我不能比乔治·赫伯特（George Herbert）在他的诗《苦乐参半》（*Bitter-sweet*）中做得更好：

我会抱怨，也会赞美；
我会失望，也会欣喜。
在所有苦乐参半的日子，
我会哀叹，也会热爱。[16]



1581年8月24日，在意大利多洛米蒂山（Dolomites）的一个风景如画的小镇拉维拉（La Villa），蒙田从早到晚都在试图排出一块肾结石。晚饭时分，在忍受了分娩般的疼痛之后，他终于排出一块石头，这块石头"和松子一样大、一样长，但一端像豆子那么粗，而且坦白说，形状和阴茎一模一样。"[17]此前，他一直在意大利四处游

历，寻求治疗肾结石的方法，他饮用据说有疗效的水、泡温泉——此外，他还欣赏风景，品尝新葡萄酒，精进他的意大利语，他沉浸在普通生活的奇妙之中。他甚至还找时间安排了一场意大利女士选美活动，他对她们的评判不光看容貌，还看“整个人的仪态、风度、魅力和气质”。(18)

在拉维拉排出肾结石并且清理干净所有的血液后，蒙田坐在日记本前写道：

> 如果我每天都这样濒临死亡，每一个小时都离死亡更近一步，当死亡惊现时，我没有竭尽所能对它淡然处之，那太过懦弱。在此期间，最好欣然接受上帝赐予我们的恩惠。除了下定决心用富有人性的方式忍受疾病，没有其他的药物、规则或科学，可以避免每时每刻都在从四面八方围困人类的疾病。(19)

法国散文大师用意大利语写了这篇日记，因为他喜欢这门美丽的语言，想让自己的意大利语更流利。即使濒临死亡，练习自己的意大利语也很有意义！

我们很幸运，生活在一个能找到比泡温泉更好的治疗肾结石方法的时代。但是，我们的成功加剧了认为自己可以摆脱苦痛、死亡和不公，想象我们真正的命运包括再造我们受苦受难的自我的诱惑。只要我们屈服于这种诱惑，你我就有遭受非人的痛苦的风险，也就是说，使我们丧失尊严，产生新的类型的痛苦。正是在人生危机四伏之时，我们发现自己需要最强大的艺术、文学、历史、科学、宗教和哲学形式给予我们诚实地看待自己内在脆弱性的方式。

蒙田告诉我们要“富有人性”地忍受痛苦，他使用了托斯卡纳语中的一个美妙的副词“umanamente”。“富有人性”是什么意思呢？它与能够接受我们的种种脆弱有关，这些脆弱不仅包括我们的身体疾病，还有我们的哲学无知。它意味着，我们必须反对恶行，但接受恶行是

我们固有的组成部分；它意味着，我们要正视自己身上的野蛮和残忍，从而拒绝将他人当作野兽和怪物来看待；它意味着，我们要努力减轻痛苦，但也要以某种方式接受痛苦融于生活的一些益处之中，因此我们无法也不应该将其完全剔除。正如蒙田所说：“病弱是我们存在的黏合剂……任何人如果消除了人类身上病弱的种子，他就会破坏我们生命的根本条件。”[(20)]尝试有疗效的水，不过要记住没有终极的解决办法。恶从根本上说是一个谜题，而不是一个问题。蒙田在遭受身体痛苦时，尽其所能不将其视为跟他过不去的阴谋，或是生命本身的缺陷，以避免造成额外的精神痛苦；他也拒绝伪造一种虚假的神话或理论，让自己相信应该遭受这些痛苦。痛苦与整个人的仪态、风度、魅力和气质有关，恰恰是因为它从来都说不通。

悲伤的尾曲

我多么希望能在你感到孤独或处于黑暗中时，
让你看到自己的存在散发的惊人光芒。

——哈菲兹

我以为我做的是件好事。虽然那时候我连着几个月没去监狱做志愿者，想要写完这本书，但我一直在与西蒙保持书信联系。他毫不吝啬自己的时间和智慧，我心怀感激，决定在圣诞节时送给他一些钱，让他可以买些好吃的，继续支付邮费，甚至可以租几个月的电视。我唯恐自己的道德只是作秀，缺乏实质，于是暗自发誓绝不炫耀这份礼物，除了西蒙，我谁都不会告诉。尽管这笔钱并不多，但想到自己做了件好事，我不由得感到些许得意。

假期结束后，我问了西蒙，他告诉我，我的礼物被冻结了，因为监狱领导怀疑他是通过非法途径获得的这笔钱。没有关系，我会向领导保证，这笔钱是我心甘情愿赠送的礼物。然而，我发现自己因送东西给囚犯而违反了监狱政策，惹上了麻烦。他们告诉我，我现在被禁止在监狱做志愿者。

我心中充满了美国典型的实用主义态度，我以为，如果我解释清楚，因为我忘记了这条政策，所以我在赠送礼物时，把自己当成了一位朋友，而不是一位志愿者（我已经好几个月没有在那里做志愿者了），他们就会立即或者如果有必要的话，过一段时间后，恢复我志愿者的身份。也许我甚至会得到一个道歉。我写了多封信进行解释，这些信件在行政系统几经周转，终于来到监狱长的手中，他回信说——他称呼我为“塞缪尔森女士”——我的志愿工作被无限期停止了，

如果西蒙不再服刑后，我仍然想做志愿者，到时候他们会重新考虑我的情况。可是，西蒙已经快六十岁了，他被判无期徒刑，不允许假释。我后来的请求全都杳无音信。

W. H. 奥登在他的诗《阿喀琉斯之盾》（*The Shield of Achilles*）中，重新想象了火神赫菲斯托斯（Hephaestus）在阿喀琉斯盔甲上所刻的东西。和我们在荷马的《伊利亚特》中看到的有序的文明缩影不同，奥登描绘了一个行为主义社会，身在其中的我们失去了看到人类生命的珍贵和慷慨的能力。耶稣受难不再被视为对上帝之子的谋杀以及对两个盗贼的最后一刻的救赎，而仅仅被看作是三个无名小卒被处决，而“正派的普通百姓”忙着自己的事情。奥登想象了处于这种噩梦社会中的一个顽童的心理：

两个姑娘遭到强奸，两个少年残杀第三，
这就是他看到的公理，他从未听见，
任何世界会信守诺言，
或任何人因别人痛哭而呜咽。[(1)]

西蒙经常提到“高尚的斗争”，他基本上指的是，在困难处境下努力保持尊严和人性。更准确地说，高尚的斗争包括拒绝接受奥登想象的那种社会，在这种社会中，幸运者无视不公的苦难，不幸者对它习以为常，每个人的怜悯和慷慨都蒸发了，我们成了大量的数据，西蒙被归类为0803380号囚犯。米歇尔·福柯惊骇地问道：“监狱像工厂、学校、兵营、医院，这些地方又都像监狱，令人惊讶吗？”[(2)]

监狱官员在执行他们比我更了解的规则，对他们做的辛苦而必要的工作，我满怀感激，而且我也很感激他们同意我解冻这笔钱的请求。尽管如此，我还是感觉到，在他们的官僚机器中，我的慷慨完全被忽视。西蒙一定是在骗人，我一定被他骗了，抑或“塞缪尔森女士”想骗他们。他们在对滥用权力的小心戒备中，否定了善良存在的狭小但重要的空间。几年来，我免费教授的许多课程，那些对我和囚

犯们具有的巨大价值，现在都结束了。由于我傻到引以为豪的行为，我的特权被取消了。现在我被关在监狱之外，不允许假释。

致谢

我在乎过的只有几个女人，
我担心她们比担心帝国陷落还多。

——亨利·亚当斯

在一位失眠者的漫漫长夜中，有一分钟的大彻大悟，开始于凌晨2:59。在那之前，是一段极度痛苦的自我怀疑时间，过去的决定折磨着这个辗转反侧的人。很快到了凌晨3点，自我厌恶的时间开始了，即便是适应社会、有工作的失眠者，也会产生自杀念头。然而，在2:59到3:00的60秒中，存在的混乱不堪被揭开。几年前的一个夜晚，当我的脑中开始显示3点时，我决定爬起来，写下我的领悟，而不是立即转换到自我厌恶。等我的孩子下楼吃鸡蛋和吐司的时候，我已经写好了这本书的大部分引言和“插曲：罪恶问题”的一部分。

除了失眠，我还要感谢离婚。这本书的一个重要主题是，现代性从根本上说是好的，但会带来巨大的问题。而离婚几乎等同于现代性。现代世界是建立在与过去的断裂上的，例如，马丁·路德（Martin Luther）的抗议或伽利略的天文学。事实上，现代性最重要的时刻之一是亨利八世的接连离婚；现代性最早也最著名的捍卫者之一——约翰·弥尔顿，写了四个小册子，为无过错离婚争辩。这位英国共和党人宣称：“根据上帝的意图，相谈甚欢，是婚姻最重要、最高尚的目的。”[1]对于在我们年轻时许下的誓言之外追求相谈甚欢，这种来之不易的自由，我满怀感恩。但是，必须承认的是，违背誓言，尤其是神圣的誓言，是一件糟糕的事。尽管离婚最终会减少长期的痛苦、增强对更开心的交谈的追求，但要付出的代价是，涉及的每个人都会留下伤疤，包括孩子。虽然对于离婚，我持“新教徒式”立场，但我祈祷

永远都会有对离婚坚定的“天主教式”反对：随着我们的社会越来越毫无敬畏，等式的这一方需要有力的辩护。

这本书的另一个重要主题是，我们对待痛苦应该有双重的看法，同时将它看作一件好事和一件坏事。离婚或任何形式的分手具有许多富有挑战性的方面，其中之一就是人类倾向于只以一种方式看待事物：要么完全糟糕，要么主要是好的。我们很难从两个方向上理解。我们也很难记起，一段关系可能糟糕到必须离婚，却仍值得我们最大地感恩。当我在写关于尼采的那一堂课时，永恒轮回的挑战一直困扰着我。我给的答案是接受挑战，我愿意全都再经历一遍。不然，我不会拥有我的两个孩子。不然，我不会被同样美好的记忆所塑造。但是，这并不意味着我没有遗憾。我逐渐认识到，缺乏敞开谈论痛苦的能力，是我的婚姻破裂的根源。谁都需要宽恕，而我特别需要它。

我还要感谢我在监狱里度过的那段时光。如果迈克·塞万提斯没有邀请我在艾奥瓦州医学和分类中心举办研讨会，我不确定我能找到写这本书的内在方向。在监狱中，我意识到，个人思想的病态与公共事务的病态紧密相连，反之亦然。我记起，哲学不仅仅是一种愉快的消遣，还是让我们清醒过来、更卖力生活的一种方式。对罪恶这一神学问题，有一种经典的回答，这种回答至少可以追溯到奥古斯丁，即上帝赐予我们的极大恩典——人类的自由，是恶的终极源头，因此，人类受苦不该怪上帝。正是在监狱中，我开始以比任何法律定义或中世纪概念更生动的方式理解自由。感谢迈克·塞万提斯和艾奥瓦州医学和分类中心参加我的研讨会的工作人员。在与我被不公平地判以无期徒刑的朋友西蒙·滕斯托尔（Simon Tunstall，又名Nefer Em Ra）的通信中，我开始领悟他所说的“高尚的斗争”，那是一种在我们生活中竖起的精神和肉体的围墙后，为争取自由而进行的艰苦斗争。我很感激西蒙给我上了这一课，尽管我希望使他具备为我上这一课的能力的情况从未发生。他经常提醒我好好利用并且享受我的自由。我在努力这样做，我的朋友。

有些人对这本书的贡献奇迹般地摆脱了矛盾，具有一种闪耀的光明，无须用黑暗做对比。我不知道没有我的朋友斯科特·纽斯托克（Scott Newstok），我会怎么样。他一发现我在写一本新书，就行动起来。在我的书桌旁边、下面和我的书架上，摆放着几百本书，都是他通过亚马逊会员的魔法寄给我的。我的电子邮件有一个文件夹，里面有他发过来的一千多篇文章，有时候我一天就能收到五六篇。坦白说，这些关于痛苦的书籍和文章，许多我都没读过，对此我很不好意思。但是我看了一些（我的人生原则是，一手资料应该给予首要关注，二手资料应该给予次要关注），它们丰富了我的思维和写作。此外，斯科特还邀请我在罗兹学院（Rhodes College）做了一场演讲，在那场演讲中，我头一次梳理出了这本书的主要观点，以便公众接受。斯科特的热情和谈话就像一阵阵刮起的风，让我不至于熄灭。

我要感谢埃米利亚诺·巴蒂斯塔（Emiliano Battista），和他交谈总能提升我的思维，这样的交谈不是发生在Skype聊天软件上，就是发生在我们吃着美味烤肉、喝着我们能买得起的最好的葡萄酒时。他阅读了这本书的手稿，其细心程度不亚于伟大的评论家在阅读伟大的文本时所付出的心血。我要感谢迈克尔·贾奇，他和我在“酒鬼星期三”的会面时谈到的爱、自杀、爵士乐、日本，是我之为我的根本。感谢里克·佐洛（Rick Zollo），为我关于悉尼·贝谢的章节提供了他博学、即兴、对蓝调无所不知的思想。我要感谢杰出的作曲家和音乐家约翰·拉普森（John Rapson），他语气柔和地讲述了他对爵士乐的洞见，并时而在钢琴上进行细心的呈现，这些无不鼓励我写作有关音乐的部分。感谢杰里·帕特里奇慷慨地向我讲解了恢复性司法。感谢每周五晚上和我在面包花园（Bread Garden）小聚的葡萄酒与本体论研究团队——戴维·迪皮尤（David Depew，可惜现在缺席了，只能在俄勒冈州本德市与我们遥遥碰杯）、戴维·辛格斯曼（David Hingstman）、鲍勃·塞申斯（Bob Sessions）、罗布·凯特尔（Rob Ketterer）和吉姆·斯洛格莫顿（Jim Throgmorton），我们的聊天内容总是那么具有启发性，是这本书真正的初稿。我要感谢萨拉·凯尔

（Sarah Kyle），在罗马圣克莱门特教堂（Church of San Clemente）的密特拉遗址（Mithraeum），她倾听了我的悲伤，也向我倾诉了她的悲伤，然后爱上了我，我也爱上了她。她喜欢提醒我，人生的伟大悖论也可以用快乐诠释。

编辑常常是无意义痛苦的代理人。有伊丽莎白·布兰奇·戴森（Elizabeth Branch Dyson）做我的编辑，我是多么幸运。她将我的目标记在心中，只有当她知道对我的手稿能产生最大的好处时，才会施加痛苦。她在手稿的空白处写下诸如“重写这段，想象你患有这种疾病”的评论。她一心为我好，让我更了解自己。

我还要感谢我感性的主要塑造者：我的父母、姐妹、祖父母和孩子们。他们建立了我的私人世界，让我的公众形象得以从中绽放。我能写出一本有关痛苦的书，并在写完后充满对存在的感激，这本身就是对我家人起到的帮助的一种证明。

感谢柯克伍德社区学院（Kirkwood Community College），让我少教了两个班（在更富声望的学校任教的同人们，请注意：平常我带五个班，那个学期我只教了三个班）。非常感谢金·希特·乔丹（Kim Hiett Jordan）和达拉斯人文文化研究所（Dallas Institute of Humanities and Culture）授予我人文学科的希特奖，这是送给职业生涯才开始的人（那时他们需要这份奖金和荣誉），而不是职业生涯快要结束的人（那时他们通常不需要）的最棒的礼物。如果没有他们的慷慨和鼓励，我不知道自己是否能完成这本书。

最后，我要感谢美国伟大的音乐。16岁时，我对我这一代的音乐不屑一顾。20世纪80年代广播电台播放的音乐，在我看来，就像《麦田里的守望者》中霍尔顿·考菲尔德（Holden Caufield）所认为的那样，是虚假文化的精髓：要么是对粗俗物质主义清一色的赞美，要么是对从未存在的价值观煽情的怀念。我当时决心要找到更好的音乐。带着一个过分挑剔的青少年的自命不凡与冒险精神，我从图书馆借出

了伊戈尔·斯特拉文斯基（Igor Stravinsky）和皮埃尔·布列兹（Pierre Boulez）、The Band乐队和Velvet Underground（地下丝绒）乐队、塞隆尼斯·蒙克（Thelonious Monk）和埃里克·杜菲（Eric Dolphy）的作品。我仍然很喜欢爵士乐，准确而言，大部分爵士乐。

在那堆不可思议的音乐专辑中，有《路易斯·阿姆斯特朗和他的全明星：冬日花园现场，纽约和蓝色音符，芝加哥》（*Louis Armstrong and His All Stars: Live at Wintergarden, New York and Blue Note, Chicago*），虽然我估计这是一张老爷爷才会听的唱片，但是我读到过阿姆斯特朗很有影响力。其他的唱片，我只是理论上喜欢，我必须先学会欣赏，然后才会爱上。但“冬日花园现场”这张，我立即就全心全力地爱上了，直至今日依然如此。在这张专辑中，有一刻尤为令我倾心。阿姆斯特朗唱了一首他自己写的歌，叫作《有一天你会后悔》（*Someday You'll Be Sorry*），这首情歌诉说的是他的爱人最终会后悔那样对待他。当这首凄凉的情歌进入最后一个小节时，阿姆斯特朗发出了一声爽朗的笑声。我当时很震惊，怎么会有如此悲伤又那么快乐的东西呢？既能满怀同情地表达出悲伤，又能肆意自嘲，怎么会有胸怀如此广阔的感性？我觉得，这就是面对人生伟大悖论的能力。我终于找到了真实的东西——洒脱而又心胸开阔，没有执着于反叛，而是专注于找到自己的声音，没有贬低他人，而是寻求自己声音的表达。几年后，我初次阅读柏拉图的《会饮篇》（*Symposium*），看到苏格拉底说，真正的诗人应该既能写悲剧又能写喜剧，我立即想起阿姆斯特朗响亮的“huzzah!（好哇！）”那堆专辑中还有一章是《比莉·哈乐黛经典歌曲，卷四》（*The Quintessential Billie Holiday, Volume Four*），里面有她与莱斯特·杨（Lester Young）的合作，不过他的名字当时对我来说毫无意义。你站住！这些不只是适合老爷爷听！

在关于悉尼·贝谢的那一章中，我试图向一种艺术形式致敬，它让我体悟到充实的人生，并且让我看到，即便美国到处都是赤裸的疯狂，这种生机还是有可能存在的。在向这本书的塑造者致谢的时刻，

我也要向爵士乐致敬，向在我精神空虚时将我带到爵士乐面前的音乐致敬。

注释

引言　无意义痛苦的悖论

(1) Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy* (New York: New York Review Books Classics, 2001), 278-79.

(2) Arthur Schopenhauer, *Suffering, Suicide, and Immortality*, trans. T. Bailey Saunders (Mineola: Dover, 2006), 2.

(3) Charles Darwin, *Evolution: Selected Letters of Charles Darwin*, 1860-1870,ed. Frederick Burkhardt, Samantha Evans, and Alison M. Pearn (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 11.

(4) Richard Dawkins, *River out of Eden: A Darwinian View of Life* (New York: Basic Books, 1995), 131.

(5) C. S. Lewis, *The Problem of Pain* (New York: HarperCollins, 1996), 135.

(6) Blaise Pascal, *Pensées*, trans. A. J. Krailsheimer (New York: Penguin, 1995), 37.

(7) *Mahabharata*, vol. 2, ed. and trans. J. A. B. van Buitenen (Chicago: University of Chicago Press, 1975), 803.

(8) “Louis C. K. Hates Cell Phones,” https://www.youtube.com/watch?v=5HbYScltf1c, published September 20, 2013;我对引用有些微改动，以避免重复和感叹词。

(9) Pascal, *Pensées*, 13.

(10) Hannah Arendt, *Between Past and Future* (New York: Penguin, 2006), 58.

(11) Deuteronomy 15:11.

(12) Michel de Montaigne, “Of Physiognomy,” in *The Complete Essays of Michel de Montaigne*, trans. Donald M. Frame (Stanford: Stanford

University Press, 1957), 796.

(13) James Baldwin, *Collected Essays* (New York: Library of America, 1998), 311.这个引用来自“Down at the Cross” in *The Fire Next Time*.

(14) “If an Emerson were forced to be a Wesley, or a Moody forced to be a Whitman, the total human consciousness of the divine would suffer. The divine can mean no single quality, it must mean a group of qualities, by being champions of which in alternation, different men may all find worthy missions. Each attitude being a syllable in human nature's total message, it takes the whole of us to spell the meaning out completely.” William James, *Writings: 1902-1910* (New York: Library of America, 1987), 437.

第一部分　看待痛苦的三种现代方式

(1) The translation is by W. B. Yeats, “Oedipus at Colonus,” in *The Collected Plays of W. B. Yeats* (New York: Macmillan, 1952), 353.

(2) Tomas Nagel, “A Philosopher Defends Religion,” *New York Review of Books*, November 8, 2012.

(3) Galen Strawson, “What Can Be Proved about God?” *New York Review of Books*, December 6, 2012.

(4) Martin Luther King Jr., “Suffering and Faith,” *Christian Century 77* (April 27, 1960), 510. The remarks may be found online at http://kingencyclopedia.stanford.edu/encyclopedia/documentsentry/suffering_and_faith.1.html.

(5) Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: Harvard University Press, 2007), 25.

(6) Thomas Merton, Seeking Paradise: *The Spirit of the Shaker* (New York: Orbis Books, 2003), 85.

(7) “I suspect music is auditory cheesecake, an exquisite confection crafed to tickle the sensitive spots of … our mental faculties.” Steven Pinker, *How the Mind Works* (New York: Norton, 1997), 534.

(8) Susan Neiman, Evil in Modern Tought: *An Alternative History of*

Philosophy (Princeton: Princeton University Press, 2002), 23.

(9) Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the Revolution*, trans. John Bonner (New York: Harper & Brothers, 1856), 214.

(10) Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals/Ecce Homo*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1969), 68; essay 2, section 7.对于尼采的引用，我给出了译本的页码，分号之后则是普遍的引用形式。

(11) Peter Singer, *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 163.

(12) Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1974), 129; section 73.

(13) Michel de Montaigne, “Of Cripples,” in *The Complete Essays of Michel de Montaigne*, 958.

第一堂　根除痛苦：约翰·穆勒及其功利主义悖论

(1) William Carlos Williams, “To Elsie,” in *Selected Poems* (New York: New Directions, 1976), 53.

(2) Isaiah Berlin, “John Stuart Mill and the Ends of Life,” in *Liberty*, ed. Henry Hardy (Oxford: Oxford University Press, 2013), 220.

(3) John Stuart Mill, *Autobiography* (New York: Penguin, 1989), 112.

(4) Ibid., 117.

(5) Mill, *Autobiography*, 50-51.

(6) Ibid., 67.

(7) John Stuart Mill, “Nature,” in *Collected Works of John Stuart Mill: Essays on Ethics, Religion and Society* (Indianapolis: Liberty Fund, 2006), 374.

(8) Ibid., 385.

(9) John Stuart Mill, *Basic Writings of John Stuart Mill* (New York: Modern Library, 2002), 11.

(10) Ibid., 18.

(11) Ibid., 27.

(12) 这一引用来自Bentham's *The Rationale of Reward*.这一陈述的普及源自J. S. Mill in *Utilitarianism*.详见Ross Harrison, *Bentham* (London: Routledge, 1983), 5.

(13) Mill, *Basic Writings*, 241.

(14) Michael Sandel, Justice: *What's the Right Ting to Do?* (New York: Farrar, Straus ＆ Giroux, 2009), 56.

(15) William Shakespeare, *Hamlet*, act 2, scene 2.

(16) Jeremy Bentham, “The Utilitarian Teory of Punishment,” in *An Introduction to Principles of Morals and Legislation* (London: Athlone, 1970), 158.

(17) Isaiah Berlin, *Liberty*, 222.

(18) Mill, *Basic Writings*, 247.

(19) Ibid., 248.

(20) Mill, *Autobiography*, 184.

(21) Ibid., 147.

(22) Ibid., 187-88.

第二堂　拥抱痛苦：尼采与永恒轮回

(1) Nietzsche, *On the Genealogy of Morals/Ecce Homo*, 16-17; Genealogy, “Preface,” section 3.

(2) Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (New York: Simon ＆ Schuster, 1967), 767.

(3) Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1974), 255; section 325.

(4) Ibid., 211; section 225.

(5) Nietzsche, *On the Genealogy of Morals/Ecce Homo*, 326; Ecce Homo, “Why I Am a Destiny,” section 1.

(6) Friedrich Nietzsche, *Human, All-Too-Human: A Book for Free Spirits*,

trans. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 66; section 113.

(7) Nietzsche, *The Gay Science*, 181; section 125.

(8) Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra: A Book for None and All*, trans. Walter Kaufmann (New York: Viking, 1966), 18; "Zarathustra's Prologue," section 5.

(9) Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1989), 153-54; section 225.

(10) Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 17; "Prologue," section 5.

(11) Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, 17; "Preface," section 3.

(12) Ibid., 85; essay 2, section 16.

(13) Nietzsche, *The Gay Science*, 216; section 250.

(14) Ibid., 185; section 129.

(15) Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, 65; essay 2, section 6.

(16) Ibid., 67; essay 2, section 7.

(17) Ibid., 81; essay 2, section 14.

(18) Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage, 1968), 403-4; section 769.

(19) Friedrich Nietzsche, *Daybreak: Toughts on the Prejudices of Morality*, ed. Maudemarie Clark and Brian Leiter (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 224; section 556.

(20) Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 99; Second Part, "On the Tarantulas."

(21) Nietzsche, *Daybreak*, 121; section 202.

(22) "For just as the popular mind separates the lightning from its flash and takes the latter for an action, for the operation of a subject called lightning, so popular morality also separates strength from expressions of strength, as if there were a substratum behind the strong man, which was free to express strength or not to do so." Nietzsche, *On the Genealogy of*

Morals, 45; essay 1, section 13.

(23) Rüdiger Safranski, *Nietzsche: A Philosophical Biography*, trans. Shelley Frisch (New York: Norton, 2002), 233.

(24) Nietzsche, *On the Genealogy of Morals/Ecce Homo*, 309; *Ecce Homo*, “Thus Spoke Zarathustra,” section 3.

(25) Nietzsche, *The Gay Science*, 272; section 341.

(26) Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy*, trans. E. M. Huggard (LaSalle, IL: Open Court, 1985), 130.

(27) Nietzsche, *The Gay Science*, 113; section 48.

(28) Nietzsche, *Twilight of the Idols*, 87; “Expeditions of an Untimely Man,” section 17.

(29) Nietzsche, *The Will to Power*, 532-33; section 1032.

(30) Nietzsche, *On the Genealogy of Morals/Ecce Homo*, 222; *Ecce Homo*, section 1.

(31) Nietzsche, *Twilight of the Idols*, 33; “Maxims and Arrows.”

(32) “The secret for harvesting from existence the greatest fruitfulness and the greatest enjoyment is—to live dangerously. Build your cities on the slopes of Vesuvius! Send your ships into uncharted seas! Live at war with your peers and yourselves!” Nietzsche, *The Gay Science*, 228; section 283.

(33) Nietzsche, *Twilight of the Idols*, 36; “Maxims and Arrows,” section 33.

(34) Nietzsche, *The Gay Science*, 268-69; section 337.

(35) Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, trans. Daniel Heller-Roazen (Brooklyn: Zone Books, 1999), 99.

(36) Nietzsche, *The Gay Science*, 220; section 271.

(37) Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols/The Anti-Christ*, trans. R. J. Hollingdale (New York: Penguin, 1990), 128; *The Anti-Christ*, section 7.

(38) “The overcoming of pity I count among the noble virtues: as ‘Zarathustra's temptation’ I invented a situation in which a great cry of distress reaches him, as pity tries to attack him like a final sin that would

entice him away from himself." Nietzsche, *On the Genealogy of Morals/Ecce Homo*, 228; *Ecce Homo*, section 4. Cf. *Thus Spoke Zarathustra*, part 4, "The Cry of Distress."

(39) James, *Writings: 1902-1910*, 149-50.

第三堂　为痛苦负责：汉娜·阿伦特与平庸之恶

(1) 转引自Hannah Arendt, *Between Past and Future* (New York: Penguin, 2006), 7.

(2) Ibid., 58.

(3) John Stuart Mill, "Nature," in *Collected Works of John Stuart Mill: Essays on Ethics, Religion and Society* (Indianapolis: Liberty Fund, 2006, 386.

(4) Hannah Arendt, *The Last Interview and Other Conversations* (Brooklyn: Melville House, 2013), 34-35.

(5) Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Orlando: Harcourt, 1976), vii.

(6) Arendt, *The Last Interview*, 21.

(7) Ibid., 15.

(8) Ibid., 23.

(9) Hannah Arendt, *Essays in Understanding: 1930-1954* (New York: Schocken, 1994), 198.

(10) Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 459.

(11) Hannah Arendt, *The Portable Hannah Arendt*, ed. Peter Baehr (New York: Penguin, 2000), 396.

(12) Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 247.

(13) Ibid., 322.

(14) Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (New York: Penguin, 2006) 152.

(15) Richard Wolin, "The Banality of Evil: The Demise of a Legend,"

Jewish Review of Books, Fall 2014. An online version is at https://jewishreviewofbooks.com/articles/1106/the-banality-of-evil-the-demise-of-a-legend/?print.

(16) Quoted in Telford Taylor, *Anatomy of the Nuremberg Trials: A Personal Memoir* (New York: Knopf, 1992), 363.

(17) *Eichmann in Jerusalem*, 279.

(18) Matthew Crawford, *Shop Class as Soulcraf: An Inquiry into the Value of Work* (New York: Penguin, 2009), 134.

(19) Ibid., 67.

(20) Arendt, *The Human Condition*, 133.

(21) Hannah Arendt, *On Violence* (Orlando: Harcourt, 1970), 56.

(22) Philip Larkin, "Aubade," in *Collected Poems* (London: Noonday Press, 1989), 209.

(23) Arendt, *On Violence*, 76.

(24) Ibid., 81.

(25) Ibid., 80.

(26) Milan Kundera, *The Curtain: An Essay in Seven Parts*, trans. Linda Asher (New York: Harper Perennial, 2006), 136.

(27) Quoted in Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World* (New Haven: Yale University Press, 1982), 57.

(28) John Berger, "Fellow Prisoners," *Guernica*, July 15, 2011, https://www.guernicamag.com/john_berger_7_15_11/

(29) Arendt, *The Portable Hannah Arendt*, 26.

(30) Hannah Arendt, *Men in Dark Times* (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1968), ix.

(31) Zbigniew Herbert, "Report from a Besieged City," in *The Collected Poems: 1956-1998*, trans. Alissa Valles (New York: Ecco, 2007), 417.

插曲：罪恶问题

(1) 如Bernard Williams这样的哲学家，提出了关于永生将如何使人类生命变得毫无意义的有力论点，详见“The Makropulos Case,” Hans Jonas in *Morality and Mortality*, 还有最近的Samuel Schefer in *Death and the Aferlife*.

(2) David Hume, *Dialogues concerning Natural Religion* (Indianapolis: Hackett, 1998), 37.

(3) Matthew 5:45.

(4) Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1929), 7.

(5) Michael Wolff, “A Life Worth Ending,” *New York Magazine*, May 20, 2012.

(6) Immanuel Kant, *Lectures on Philosophical Teology*, trans. A. W. Ward and G. M. Clark (Ithaca: Cornell University Press, 1978), 2.2.

(7) Gabriel Marcel, *The Philosophy of Existence*, trans. Manya Harari (London: Harvill Press, 1948), 8.

第二部分　看待痛苦的四种古典方式

(1) Pliny the Elder, *Natural History: A Selection*, trans. John F. Healey (New York: Penguin, 1991), 347.

(2) Virgil, *Aeneid*, book 2, lines 109 et seq. 这部分是我自己翻译的。

(3) Confucius, *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*, trans. Roger T. Ames and Henry Rosemont Jr. (New York: Ballantine, 1998), 78; 2.11. 在分号之后，我给出了书的标准引用和节号。

(4) W. H. Auden, *The Complete Works of W. H. Auden: Prose: Volume VI* (Prince ton: Princeton University Press, 2015), 579.

(5) Zbigniew Herbert, *The Collected Prose: 1948-1998*, ed. Alissa Valles (New York: Ecco Press, 2010), 13.

(6) Ibid., 649.

第四堂　痛苦展露无知：论《约伯记》与自由的意义

(1) Job 38:28-31.

(2) Job 14:7-10.

(3) Harold Cushner, *The Book of Job: When Bad Tings Happened to a Good Person* (New York: Schocken, 2012), 36.

(4) Sigmund Freud, *The Basic Writings of Sigmund* Freud, trans. A. A. Brill (New York: Modern Library, 1995), 174.

(5) G. K. Chesterton, “The Book of Job,” in *In Defense of Sanity* (San Francisco: Ignatius Press, 2011), 100.

(6) Ibid., 98.

(7) Plato, *The Last Days of Socrates*, trans. Hugh Tredennick (New York: Penguin, 2003), 44-45.

(8) Robert Frost, *Collected Poems, Prose, and Plays* (New York: Library of America, 1995), 381, 383.

(9) Ibid., 374.

(10) Proverbs 12:21.

(11) Anthony Grifth, “The Best of Times, the Worst of Times,” *The Moth*, recorded February 28, 2003, http://themoth.org/posts/stories/the-best-of-times-the-worst-of-times.

(12) Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 104.

(13) *The Book of Job*, translated with an introduction by Stephen Mitchell (New York: Harper Perennial, 1992), 88.

(14) Ibid., xxx.

(15) Job 2:13.

(16) Quoted in Alexander Altmann, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, (Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 1998), 137.

(17) John 20:25-28.

第五堂　痛苦用自然弥补我们：爱比克泰德与感恩存在

(1) Epictetus, *Discourses and Selected Writings*, trans. Robert Dobbin (New York: Penguin, 2008), 42; *Discourses* 1.16.20. 在爱比克泰德的引文之后，我给出了一个一般性的引证。翻译时略有改动。

(2) Pierre Hadot, *The Inner Citadel: The "Meditations" of Marcus Aurelius*, 310.

(3) Tacitus, *The Annals of Imperial Rome* 6.22.

(4) 伊壁鸠鲁的问题来自基督教神学家Lactantius的*The Wrath of God*. Mark Joseph Larrimore对这个问题来自伊壁鸠鲁有一些怀疑，详见Mark Joseph Larrimore, ed., *The Problem of Evil: A Reader* (Malden: Blackwell, 2001), xx.

(5) Hadot, *The Inner Citadel*, 75.

(6) Epictetus, *Discourses and Selected Writings*, 232; *Handbook*, chapter 27.

(7) Walt Whitman, "Then Last of All," in *Leaves of Grass*: Comprehensive Reader's Edition, ed. Harold W. Blodgett and Sculley Bradley (New York: New York University Press, 1965), 516.

(8) 引自Luc Ferry, *A Brief History of Thought: A Philosophical Guide to Living*, trans. Theo Cuffe (New York: Harper Perennial, 2010), 36; *Discourses* 3.24.

(9) Mark Medina, "Magic Johnson on Larry Bird: 'We're mirrors of each other,'" *Los Angeles Times*, April 12, 2012, http://articles.latimes.com/2012/apr/12/sports/la-sp-ln-la-magic-johnson-on-larry-bird-were-mirrors-of-each-other-20120412.

(10) Aleksandr Solzhenitsyn, *The Gulag Archipelago: 1918-1956*, vol. 2 (New York: Harper Perennial Modern Classics, 2007), 617.

(11) Katja Maria Vogt, "Taking the Same Tings Seriously and Not Seriously: A Stoic Proposal on Value and the Good," *Epictetus: His Continuing Influence and Contemporary Relevance*, ed. Dane R. Gordon and David B. Suits (Rochester: RIT Press, 2014), 55-75.

(12) Voltaire, *Candide*, ed. Cynthia Brantley Johnson (New York: Pocket Books, 2005), 45.

(13) William James, “On a Certain Blindness,” *Writings: 1878-1899* (New York: Library of America, 1992), 854.

(14) Epictetus, *Discourses and Selected Writings*, 58.

(15) Ferry, *A Brief History of Thought*, 22.

(16) Epictetus, *Discourses and Selected Writings*, 152; *Discourses* 3.8.5. Translation slightly altered.

(17) Ibid., 19; *Discourses* 1.6.30-32.

(18) 引自John W. McDonald, *Walt Whitman, Philosopher Poet* (Jefferson, NC: McFarland, 2007), 127.

(19) Epictetus, *Discourses and Selected Writings*, 66; *Discourses* 1.28.3-5.

(20) Ibid., 162; *Discourses* 3.22.54.

(21) Ibid., 37; *Discourses* 1.13.3-4.

(22) Robert Warshow, *The Immediate Experience: Movies, Comics, Theatre, and Other Aspects of Popular Culture* (Cambridge: Harvard University Press, 2001), 208.

(23) Ibid., 208-9.

(24) Epictetus, *Discourses and Selected Writings*, xi.

(25) 引自McDonald, *Walt Whitman, Philosopher Poet*, 63.

(26) Horace Traubel, *With Walt Whitman in Camden*, vol. 3, ed. Gertrude Traubel and William White (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1982), 253.

(27) 引自Alfred Kazin, *God and the American Writer* (New York: Vintage, 1998), 119.

插曲：天堂与地狱

(1) 引自*Polish Writers on Writing*, ed. Adam Zagajewski (San Antonio: Trinity University Press, 2007), 112.

(2) Pindar, “Pythian X,” in *Pindar: The Odes*, trans. C. M. Bowra (New York: Penguin, 1969), 22-23.

(3) Leszek Kołakowski, *Modernity on Endless Trial* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), 81.

(4) Robert Frost, “Birches,” in *Frost: Collected Poems, Prose, and Plays* (New York: Library of America, 1995), 118.

(5) *Paradiso* 12.34-36.这部分是我自己翻译的。

(6) Luke 17:21.

(7) Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols/Te Anti-Christ*, trans. R. J. Hollingdale (New York: Penguin, 1990), 77.

(8) C. S. Lewis, *Letters to Malcolm: Chiefly on Prayer* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1964), 107.

(9) 我在这里和下文中，将对话改写了一下。这个故事有一个很好的版本，详见Carole Satyamurti, *Mahabharata: A Modern Retelling* (New York: Norton, 2015).

第六堂　痛苦唤醒我们的人性：孔子的仁与礼

(1) Franklin Perkins, *Heaven and Earth Are Not Humane* (Bloomington: Indiana University Press, 2014), 18-19.

(2) Roger T. Ames and Henry Rosemont Jr., *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation* (New York: Ballantine, 1999), 123; 8.13.在分号之后是我引用的章节和段落。

(3) Ames and Rosemont, *Analects*, 189; 15.24.

(4) Alan Watts, *The Way of Zen* (New York: Vintage, 1985), 29.

(5) Herbert Fingarette, “The Music of Humanity in the Conversations of Confucius,” *Journal of Chinese Philosophy* 10 (1983): 217.

(6) Ames and Rosemont, *Analects*, 109; 6.23.

(7) Ibid., 76; 2.3.

(8) Ibid., 157; 12.13.

(9) Ibid., 51.对于中文术语的理解，我主要依赖于罗杰·T. 埃姆斯和亨利·罗斯蒙特对其翻译的精彩介绍，他们提供了对儒家词汇的详细评述。

(10) Kongzi, "The Analects," trans. Edward Gilman Slingerhand, in *Readings in Chinese Philosophy*, ed. Philip J. Ivanhoe and Bryan W. Van Norden (Indianapolis: Hackett, 2001), 11.

(11) Ames and Rosemont, *Analects*, 189; 15.24.

(12) Ibid., 158; 12.19.

(13) Ibid., 154-55; 12.7.

(14) Ezra Pound, *Confucius: The Great Digest/The Unwobbling Pivot/The Analects* (New York: New Directions, 1951), 29.

(15) Kenneth Burke, *The Philosophy of Literary Form* (Berkeley: University of California Press, 1973), 293.

(16) "Zhuangzi," trans. Paul Kjellberg, in Ivanhoe and Van Norden, *Readings in Classical Chinese Philosophy*, 240.

(17) Simon Leys, *The Analects of Confucius* (New York: Norton, 1997), xix-xx.

(18) 或许利斯说的是这篇文章的开篇词："孔子对雄辩的厌恶：所选之词的重量。他担心它们会被花言巧语和简单的用途削弱。那些犹豫、那些反思，这个词之前的时间就是一切，之后的时间也是。"Elias Canetti, *The Conscience of Words*, trans. Joachim Neugroschel (New York: Seabury Press, 1979), 171.

(19) Ames and Rosemont, *Analects*, 144; 11.12.

(20) Max Weber, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, trans. Hans Gerth (New York: Macmillan, 1964), 235-36.

(21) Ames and Rosemont, *Analects*, 147; 11.23.

(22) Ames and Rosemont, "Introduction," *Analects*, 47.

(23) 举例详见6.28.

(24) 举例详见14.36.

(25) Ames and Rosemont, *Analects*, 150; 11.26.

第七堂　痛苦激发艺术灵感：悉尼·贝谢和蓝调音乐

(1) Sidney Bechet, *Treat It Gentle* (New York: Da Capo, 1978), 4.

(2) Ibid, 6.

(3) Ibid, 7.

(4) Ibid, 19.

(5) Ibid, 21.

(6) Ibid, 29.

(7) Ibid, 41.

(8) Philip Larkin, “For Sidney Bechet,” in *Collected Poems* (London: Noonday Press, 1989), 83.

(9) 引自Ted Gioia, *The History of Jazz* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 50.

(10) Bechet, *Treat It Gentle*, 104.

(11) Ibid, 107.

(12) Albert Murray, *Stomping the Blues*, 2nd ed. (New York: Da Capo, 2000), 51.

(13) André Comte-Sponville, *A Small Treatise on the Great Virtues: The Uses of Philosophy in Everyday Life* (New York: Metropolitan Books, 1996), 112.

(14) W. E. B. DuBois, *Writings* (New York: Library of America, 1987), 539.

(15) Simone Weil, “The Iliad, or the Poem of Force,” trans. Mary McCarthy, in Simone Weil and Rachel Bespaloff, *War and the Iliad* (New York: New York Review of Books Press, 2005), 36.

(16) Simone Weil, *On Science, Necessity, and the Love of God* (London: Oxford University Press, 1968), 172.

(17) Weil, “The Iliad, or the Poem of Force,” 37.

(18) Bechet, *Treat It Gentle*, 46.

(19) Martha Nussbaum, *Political Emotions: Why Love Matters for Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 2013), 266.

(20) Bechet, *Treat It Gentle*, 201.

(21) Homer, *The Odyssey*, trans. Samuel Butler, book 8.

(22) Augustine, *The City of God against the Pagans*, trans. R. W. Dyson (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 471-72 (11.18).

(23) Leszek Kołakowski, *Modernity on Endless Trial* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), 191.

(24) Ralph Ellison, *Living with Music*, ed. Robert G. O'Meally (New York: Modern Library, 2001), 128.

(25) Brendan Gill说："没有一丁点证据支持生命是严肃的这一论点，虽然它常常是艰难和可怕的。说到这里，我不禁要补充一句：既然我们的结局都是悲惨的，那么，在不可避免的死亡灾难中，很明显，生活的首要规则就是要玩得开心。"引自Charles Simic, *The Life of Images: Selected Prose* (New York: Ecco Press, 2015), 264.

结论　饱含人性地受苦

(1) John Berger, *Hold Everything Dear: Dispatches on Survival and Resistance* (New York: Pantheon Books, 2007), 51.

(2) Paul Kalanithi, *When Breath Becomes Air* (New York: Random House, 2016), 143.

(3) Ibid., 199.

(4) Ibid., 143.

(5) Elizabeth Hinton, *From the War on Poverty to the War on Crime: The Making of Mass Incarceration in America* (Cambridge: Harvard University Press, 2016), 6.

(6) Ibid., 5.

(7) Hafiz, *The Gift*, trans. Daniel Ladinsky (New York: Penguin, 1999), 39.

(8) Brentin Mock, "Life after 'The New Jim Crow,'" *Citylab*, September 30, 2016, http://www.citylab.com/crime/2016/09/life-afer-the-new-jim-crow/502472/.

(9) William Wordsworth, *The Prelude*, book 11, lines 143-44.

(10) John Keats, *Selected Letters of John Keats*, ed. Grant F. Scott (Cambridge: Harvard University Press, 2002), 290-91.

(11) John Hick, *Evil and the God of Love* (New York: Palgrave Macmillan, 2010), 385.

(12) Ibid., 334.

(13) Ibid., 386.

(14) 转引自Greil Marcus, *The Old, Weird America: The World of Bob Dylan's Basement Tapes* (New York: Picador, 2011), 4.

(15) 例如，塞涅卡在信中对波利比乌斯说："自然需要我们有些悲伤……我永远不会要求你不要悲伤。"

(16) George Herbert, *The Laurel Poetry Series: Herbert*, ed. Dudley Fitts (New York: Dell, 1962), 159.

(17) Michel de Montaigne, *Travel Journal*, trans. Donald M. Frame (San Francisco: North Point Press, 1983), 154.

(18) Ibid., 130.

(19) Ibid., 154.

(20) Michel de Montaigne, "Of the Useful and the Honorable," in *The Complete Essays of Michel de Montaigne*, trans. Donald M. Frame (Stanford: Stanford University Press, 1957), 599-600.

悲伤的尾曲

(1) W. H. Auden, "The Shield of Achilles," in *Collected Poems* (New York: Vintage International, 1991), 598.

(2) Michel Foucault, *Discipline and Punish*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage, 1995), 228.

致谢

(1) John Milton, *Complete Poems and Major Prose*, ed. Merrit Y. Hughes

(Indianapolis: Hackett, 2003), 462.

[1] 英国翻译家、作家及出版家，将印刷术引入英国，对英语文学产生了深远影响。——译者注，下同

[2] 17世纪的英国草药学家。

[3] 帕斯卡尔（Blaise Pascal，1623—1662），法国数学家、物理学家、哲学家、散文家。

[4] 英国17世纪政治家、哲学家托马斯·霍布斯（Thomas Hobbes），这里指他的社会契约思想，即个人具有自我保全及追求利己的自然权利，并为了安全与幸福，愿意将这些权利让渡给政府。

[5] 《圣经·旧约》中的一卷。

[6] 《圣经》中的人物，神为了考验他的信仰，令他吃尽苦头，最终因他的坚定，加倍赐福于他。

[7] 两人皆为20世纪美国黑人蓝调歌手。

[8] 威廉·詹姆斯（William James，1842—1910），美国心理学之父，也是美国本土第一位哲学家和心理学家，代表作《心理学原理》。

[9] 出自《圣经·旧约·诗篇》，喻指痛苦的生活、悲惨的命运、苦难的深渊。

[10] Pangloss有“失去痛苦”之意。

[11] 威廉·卡洛斯·威廉斯（William Carlos Williams，1883—1963），20世纪美国著名诗人，与象征派和意象派联系紧密。

[12] 出自歌曲*Swing Low, Sweet Chariot*。

[13] 摘自《白桦树》（*Birches*）一诗，原句：“Earth's the right place for love.”此处引用的是方平的译本。

[14] 第二次世界大战期间，纳粹德国占领下的法国傀儡政府。

[15] 2012年12月15日美国一所小学枪击案的嫌疑犯，此次枪杀造成包括枪手在内28人死亡，其中包括他的母亲。他当时20岁。

[16] 巴甫洛夫（Pavlov，1849—1936）是俄国生理学家和心理学家，他利用狗看到食物或吃东西之前会流口水的现象，做了一个著名的有关条件反射的实验。

[17] 普林尼（Pliny，23/24—79），世称老普林尼，古罗马百科全书式

作家，著有《自然史》。

[18] 罗马智慧女神，希腊名为雅典娜（Athena），是三大处女神之一。

[19] 美国职业橄榄球运动员。

[20] 位于法国多尔多涅省，是一个保存了丰富的史前绘画和雕刻的石灰岩溶洞。发现于1940年，因洞中图像种类繁多，制作方法多样，被誉为史前的卢浮宫。

[21] 诺斯替教属于基督教异端派别。

[22] 此病也被称为“Job综合征”。

[23] 贝希摩斯（Behemoth），传说中上帝创世第六天创造出了贝希摩斯和利维坦，贝希摩斯是一种巨大的怪物，又被叫作比蒙巨兽。

[24] 本章《圣经》引文的中文译本，取自通行的和合本。

[25] G. K. 切斯特顿（G. K. Chesterton，1874—1936），英国作家、文学评论家。代表作《布朗神父探案》。

[26] T. S. 艾略特（T. S. Eliot，1888—1965），英国诗人、剧作家和文学批评家，代表作《荒原》。

[27] 指美国南部各州及该地区的人民，与指美国北部人的洋基意义相对。

[28] 美国全国广播公司（NBC）于1954年创办的一台晚间谈话类和综艺类节目，是美国家喻户晓的强档节目。

[29] 罗马帝国第五位，亦即最后一位皇帝。

[30] 两人皆为伟大的前美国职业篮球运动员。

[31] 指2006年的电影《斯巴达300勇士》。

[32] 应验了将“弑父娶母”神谕的忒拜城国王。

[33] 古希腊神话中，在北风之源以北的极北地区，有一个温暖且阳光充足的乐土，居住着一群人。

[34] 《圣经》人物，被一条大鱼吞下，在鱼腹中待了三天三夜。

[35] 20世纪波兰著名哲学家、哲学史和宗教史学家。

[36] 中译本取自方平的翻译。

[37] 但丁的长诗《神曲》中的第三部分。前两部分是《地狱》

（*Inferno*）、《炼狱》（*Purgatorio*）。

[38] 子曰：“先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也。如用之，则吾从先进。”本章所有《论语》引文，均引自《论语译注》，杨伯俊译注，中华书局，2012年版。此处采用与作者用数字标明所引篇章和段落同样的形式标明引文，例如，此段为：11.1。下同。

[39] 子曰：“回也非助我者也，于吾言无所不说。”11.4。

[40] 季康子问：“弟子孰为好学？”孔子对曰：“有颜回者好学，不幸短命死矣，今也则亡。”11.7。

[41] 子曰：“噫！天丧予！天丧予！”11.9。

[42] 颜渊死，子哭之恸。从者曰：“子恸矣！”曰：“有恸乎？非夫人之为恸而谁为？”11.10。

[43] “必树吾墓上以梓，令可以为器；而抉吾眼县吴东门之上，以观越寇之入灭吴。”《史记·伍子胥列传》，引自《史记》，司马迁著，中华书局，2006年版。

[44] 子曰：“笃信好学，守死善道。危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也。”8.13。

[45] 子在齐闻《韶》，三月不知肉味。7.14。

[46] 子曰：“人能弘道，非道弘人。”15.29。

[47] 子曰：“知者乐水，仁者乐山。知者动，仁者静。知者乐，仁者寿。”6.23。

[48] 子曰：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”2.3。

[49] 子曰：“听讼，吾犹人也。必也使无讼乎！”12.13。

[50] 曾子曰：“夫子之道，忠恕而已矣。”4.15。

[51] 子贡问曰：“有一言而可以终身行之者乎？”子曰：“其恕乎！己所不欲，勿施于人。”15.24。

[52] 季康子问政于孔子曰：“如杀无道，以就有道，何如？”孔子对曰：“子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。君子之德风，人小之德草，草上之风，必偃。”12.19。

[53] 子贡问政。子曰：“足食，足兵，民信之矣。”子贡曰：“必不得已而去，于斯三者何先？”曰：“去兵。”子贡曰：“必不得已而去，于期二者何先？”曰：“去食。自古皆有死，民无信不立。”12.7。

[54] 庄子妻死，惠子吊之，庄子则方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：“与人居，长子、老、身死，不哭，亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！”庄子曰：“不然。是其始死也，我独何能无概然！察其始而本无生，非徒无生也而本无形，非徒无形也而本无气。杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生，今又变而之死。是相与为春秋冬夏四时行也。人且偃然寝于巨室，而我嗷嗷然随而哭之，自以为不通乎命，故止也。”《庄子·外篇·至乐》，引自《庄子今注今译》，陈鼓应译注，中华书局，2009年版。

[55] 英籍犹太作家、评论家、社会学家和剧作家，1981年获得诺贝尔文学奖。

[56] 季路问事鬼神。子曰：“未能事人，焉能事鬼？”曰：“敢问死。”曰：“未知生，焉知死？”11.12。

[57] 子不语怪，力，乱，神。7.21。

[58] 德国著名社会学家、政治学家、经济学家、哲学家。

[59] 子曰：“回也，其心三月不违仁，其余则日月至焉而已矣。”6.7。

[60] 子畏于匡，颜渊后。子曰：“吾以女为死矣。”曰：“子在，回何敢死？”11.23。

[61] 子见南子，子路不说。孔子矢之曰：“予所否者，天厌之！天厌之！”6.28。

[62] 子曰：“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。公伯寮其如命何！”14.36。

[63] 曰：“莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。”夫子喟然叹曰：“吾与点也！”11.26。

[64] 全称为“The Bureau of Refugees, Freedmen, and Abandoned Lands”，是美国联邦政府在解放黑奴后建立的组织，目的是帮助被解放的奴隶重新踏入生活。

[65] 后改名为阿米里·巴拉卡（Amiri Baraka），他是为黑人权利奋斗的革命诗人。

[66] 指的是美国历史上，当南方邦联与奴隶制度一并被摧毁时，试图解

决南北战争遗留问题的尝试。

[67] 指美国罗斯福总统在20世纪30年代实施的内政纲领名称。

[68] 最早出现在美国《1934年国民住房法案》（*The National Housing Act of 1934*）中。该法案允许社会服务机构，如房屋贷款和公众设施等，将城市居住区按种族、收入等因素划成不同等级的区域。对于不予投资或提高投资要求的区域用红线标出，以示区别对待。

[69] 即释迦牟尼。

[70] 泛指1876年至1965年，美国南部各州以及边境各州对有色人种（主要针对非裔美国人，但同时也包含其他族群）实行种族隔离的法案。

[71] 美国第36任总统，任职期1963年至1969年。

[72] 角帖书（hornbook），在中世纪的欧洲供儿童学习的教学用书。



未读 Club

为读者提供有温度、有质量、有趣味的
泛阅读服务



专属社群 独家福利
精品共读 活动特权

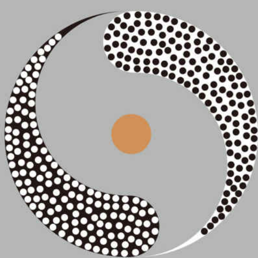
手机扫码
加入未读 Club 会员计划

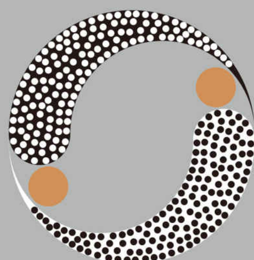
未讀

The Philosophy of the *Daodejing*

Hans-Georg Moeller

东西之道





《道德经》与西方哲学

[德]汉斯－格奥尔格·梅勒 著

刘增光 译

老子与海德格尔，
无为而治与《战争论》，
阴与阳，
道与德，
无情与有情

西方哲学家超文本阅读，
解锁《道德经》的全新尝试



东西碰撞，开启道家哲学的奇妙之旅

版权信息

东西之道：《道德经》与西方哲学

The Philosophy of the *Daodejing*

作者：[德] 汉斯-格奥尔格·梅勒（Hans-Georg Moeller）

译者：刘增光

出品方：未读·思想家

出版社：北京联合出版公司

目录

中文版序
英文版序
第一章　如何阅读《道德经》
第二章　性之道
第三章　阴阳、气与道德
第四章　吊诡政治
第五章　论战争
第六章　论知足
第七章　淡漠与消极的伦理学
第八章　持久与永恒
第九章　死亡与死刑
第十章　无情
附录1　简论《道德经》的版本
附录2　简论《道德经》的英文翻译
附录3　关于本书英文版的访谈
返回总目录

献给我的良师益友陶德文
（Rolf Trauzettel）

中文版序[1]

很荣幸能够看到这本书以中文版的面貌问世。我非常了解，一位外国人写了一本关于中国哲学的书，且对中国读者有所裨益，这具有什么样的特殊意义。而这也让我受宠若惊，我会加倍努力。我总是在扪心自问，现在的中国读者，尤其是青年一代，是如何在这个“极其”现代化、全球化的世界中生活的，他们会如何看待一位异国人士对他们的古代遗产带有异国风味的理解——他们是否会从中发现一些有用的东西。我希冀这本书的出版可以给这些问题做出一个回答。

这本书的目的有三重。

首先，本书尝试从内部接触道家思想，换句话说，是通过对道家思想的主要文本《道德经》做历史性的、文献学的深入阅读和分析，从而来理解道家思想。20世纪，不论是中国的学者还是西方的学者，他们对中国古代哲学文本的处理，总是试图使用传统主流的形而上学、本体论、认识论的方法和语汇——因而是西方的——来使中国哲学文本变得意蕴生动起来。道家、儒家和佛教的文本都是用——从柏拉图到海德格尔的一代代西方学者所创造的——西方术语来作解释的。这在当时是必然之势。通过这种方式，哲学家，如在中国的冯友兰，或者在北美的陈荣捷，都能将他们自己的传统展现为相对哲学性的、与（西方）哲学相符合的形态。唯有通过更新中国传统，将它们翻译为学院式哲学的语言，才能使它们为人所注意。这种策略从某种角度来说，是成功的。但是在学术界，非西方哲学的地位仍然不能与西方哲学的地位同日而语。当然，这个鸿沟在不断缩小。这与宗教研究的原则不同，宗教研究已经从基督教神学的研究中分化出来，故而变得完全普遍化了，变成真正复数意义上的宗教研究（Study of Religions），然而，在西方，哲学仍被视作独一无二的事业。其表现便是，在西方有许多的宗教研究所，但是却只有哲学系（Departments of Philosophy），而不是研究许多哲学（philosophies）的哲学系。只要这个问题仍旧存在，那么对于非西方哲学来说，就很难获得严肃庄重的对待，即用他们自己的语汇来为人所接受。但是这种状况迟早会改变的，本书就是对这种改变的一个尝试。

与20世纪的学者不同，我试图从内部阐释道家哲学，并以此为现

代读者打开一条道路，这不是仅仅依靠西方哲学的术语来理解道家哲学，而是从道家文本的语义资源出发。我希望这会是21世纪处理中国哲学的一条恰当路径。在《道德经》中，这些语义资源主要是一些意象，如根、水、毂等等。以这些具体形象的意象为基础，我们就可以让更复杂的象征符号（如“一”“二”），形成更普遍的描述“道”的策略，或者关于“道”如何发挥效用的策略。

其次，我指出道家思想和西方哲学的相似之处，不仅是在做比较哲学研究，而且是要通过指出不同的哲学特点，再真正地达成二者的比较。因此，更重要的问题是，在全球化和趋于多元化的时代，什么是道家思想的独特魅力？例如，我想揭示出《道德经》告诉我们，政治哲学有另一种可能，以及战争哲学的另一种可能，等等。这些可能，会让我们惊异不已。

再次，我也想暗示，古代道家哲学会如何被混同于当代哲学中的“新道家”哲学，从而使《道德经》这类文本中的观点可以有望进入当下的讨论，例如关于伦理学的讨论。本书最后一章就体现了这样的努力，而就在最近，我刚刚写了一本书——《道德之愚》，就是沿着这个方向做研究的成果。

最后，我非常感谢刘增光，是他对拙作产生了兴趣，并将此书译为中文，还为之找到了出版社。我也要对中方出版社致以特殊谢意，感谢他们能将此书列入出版计划。也要感谢纽约的哥伦比亚大学出版社，感谢其在中文版权等方面的愉快合作。

汉斯-格奥尔格·梅勒
Carrpangroun
2010年3月13日

英文版序

我曾受邀为一本有关《道德经》（简略起见，以下称为《老子》）的论文集[2]写一篇导读，在那本书中，一些作者宣称这本古代的道家“经典”在本质上是宗教的，而不是（至少主要不是）哲学的。恕我不敬，但我不同意此类看法。我认为这个文本起初（前4世纪——前3世纪）是关于“政治哲学”的入门书，更具体来说，是关于如何维持、建设社会秩序（甚至宇宙秩序）的论著。依照目前的历史证据来看，直到汉代（前206——220），《老子》才成为宗教活动的基础，道教才“一跃”成为一种社会现象。

尽管《老子》被视作哲学文本，但读者有时也会抱怨它晦涩、含混——因此不能算是好的哲学文本。它的文字常常难以理解，而且对于那些认为哲学文本应该清晰明确的人来说，它的简洁性和“神秘感”，使它看上去更加高深莫测。但是，对《老子》在风格和本质上不同于当代西方哲学作品这一点，读者不应当抱有偏见。因为它诞生的时代和文化，定然不会产生任何像“我们”现代西方哲学论著这样的哲学文本。不过，在当时的文化背景下，《老子》在一定程度上依然以自己的方式，蕴含了一种独特的、首尾一贯的哲学“学说”。本书的目的就是要揭示这种学说，或者至少要揭示其中的一些重要方面。

一般来说，与古希腊哲学家迥然不同的是，古代中国哲学不太关心如何透过现象（或者说假象）看本质，而更关心的是如何从无序（乱）中辨别出有序（治），特别是关于如何实现治而不是乱。中国古代哲学家如何实现治？孔子的传人孟子（约前372——前289），给出了一种界定，或者说是“职责分工”的描述：

或劳心，或劳力；劳心者治人，劳力者治于人；

治于人者食人，治人者食于人，天下之通义也。[3]

汉语中的“治”（order）作动词使用时，类似order在英语中的用法，可以指“下命令”，引申为“统治”。不过，统治者负责统理秩序。

在孟子的时代及现存最古老的《老子》（郭店楚简本[4]）中，哲学家的角色是用他们的思想来努力辅佐统治者。《老子》也不例外。在孟子的表述中，显然可以看出他毫不掩饰地表达了某种“精英主义”思想，但不管你喜不喜欢，在古代，哲学或脑力劳动有别于体力劳动，因此他们的哲学思想，在本质上不但具有政治性（因为它们通常处理的是善治的问题），而且“深奥难解”。这些经典，原本就不是服务于大众教育的，而仅仅是供一小部分人来研读，比如学者和有权势的人。所以，如果我们想历史地理解《老子》，就必须接受这样的语境，并接受这样的事实——那就是作为哲学文本，《老子》并未打算写得通俗易懂，它原本就是一部只针对少数人的典籍——而且它清楚地表明了这一点。

历史地理解《老子》，意味着当代解释学的原则不能适用。正如我试图在本书第一章中揭示的，我们通常用来理解哲学文本的许多前提、假设，在我们阅读《老子》时不是通往坦途的工具，反而成了障碍。《老子》不仅“深奥”，而且没有确定的作者；它不是以第一人称叙述，也不是以线性方式发展的。这些特征，需要现代读者在某种程度上宽容看待。其文本，在形式上非常“奇特”，如果我们只能接受“通常”体裁的作品，那么《老子》将只会成为外在于我们、不容易理解的东西。

《老子》不仅形式不易融入，内容也相当“奇特”。也许比难以理解的风格更不寻常的是它的很多思想。我们今天绝大部分习以为常的价值观和见解在《老子》中是找不到的。虽然确实可以把它当作政治文本来读，但我们找不到诸如“民主”“自由”“权利”“正义”之类的概念。今天的政治话语，与大约2500年前中国的政治话语几乎没什么相似点。正如以主流偏见的眼光去理解文本，在解释上会有问题，我们不能指望它与现今的语义学完美融合。

既然《老子》不是为“我们”而写的，是否意味着它与我们无关？研究它，是否仅仅具有历史价值？我认为不是这样的。在我看来，学一门外语，以更好地理解自己的语言是重要的，学习不同哲学的思维或思考方式，使自己更好地运用理性，同样非常重要。《老子》正如一门外语，确实具有挑战性。它挑战人们以不同的方式思考，以不同的视角来看待已经熟悉的事物。因此，在本书的某些章节中，我做了相当多的对比分析。例如，在有关性与时间的章节里，我试图解释《老子》中的哲学与西方哲学中关于这些问题的主流观点有哪些显著不同。因此“对比”研究《老子》，实乃研究文化事件。

研究《老子》这类文本，不仅是因为它能证明历史上还有其他具有一定消极意义的思考方式，还因为，它具有充当可靠替代物的价

值。例如，《老子》对诸如情感、道德、死亡和战争这样重要的问题提供视角——这正是本书所要论述的四个主题，而这些对现代读者来说，仍可以提供某些“积极”的东西。或许《老子》“一视同仁”的思想，可以为缓解现今“蔽于一曲”[5]的趋势做些什么。

我认为在哲学意义上，《老子》最有意思的部分——也是我在最后一章所要论述的——是它对“人的能动性”的质疑。现代西方哲学，从主体性的发现开始，就一直过于关注自我和自我的力量，以至于《老子》中所持的观点被认为有些令人反感。《老子》“无为”的准则，通向了对世界的整体观察——包括人类社会——把世界看作一个机制，这个机制，不是以个体活动为基础，而是以“自然”或自发的运作为基础，也就是说，它是一种“自创生”（autopoietic）。发现这一点，令我非常激动。[6]

在此，我要感谢瑞安·奥尼尔先生，他审读了书稿，提出了许多修改意见，并且改善了我的英文。

第一章　如何阅读《道德经》

玄之又玄，众妙之门。——《老子》第1章

《道德经》（或依照它在历史上的早期称呼《老子》），[7]是一本既吸引读者，又令读者觉得困惑的书。它的“玄”（darkness）吸引和启发了很多人。对某些人来说，这个玄好比是包含了智识奥秘和奇境的深渊，而对另一些人而言，这种玄则是理解上的障碍。这些读者觉得很难理解文中隐晦的韵文和字词。他们在文本中找不到真正富有启发性的东西，在隐秘和玄妙背后找不到兴趣。

《老子》之所以“玄”，事实上，在一定程度上是因为它很久之前就由一种文本变为了另外一种文本。起初，《老子》文本的书写不是为了阅读，尤其不是给21世纪的人阅读的。《老子》是一本语录集，经历了许多个世纪，成为今天的样子。在早期，它是靠口耳相传，而非著述。它起初既没有想成“书”，也不希望那些研究它的人阅读。它被人记诵，而不为人精读。

最古老的《老子》文本——写在竹简或者丝帛上，是几十年前从古墓中出土的[8]。对墓主而言，与其说是书籍，不如说是威望、智慧的象征，权力、地位的标志。在这种情况下的葬礼，书写是为了某种仪式。在中国古代社会，葬礼是最具体、烦琐，也最重要的礼仪。然而，在中国古代生活中，《老子》不是现在这种书的样子；相反，不得不认为它（或者更准确地说，这些语录后来构成了它）被口授给那些有机会接受教育的人，换言之，那些拥有社会权力和财富的少数特权阶层。这些人用心学习《老子》这样的文本，它的诗性、政治和哲学内容，以及隐晦语录的历史背景，都一再暗示着它是在文化精英之间口耳相传的。公元前4世纪——前3世纪，这些精英将《老子》作为行使社会权力、修养自身，以及在自然和宇宙间找到个人恰当位置的指南。

毫无疑问，《老子》思想属于定位的核心范式，在这种定位中，中国古人以此来理解他们在国家和宇宙中的位置。《老子》思想和其他哲学文本同时作为普遍意义的来源而发挥作用。它们提供了一系列理解这个世界的认知图式，更重要的是，有助于我们在这个世界上规

划自身的行为。诸如《老子》这样的文本，是中国古代自我表述和自我治疗的文献记录。我们现今读此类的文本，与当初研究它们的方式有很大的不同。我们对世界的看法不同于古代中国人。因此，精装英文版的《老子》，也不再是它两千多年前的那个样子。我们看待这个文本的方式，与生活在久远逝去的时代中、试图去记忆它的中国统治阶级的看法截然不同。

我们如今在书店里看到的《老子》，不再处于它原初的文化背景。这是一种语义的僵化转换——语义网络——实际上与我们所谓的“西方文明”没有丝毫关联。它的语义网络，曾起到过一些作用，并受到尊崇（不仅是现代人，连古人也如此追捧），但如今已变得晦暗不明——这就是《老子》看起来玄之又玄，使读者难以理解的原因之一。

考虑到这些，《老子》很明显不会有我们所期望的那些特点：

首先，《老子》的作者不好确定。在这个文本中，不存在一个表达个人思想的作者。如果期望文本会指引我们一个原初的“思维定式”，我们一定会失望透顶。根本没有一个特定的人在向我们说教。有时，我们在文本中看到的“我”，不是一个对我们谆谆教诲、传达某种言论的个体的自我。毋宁说他是潜在的读者还更好些——一位聆听者，所占据空间的标志物。当提到“我”时，学习道家思想的人，可以把他们和他们的自我“嵌入”文本。《老子》以匿名的方式，希望研究它的那些人与它的思想产生共鸣。这些思想，不是作为独特的见解，而是被当作普遍秩序的显现而提出的。

其次，《老子》没有系统阐述任何论题。作为一本语录集，以“支离”[9]（fragmentary）的方式表达它的哲学学说。它的“哲学碎屑”（philosophical crumbs）没有按照一个具体的范式来整合，没有采用分析的步骤来解决任何明确的哲学问题，没有特定的符合逻辑的规则，也没有一连串严密的推论：这个文本的指向并不那么明确。与孔子的《论语》不同，《老子》不是师生的对话，不以一问一答的方式讲解哲学术语和道德价值。《老子》中也没有可认知的关键问题，没有内容范围，甚至没有关于文本到底讲什么的大致说明。读者当然知道它在试图传达某种东西，但是又无法确定这究竟是什么。

《老子》不是按照特定顺序写就的文本，它没有明确的开篇和结语，也不沿循某个特定的思路展开。目前已发掘的最早的文本显示，《老子》中的材料，最初是简短文集（就如郭店楚简）的一部分，这些材料按照不同顺序排列（如郭店楚简和马王堆帛书）[10]。今天，我们已经习惯了书写和书籍，已经培养出了相应的阅读习惯。这里有

个前提，例如现代文本通常有开篇和结语，但在早期的中国古籍里这却非常罕见。对于古代的中国人而言，《老子》这样的文本“通常”并不以“书”的形式存在，而是存于口头传诵和记忆中。早期文本，仅仅向我们展示了《老子》是如何被埋藏、如何“僵化”的，并没有显示文本是如何运用于生活中的——也就是说，智慧是以口头的形式，而非以严格的逻辑或有组织的方式呈现的。

但是，如果《老子》没有作者，没有表达清晰的主题，也没有开头和结尾，怎么才能读呢？如果它不是写出来给人读的，我们怎样来读它呢？鉴于《老子》所具有的非常特殊的形式，很难把它与我们文化中类似书籍、论文、演讲的传统线性文本相比较。令人惊讶的是，在某种意义上，把它与非传统的和非线性的文本，例如所谓的“网络超文本”进行比较倒是更容易一些。网络超文本也没有特定的作者，没有开头或结尾，也不是专为某个具体问题而做的解决方案。

与线性文本沿循着一条推论或情节展开相反，超文本是难以解开的复杂体——它从来没有想要被解开。网络之为网络，它不是线。它没有真正的开始（我们可以从任何一个网站开始“冲浪”），也没有真正的终点（因为它的内容是不断更新和扩展的）。

网络超文本，就像一个广告牌，新信息不断被源源不绝地提供上来，进而取代旧的信息。在网上，可以获得我们社会的语义。通过网络交流，如同实际的交流，社会建构了自身的结构。网站，这些处于大标牌上的小通告，具有不连续的性质。它们包括分散的和往往极为凝练的信息，然而，我们可以理解，因为我们已经对网络的内容非常熟悉。我们很熟悉在网上所发现的东西，因为我们是在日常生活中了解它们的。而且，网络具有高度重复性。在网上不止有一家银行、一所大学、一份报纸或一项体育特许经营权——而是成千上万的信息。它们彼此内容相关，但在细节上又都不同。我们被网络链接指引，通过纷乱的转换线路，把我们引向一个个页面，一个个位置。有了它们的帮助，我们可以发现相同信息间的细微差异。链接把我们从网络上的一个节点引向下一个节点。

许多网站的简洁性预设了熟悉性。超文本是由或长或短的简明手册组成的巨大集合，没有首先说明它们是关于什么的。超文本不是一本书，并不向读者介绍某一个主题。之前的知识是被肯定的，有经验的超文本“用户”对所处的位置非常熟悉，无须引导、指导或指示，就能实现从一个网站到另一个网站的冲浪。他们已经非常熟悉主题，知道自己可以期望从中得到什么。

就像许多网站内容一样，《老子》也是在匿名地言说。在许多虚

拟的帖子中，不存在一家之言或者个人化的作者。这些信息是相似的，而传达者则是隐匿的（hidden）或者说不重要的。到底是谁更新了网站的内容，这无关紧要。与此类似，理解《老子》这样的文本，与知道谁对特定章节中的特定说法负责毫不相干。这在许多情况下已为事实所证明，如在互联网上，“更新者”的名字甚至都不显示，因为没有人对追踪此类信息感兴趣，故而要重构一个文本的历史很快就变得不再可能。

作为文本，《老子》错综复杂，难以解开，就像超文本，任何试图解开它的尝试都不得其所。《老子》也从来没有“被完成”（completed）。找不到什么真正的原初版本，也没有原初的次序或编排顺序。这些材料以不同的方式、次序，在不同的时间置身于《老子》的“广告牌”上。几个世纪以来，它们一次次被改写、被重新书写、被增加，直到一个特定的时期，它们形成了一个与我们对“书”的概念相类似的“标准”形式。然而，这已经发生在《老子》文本历史的相对晚期了，并不能代表文本产生初期的属性。在早期，尤其是在公元前4世纪或前5世纪，《老子》并不是一本书，它更像是一种古代的超文本，作为一个文本完形（gestalt），它在构建和解构、增长和还原的过程中不断地变迁。

像互联网上其他精简的文本一样，《老子》各章是复述同一主题的不同样本，并不对这个主题的深意做明确的解释。对《老子》有经验的“用户”早已知道这个主题是什么，无须预先了解。常用的概念、专业术语的重复以及行话的确立，是我们熟知的论文的典型特点。那些在《老子》中“冲浪”的古代中国人对它的语义是熟悉的。这种语义不需要详细阐明，而是直接且重复地被使用。

链接可以让读者从章到章、从节到节，而不是点到点地移动。在《老子》中当然没有电子信号，相反，《老子》里只有修辞。沟通混乱、无序文本章节和段落的桥梁，整合文本和构成统一体的关键，是一系列重复出现的表述和用语、意象和象征，以及策略和箴言。《老子》中的“网络”是在语言上进行的。通过使用相同或相似的隐喻，通过复述、微妙的变化、相似的箴言以及同一套术语，每一章都在指涉其他章。

当仔细阅读《老子》时，你会发现它是一系列无尽的修辞的链接，是互相关联的语录网，是相互联系的意象与教诲的集合。当遵循着这些链接、追寻这些复述与变化时，文本的晦暗就消失不见了。如果孤立地读各章内容，或者线性地读，文本便仍旧封闭、难解。但是如果接受了另一种不同的阅读策略，把《老子》看作一种超文本，作为非线性但仍紧密结合的材料的集合，那么“玄”就变“曒”了，《老

子》摇身一变，成了“众妙之门”（gate of multiple subtleties）。

我们可以从随便哪一章着手来探讨《老子》。我会在下文说明随机选择的起点，是如何与其他章节相关联的——因此，文本的“网状”结构变得明晰起来。然而，要关注指定的节或行中所有“链接”是不可能的。由于探求段落之间的相关性具有无限的可能性，所以要完成这项工作几乎不可能。此外，《老子》中包含的意象、象征、策略和教诲是相当有限的，因此这种尝试会变得极其繁复与啰唆。《老子》一书中指引读者进入的文本“链接”、主旨与箴言通常是同一者的不同变体。

我接下来进入《老子》的起点，是它的第6章：

谷神不死，

是谓玄牝，

玄牝之门，

是谓天地根。

绵绵若存，

用之不勤。

这是本来就很“玄”的《老子》中“更玄”的段落。这是因为我们发现在这几个句子中，聚集了许多缺少进一步阐明和解释的核心意象。而且，逐句逐字组成的意象，可被看作通向《老子》全书中隐喻和修辞的“链接”，也正是在这个大的语境中，它们才变得有意义。

第6章的第一行，按照我的翻译有七个单词，但是在《老子》原文里只有四个字——“谷神不死”[11]。这个极为简洁的句子，以一个意象——谷神——开始，继而这个意象与一种叫作“不朽”的特质（specific quality）相联系。显然，这句话中的核心意象是谷，谷被认为是某种看上去与其一体的“神”，“谷神”是一种德、力气或者力量，比如我们说的“美国精神”。我将论证：正因为有此意象的构建，才有谷之“神”。也就是说，谷与《老子》中“神”或类似特征的其他意象具有相同的结构。谷只是多个有类似性质的意象中的一个。

谷具有一种特质，这种特质表现出某种归因于它的效用，并和它的“不可变”结构相符合。这种关联可以说是《老子》的修辞中专有的：特定的意象具有类似的结构，由于这种结构上的相似性，它们也具有相似的特征和功用（efficacy）[12]。结构和功用这两个要素可以被理解为“明示或暗示”，或理解为“策略性的纲领”：如果与这些意象的结构相合而动，某种特征或特质将必然与它符合，因而也将产生某种功效，引发某种功用。意象是行动策略的直观形式，它告诉我们如何实现某种结果。按照这种方式，第6章的第一行已经包含了《老子》修辞学中的三种基本要素：与某种特质或功用相合的意象，意象本身的固有结构，以及意象和它的功用共同产生的策略。

“谷”是何种意象呢？它的结构是什么呢？如果认为它是链接《老子》中其他意象的“链接”，那么我们很快就会发现“谷”的构成和意义。在第15章中也提到了谷：

敦兮其若朴，

旷兮其若谷，

浑兮其若浊。

在这段话中，谷与其他两个意象——朴（uncarved wood）和浊（muddy water）——是平行的（这些表示意象的词在汉语里是押韵的，是为了在发音上强调它们的对应性）。如王弼（226——249，著名的《老子》编注者）评论说，这三种意象具有一个特征：它们都没有具体的、实际的形态。也就是说，它们都是“消极的”（negative）。朴尚未成形——它仍然是原始的，没有可分辨的形式。浊也可以归结为“消极”的。水则一般缺乏特定的形状——故而能呈现出任何形状——浊是尚未定型的一堆“混乱的”微粒。水可以澄清，继而清澈，但即使如此，它在变为现有的形态之前，仍然是“无形”（non-form）的。谷，在这些意象的语境中，似乎是一种虚无（emptiness）的形象，是尚未充实的空间。它是“广大的”，一个广大而虚空的空间。它是虚无不可名状的，与环绕它的“满满的”山脉正好相反。它不是具体东西，也没有实际的容貌。它仅是一个潜在的、尚未物化（materialized）的可能性。

谷，在第15章的语境中，显然是这些“容象不可得”（featurelessness）意象中的一个，人们可以在《老子》中进一步

沿迹找寻这些意象：并非转而研究朴与浊，相反，我会循着谷，因此推论出它是无、虚无和无形的意象，因而，谷相当于实体化之前的空（void）。

第28章也提到了谷，它再次被证明与“朴”有关系：

为天下谷，

常德乃足，

复归于朴。

谷在此被说成是“常德”。这里的“德”（efficacy）或“德”（power）似乎是指它的生成性。谷是生之地，生之繁衍不息。年年岁岁谷都让万物生长。谷当然也代表河谷。因此，第41章说：

上德若谷。

第39章又向读者重新提到了河谷的生之品德，河谷是我们目前涉足的所有概念的起点——空：

谷无以盈，

将恐竭。

谷的“无”的特性、它的虚空和具体的容貌不可得，使它拥有积极的生的品德。这种归于谷的生养之“德”，《老子》认为是与谷无形的直接关联，与“谷仅仅是一种可能性”的特质有关。谷内部是没有形状的，才可以呈现出任何形状。而且，正如第39章所说，谷的虚空性保证了它的不竭。空的东西是无法被耗尽的。[13]因为它有“无”的特征，故而谷是不竭的生之源泉。空、不竭和生是相互关联的。这种关

联指引我们直接回归第6章的起始句：“谷神不死。”

谷的完形——一种虚无的，仅是具有可能性、不会消失的空——可以把读者引向具有相同特征的其他意象。第6章中的谷的意象，不仅是连接其他章中提到的谷和河谷的链接点，而且它也是指向其他有相同结构的意象的链接点。这种结构相似的意象在第5章中表述如下：

天地之间，其犹橐籥乎？

虚而不屈，

动而愈出。

就像谷一样，橐籥（bellows）也是“虚而不屈”的。对二者来说，虚无是它们存在之不竭的前提。空绝不会被用尽。同时，这种虚无代表了不息的生：事物从其中诞生。与谷和橐籥之生的虚无形成完美对照的是第11章中对一系列意象的介绍：

三十辐共一毂，

当其无，

有车之用。

埏埴以为器，

当其无，

有器之用。

凿户牖以为室，

当其无，

有室之用。

在此，车轮、器和室的意象与谷、橐籥所共有的特质联系起来。车轮的毂是空心的，它不会磨损，而且可以连续地使车轮平稳转动。器也像一个谷，它的中空使它成为一个容器。中空不仅可以承载任何东西，而且不会竭尽其用。如果我们改变器中的所容之物，那么它就是在不断“更新”（refreshed）。有了户和牖，我们才能正常使用我们的房子和屋室，但它们仅仅是虚空的洞，不论我们多么频繁地使用，它们都不会被“用尽”。所有的这些意象都表现了不死之“谷神”。谷是不知疲劳倦怠的生命源头，橐籥和毂是坚持不懈的持续运动中心；器、牖和户中的虚无，不会被消磨，不会因任何使用而耗尽。

因而在第6章中，谷的意象首先是一个链接其他出现谷的意象的章节的纽带，也是链接具有相似功用的意象的纽带。因为这些意象具有共同的结构，故而都可以理解为一种把读者引向对相同结构做更加抽象说明的链接。在第11章末尾，相连的三种意象（同时隐含了谷和橐籥的意象）的结构是如此作结的：

故有之以为利，

无之以为用。

所有的这些意象都是德（efficacy）的意象的表现，用来表示事物是如何发挥作用的。在任何情况下，德都是以空和盈（虚与实）、“有”与“无”（having and not-having）以及“显”和“隐”（presence and non-presence）的结合为基础的。山谷是由作为“盈”的山脉所环绕的空的空间所构成的，门户是由为木材所环绕的空的空间所构成的，等等。而且，这些意象强调了空不竭之可用性，这是不同事物或者“事态”（scenarios）可以从中永久获益的前提。为了产生永久的功用，这些意象，必须具有一种可以有效结合空与盈、显与隐的结构。

通过这种方式，从谷的意象出发，便有了第三层潜在的链接，此链接指引着我们正式进入《老子》。除相似结构意象的重复使用外，可以作为链接的还有很少被提及的基本结构自身。第6章中谷的意象，首先关系到《老子》一书中谷的其他意象，其次关系到相似的意象，最后关系到所有这些意象的共同结构。在这种结构的视角中，谷的意象关系到诸如第40章。在这一章，《老子》是从显与隐的抽象层面，而不是使用意象的层面表达观点的。[14]

遵循这种抽象的路径向前一步，就可能会发现第四层的“链接”。显与隐，或者虚与实，这显然是构成《老子》若干具体意象的两个结构成分。有时这些结构成分不是以意象的方式表述，而是以抽象的象征来再现的。在《老子》中，这种干瘪的（dry）象征，没有任何具体的意象，就是数。这一点在第42章中把“万物”说成是产生于“一”“二”和“三”的时候，就更加清晰了。通过这种方式，甚至如第42章这样抽象的章节也只是表达“谷神”的另一种可能性。

如上所述，我们看待谷之意象的差异性和抽象性的观点，清晰地显示出它们通常与某种德有关。谷之德便是它不息地创造生命的能力。这种德，这种不可竭尽的可用性的德，也属于许多意象和结构——证明这些意象不仅仅是表现（represent），而且是证实（demonstrate）了某种事物。它们是同一种（意象）指南的重复。它们都是在说：如果你能建立一种与这种德的结构相一致的事态方案或者行为模式，如果你的行为能与这些结构成分相一致，你就能获得相应的结构和“利益”。所有的意象都是生产力（productivity）、生命的生育力（谷）、运动（毂、橐籥）或者功能（户和牖）的表述。因此，它们不仅仅代表思考，更代表去实践。它们是行动和做事的教训，也是战略训练的学习材料。

因而第6章的第一行揭示出，它作为一句战略口号，在《老子》中是以各种格言和名句的形式一再出现的。“谷神不死”并不专属于这一章，它与其他的许多章和语言相共鸣，无论我们读任何一章，它们都是联系在一起的，是相互引发的，读者在某一章中会发现他在其他章中读到的东西。《老子》文本就是通过这种方式来建构的。构成文本的要素是不断变化的，但又是相互照应的。原则上，读者可以把这些要素恰当地安置在书中的任何一处。

到目前为止，我们已经厘清了与第6章中关于谷的段落直接相关的许多意象和结构。然而，这段话也不能仅仅理解为联结具有相似构造的言语与句子的纽结，它还是联结间接相关的段落的纽结。例如，谷的意象引发了河的意象，谷的生育性（fertility）是由于流经它的水。谷与河的关系引向了一个更大论题群（topical group）中一系列更广泛的意象。谷的意象只是在《老子》书中作用非常重要的关于水的“意象家族”（image family）中的一部分。

我们得回到第28章，因为谷的意象已经把我们引向了这里，我们看到谷和水不仅在本质上是直接相关的，而且在《老子》中也是具有直接关联的。这一章不仅说“为天下谷，常德乃足”，它还完美地对应着：

为天下溪，

常德不离。

谷与溪是有区别的，溪使谷具有了生育性，以生育性作为谷的“常德”，因此二者又是不可分离的。如果一个人应成为天下之“谷”（也就是天下繁荣昌盛的源泉），那么这个人就类似地应当是天下之“溪”。谷与溪（或者其他水体）的意象显然是相关的，必须被结合使用。第66章开首便云：

江海所以能为百谷王者，

以其善下之也，

故能为百谷王。

谷再一次因为江海而变得完满（topped off），因为江海的水居于更下之位。水的生育性向上运行，从底部而至于顶端。它是起源于底部的。因此海（洋）优先于谷；与谷相比，它是“王”。现在我们可以开始游历《老子》的旅程了，以谷为起点，横渡所有的江海，以及其他各种水体。我们会发现与水的“善利万物”（第8章）相毗邻的是各种有效作用（useful effects）。例如，它那足以战胜刚强的持久的柔弱（第78章）。

有人大概会反对，说水的意象最终会把我们从第6章的起点处引向歧途，因为这些句子并没有直接提及它。但事实上并非如此，尽管在第6章中没有直接提到水，但它是隐含在其中的（implicitly present）。这就是此章在“谷神不死”之后继续说的：

是谓玄牝。

“谷神”和“玄牝”之间的联系在第61章中做了阐明：

大国者下流也，

天下之牝，

天下之交也。

对水和牝［“女性”（feminine）］[15]的认同是以它们所共同具有的能生育特质，以及它们与作为“起源”的水之间的联系为基础的。水“选择”较低的位置，所居的位置越低，水体所具生命力越强。居于最下的水体孕育一切位居其上的东西。通过生养其他一切事物，最下的水体自然就是最具生育力的。它是生殖循环的枢纽。所有赋予生命（life-giving）的能量都流向了居于最下位的水体。但是这个水体不为自身保持这些能量，而是把它转变为滋养万物生长的能量。在生命循环中位于同样枢纽位置的显然应该归于“阴性”。在自然界的生殖过程中，水和牝居于中心地位，它们是生命的起源，又滋养着万物。

生物世界中水和女性所具有的功能——在第61章中——在政治世界中应当呈现为“大国”。这个大国使世界的各种资源结合在一起，就如这一章后面所说的“畜人”。自然的生殖循环是社会秩序直接对应的模型。就自然而言，水和牝（阴性）提供“世界之交”。就社会而言，则是由“大国”或者圣王来提供。这个链接点（交）是生殖循环的反转点——如第40章所说的，正是“道之动”。

牝的结构特征与水是完全相同的，它处在生命过程的枢纽位置，是生与死之间的链接点和反转点（reversal）。（此结构特征如同其他链接点一样，很自然地与母亲的意象相关，尤其是在第52章中。）牝的结构和位置是与处下的品质相对应的，与“谷神”相对应的。因此，谷所具有的永久性与持续性，牝也具有。正如空和盈的结构构成了谷的持续不息的功能，与牝和水相关的下与高的结构构成了生产（production）的持久样式。而且这个意象建立了一个与特定特征相联系的结构，作为策略性模型发挥作用。

在第6章中，阴性的结构具有另一种品质：“玄的”（dark）或者“隐匿的”（Xuan）[16]。这种玄或者遮蔽（concealment）——不可见性——又与第51章相联系：

生而不有，

为而不恃，

长而不宰，

是谓玄德。

玄或者“隐匿”是牝的品质——是能生育的品质。生育，是生与死之间的转折点，是在“玄”中发生的，因为它没有一个特定的形式，所以它不能被观察到。生育的正中心与转折点，并不呈现某种形式。它是“隐匿的”“晦暗的”或者“玄的”——如“玄”这个字的本义。牝象征了从不具有到尚未具有形式的转折点。生育具有的玄的、隐匿的中心使事物和存在生长，但是它并不在那些生长的东西中表现它自己。水滋养植物，但是它在植物中并不可见。“反转”的地方是没有轮廓外形的。虽然它可以产生形式或形状，但是它本身没有任何形式或形状。它也不把任何具体的外表强加在它产生的事物上——它产生的一切事物都是不同的。“玄德”产生了许多形式和形状。在自然界和人类社会中都是如此。而一个真正具有生育性的统治者将是“玄的”“隐匿的”或者“晦暗的”。

接着，第6章继续介绍了另一种意象：

玄牝之门……

门的意象显然与谷的意象有关系。它具有被实所包围的空——构成了一个“德”的模式——的结构。谷的意象已经把我们引向了第11章中“户牖”的意象。显然，户和门是同样的意象。然而，与水和牝的意象相关，门不仅与实用性有关，而且和生育性、生物生殖（biological generation）都有关联。牝通过“门”进行生与死的过程。第6章中谷、牝、门的意象，是相互阐释的，它们具有相互包含的一体性。门的意象结合了空/盈和下/高的结构：它是盈中之空，是高下之间的过程。作为“玄牝之门”，在这里它是生死之门。相同的意象也出现在第10章中：

天门开阖，

能为雌乎？

《老子》中的“天门”当然不是基督教中通往“永恒天堂”之门，更多是从字面上理解的“自然”之门。它是自然过程的生死之门。因此汉语中的“天”字也经常被译为“自然”。“天”不是某种超绝的（transcendant）东西，不是某种在世界之外或之后的东西，而是世界运行的中心。天是天体运行之道，因而是四时运行和时间流逝的过程。天也是生物经历的生命过程。在生长和凋谢的自然过程中，最关键的位置就是“门”的位置，是空的和不可见的雌性的位置。生育之门的开阖构成了生命的生与死、予和取、来和去等等的循环。

第6章还给“玄牝之门”增加了另一种意象。它说：

是谓天地根。

根的意象与门的意象相关，这两个字也是押韵的。把它理解为一个链接点，此时根的意象就指向了第16章：

夫物芸芸，

各复归其根，

归根曰静。

根是存在于黑暗（darkness）[17]中的植物的隐匿部分。它是不可见的，被大地所覆盖。植物从根部开始生长。在秋冬季节，当植物凋谢，植物又回归于根；到了春暖花开的季节，新的植物再次生长出来，又呈现出一种新的形状和形式。很明显，根的意象包含了前面第6章中的所有意象。根处于下，因而它可以接纳并产生生命，它是植

物生命循环中的“玄德”。它保证了植物的持久性，尽管植物地面上的部分不是持久的。根是植物生命的转折点，是不可见的，这正与它一次次产生的纷繁芜杂的“万物”（things）相反。根本身是静的、不动的，它不变化，所以才能成为变化过程的恒久中心。

在第6章中，根被叫作“天地之根”。这与第10章中的“天门”相联系。根和门，代表了生命的自然“开阖”。它们也与第5章中的橐籥相关。橐籥是对“天地之间”[18]的表述，它是空的，它不断有规律地跳动并且生育事物。根、门和橐籥都描述了自然或“宇宙”生育性的结构。

第6章中的另一段话进一步对前面的意象做了评价，而且进一步提供了与《老子》其他章的链接点：

绵绵若存，

用之不勤。

谷、门和根的自然过程，是“绵绵”[19]不息的。汉语中的“绵绵”指的是一条不断的线，也有“历经”（going through）的意思。谷、门和根不是“充实的”（fully）。它们是“空的”，或者如此句所说的“若存”。行进过程（proceeding）的中心是空——一个不在场的（non-present）通道，但此空绝非不存在（absent）。这种不在场的“在……之间”（in-between）的存在形式，在第4章中也提到了：

湛兮，

似或存。

根是深的，似乎存在着。我们看不到它，但它似乎就在那儿。我们眼睛看不到的或者空或者没有形式的东西，仍以某种形式存在着。它是“湛”或者晦暗的存在，是存在中的不在场（non-presence in the midst of presence）。另外，如第4章所说，在如此多的自然物和人造物中，不在场的恰恰是实用性（utility）的不竭之源头：

道冲而用之，

或不盈。

至此，以上例子可以充分地显示出，我们对《老子》可以如何阅读：第6章是意象的会合，它以一个意象开始，然后增加与它有关的其他意象。但是读者不能以线性的方式阅读此章：书中的每一句话和每一个意象都与许多相似的句子和意象相关联。整个文本是没有特定顺序的，是一系列的意象集合，但几乎有文本间关联的无穷的可能性。当阅读文本时，读者不要期望下一句话或者下一章会道出全新的内容，也不要期望后面的东西相对前面已经知道的东西有进一步的变化，不要期望下文会对上文中已经描述的东西有另一种描述。《老子》中的任何一种意象都不可能比其他的意象绝对优先，不存在一个在其他意象之前的意象。读者在实际的阅读过程中可以从书的任何一处开始。然而，重要的是，要意识到意象是如何相互阐释与相互联系的。虽然文本的顺序是随意的，意象本身却层层相联。因而阅读文本是一次把看似“玄之又玄”的东西转变为“众妙之门”的经历。

总之，读者在《老子》中遇到的意象经常是对具有特定品质（永恒性、生产性）结构（如空/盈、下/高）的一种说明。通过这种方式，它们是一种策略描述。它们是对成就德（achieving efficacy）的指导。

通过追溯第6章中提供的字面线索，我希望寻觅出一条阅读“晦涩的”《老子》的途径。这一解释学的实践，当然不仅是一个方法论游戏，它也暗示了一种对文本的解释，尤其是对核心概念“道”的解释。如果《老子》对德之模型一个个地做了说明，那么道“本身”准确地来说应该是：德之模型或者秩序。《老子》的道就是（这是“道”的字面意思）当它们（机制、有机体或者事物）运行良好时的“道路”（way）。这些意象体现了“德的模型”并不局限于某个特定的领域，它可以应用到自然或者宇宙中，也可以应用于社会或政治问题上；它还可以应用到农业、政府，以及工艺上。当抚育滋养动植物时、当治理一个社会时、当生产东西时，或总体来说，当我们生活于“天地之间”时，都必须顾及“德的模型”。

我相信《老子》中的意象暗示了作为德之模型的道，道一定要依赖于两个因素的相互作用：空和盈，或者在场和不在场，或者恒久与

变化。在此结构中，空是用来维持中心位置的——仅仅允许丰富的变化在它当中以有序、有韵律、持久的方式发生和进行。

第二章　性之道

《老子》论及“道”，并未多谈。因为道作为“道”（way），是生死之道，也是生育性之道。如此一来，其中就有了一个性的维度，《老子》中许多诗意的意象，都或直接或间接地和性有关。母亲和生育的意象，如第6章“谷神不死，是谓玄牝”，便直接与性和生殖有关。第28章通过谈论流经谷的江河，把生育的意象与“雌性”的谷连接起来：

知其雄，

守其雌，

为天下溪。

天下“溪”是生育性的源头——所有的生命都发源于水。溪（河）作为生命之源，在这里是与两性相对应的，它包含了阳性与阴性。显然，生育结构要求一个统合的二元性。如果有人想要理解一个持久的生生过程（production and reproduction）如何运行，就必须了解性的二元性。生成与消失的统一体也具有一个二元结构。这就是上文所引的句子中提及的。

生殖是性交的结果，二者必须不同才能够结合。阳性与阴性的性别之分，通过相反相成（different but complementary）的特征体现出来。第61章说：

牝常以静胜牡，

以其静为下。

显然，这两句是关于性的。在性交中——至少从道家的观点来看

——静和动是聚集到一起的。阳性是动的，阴性是静的。与这种区别相伴发生的是位置的区别。阴性适合于下位，而阳性适合于上位。但是在道家的语境中，这种区分绝不意味着阴性必须服从于阳性。反之亦然。在道家的意象中，尤其是在《老子》中，下位比上位更具威信、更加有力。居于下位的持有力量。这就是女性在性交过程中能够克服男性的原因。男性消耗自己，失去他的能量而被女性所吸收。在静中，女性“acts without acting”，即著名的道家名言“为无为”，通过无为，她吸收男性的能量，成为创造生命的生育性所在。

通过这种方式，《老子》第61章为后来的男性在性交中保精的道家式实践提供了一个背景。通过防止射精，男性学会了节约能量，把能量聚集在自己的身体中。保精可以增加男性的力量和潜能。性交被认为是一场性的战斗，在这场战斗中女性失败了。因而，从男性的视角来看，必须采用一种具有女性特质的策略。其中包括减少运动、防止射精。在性的战斗中，胜利者不是使女性受孕的男性，而是受孕而生产的女性。

《老子》第78章中的意象似乎就暗示了一场“性的战斗”。其前两节说：

天下莫柔弱于水，

而攻坚强者莫之能胜，

以其无以易之。

柔之胜刚，

弱之胜强，

天下莫不知，

莫能行。

我认为读者没必要在这里扮演一个探寻“性的意义”的弗洛伊德主义者。在《老子》中，大体说来，在道家思想中（以及在世界上其他传统中），阴性的意象和水是直接相关的，它们的联系是由于它们具

有共同的能生育的特征，这也是性的特征本身。第61章在说到居下位的事物时，已经提及它们共有的特质。当第78章描述水是能够攻坚强因而可以胜刚的柔弱成分时，同时也暗示了一种相同意象的性的解释。在性行为中，女性能胜利，不仅是因为她居下位、是静的，而且因为她是柔弱的、保持不变的。这与居上位的不断活动的男性正相反，男性使自己变得坚强。正如文本所提示的，天下人人都知道这一点，然而结果是，几乎没有人，或者更准确地说，没有任何男人，把异样的静和不变的“阴性”性征付诸实践。这句话是与第28章中的句子相呼应的，第28章要求读者去了解阳性，但要保持阴性。

在《老子》中，性交是两性的竞争，但最终是阴性赢得胜利。这被描述为一个确定的事实，但是它并不好理解。在真实的生活中，男人通常并不改变他们的行为，不改变他们的性行为策略——动、刚性和“居上位”。与此相反，道家的圣人意识到了两性的斗争和性交所致的结构。他们“了解”阳性但却“保持”阴性。因此，理想的道家式男人，既不是一个性运动员，也不是一个玩弄女人的大男子主义者。他在一定程度上像一个在雄浑有力的男性之前的人——婴儿。道家的超人就是指婴儿：

含德之厚，

比于赤子。

第55章以这句开始，紧接着描述了圣人式的道家童子：

骨弱筋柔而握固，

未知牝牡之合而朘作，

精之至也。[20]

道家式的婴儿“并不知道男性和女性的结合”。他是先于性的，或者尚未具有性的主动性。男婴身上这种性的非活动性（non-activity）证明他“了解男性”但是“保持女性”。婴儿的骨肉保持了柔弱的女性特征——同时，他又可以持久勃起。但是因为他“不知道男女结合”，所

以没有丢失他的能量，婴儿从不射精。因此，就如文本所说的，“含德之厚”，保持着“精之至”。道家式的男婴应用了无为、静止和“居下”的“女性”策略。第28章说：

常德不离，

复归婴儿。

道家的婴儿作为《老子》的读者（或者听众）说明解释性的意象发挥着作用。通过摹仿婴儿这个样本，一个人就可以保持活力，从而增加他的能量、力量以及德。通过遵循性之道，读者可以使自己的德（De）最大化。

有人会反对说，如果每个人都遵循这个样本，那么就不会有生育性了，也不会有生殖发生了。生育（fecundation）将永远不会发生，而生命的循环也会消失。然而，这样的反对忽略了《老子》中一个关键的方面。《老子》并不是让所有人学习的书。从严格的意义上说，它仅仅是写给一种人的：道家的圣王。道家的圣王“为无为”。虽然他们保持着完全消极的状态，但所有的社会活动都顺畅无碍或毫无困扰地进行。他们的无为是与其他所有行为的完善相对应的——无为而无不为，正如第37章和第48章中所说。无为的道家统治者处在道家式的性（sexuality）的核心。道家圣人之性是以男婴之潜能的最大化为代表的，男婴的生殖器勃起，但是并不射精。男婴作为婴儿，先于在性行为中表现出来的性别之分。这种圣人式的婴儿使所有的性活动成为可能，尽管（或者正是因为）他本身是性无为的（sexually inactive）。因而他与道家的圣人相似。道家的圣人也是通过这种性的无为和无分，使得所有不同社会活动顺利进行的。

因此，道家式圣人的性禁欲，本质上是不同于基督教的贞节观的。道家式圣人的性禁欲，主要是性储备（latency）和性效能。它是道家式生育和生殖之“根”（用道家的另一个重要意象来说）。这种性禁欲并不违背性欲，而是对非性中的性的悖论性控制（the paradoxical anchoring of the sexual in the non-sexual）。

“道”是无尽的生长和凋谢、生成和消逝的过程，因而它也是一个性的过程，一个使两性分开和两性为了生育性而“争斗”的过程。这场争斗被描述为一种自然的竞争，最后导致的结果是作为胜利一方的阴性的生殖。竞争以阴性的繁衍生育结束，同时又开始了新一轮的竞

争，因为生殖是产生新的生命和新的性征的转折点。性的循环是以阴阳二分和变易为基础的，但它自身的持久性也要依赖于某种不变的东西——正如车轮的辐要依赖于毂，橐籥要依赖于它的空心（empty center，借用《老子》中的其他两个意象来说）。道家的圣人，被描述为前性的（presexual）婴儿，表现为性循环的空心，圣人是性活动中非性的潜能的空心，是永不耗损的源泉或者生生之根的空心。

《老子》中的性之道，主要并非指人类的性之道。因为这仅仅是其中一种情形，它与性别无关。从它的观点来看，性不是社会的，而是宇宙的，它不是作为区分男人和女人的标准。当《老子》谈及阳性（masculine）和阴性（feminine）时，例如，在第61章和第28章，它并不代表男人和女人，而是指普遍意义上的阳性和阴性。中文字牝牡（出自第61章）和雄雌（第28章）通常用于形容动物。道家不从人类中心主义（anthropocentric）的视角来看世界，同样也不从这个视角来看性。人类是性的存在，但是他们的性仅仅是包含在整个自然的更广大的性的一部分。中文里关于人类之性最著名的隐喻表达了这种拟物化的思想——“云雨”。性在性之宇宙中发生。性不仅不囿于人类，甚至也不囿于现代科学中的生物领域。天地之间的一切事物都参与了生长和凋谢的过程。不仅人类、动物和植物是如此，“非有机的”事物也是如此，例如，四时、天气和石头。简言之，从这个角度来看，任何事物都在“成为”“变化”或者“被产生”。“生”这个概念经常被译作“life”或者“to be born”，并不局限于生物界。“五行”（five phases of change）的循环是描述生育性或者“生”之普遍秩序的生育性的宇宙循环。整个宇宙是一个生生不息的过程，在此过程中，“风水”（wind and water）的艺术——或者“Fengshui”——可说明事物在何时何地可以“生长”得最好。

人类的性在本质上是不同于“自然”的性的，它既非善也非恶，它也绝不比动物的交配更好，它仅仅是产生出了新的生命。人类的性中也不存在任何罪恶或肮脏。它不存在任何特殊性也不存在任何“性满足”，所以《老子》中缺乏一种“性满足”的语义学。在《老子》看来，人类的性是不太人性的，因为它纯粹是自然的。道家的圣人被描写为前性的或者性无为的婴儿，这并不意味着性在道德的意义上污损了他。婴儿的性无为仅仅是普遍无为的一个方面。道家圣人的性无为不是对潜在的“肉欲”的逃避，正如上文所述，它是对彻底的“性的宇宙”的反证（paradoxical affirmation）。

《老子》中关于性的拟物化的观念，涉及了有关段落的“性”的阐释，虽然乍一看，好像没有什么性的内容。例如，第23章中谈到了“飘风”和“骤雨”。这些事物被描述成不适时的和非生产性的自然“流

泻”。它们就像是天气的过早射精。能量的早释导致灾难和祸害。甚至在涉及天地之交时，也必须谨慎。如果天地间的一切事物都持守其位，与自然变化的节奏保持一致，那么，宇宙之生生不息将会是和谐的（begetting and conception will be in tune）。《老子》第23章描述了天地之交如何引发了“和谐的得失”（harmonious giving and taking）[21]，并引发了生育和生殖。宇宙的得失不仅包括人类，而且包括天下一切事物。

当存在二重的得失时，性和生殖便发生了。阴阳是构成恒久之道的两个成分，它们依赖于并环绕着一个中心统一体而运动，此统一体也是一个二元统一体。这个统一体以道家式圣人的意象——前性的婴儿本身不耗损潜能，故而具有充足的潜能——为代表。

婴儿的意象与第28章中同样能赋予性的阐释的意象相应。这一章的第二段说道：

为天下谷，

常德乃足，

复归于朴。

谷的意象代表了生育性与空。谷体现了环绕它的两座生育性的山的统一性。就像水壶或者车轮的意象，谷的意象代表了生育性秩序的道家式结构：中心为空，而外缘环绕着充实的和有用的事物。谷，就像是婴儿，先于性的二分。它是非性的（asexual）统一体，处于性之二元的中心。流经谷的江河滋养着河谷两岸山坡上万物的生长。故而道家婴儿的意象是与谷、江河的意象相应的。有人可能会想起第28章开头的句子：“为天下溪。”谷和江河的意象是与朴的意象互补的。关于朴的意象也可以从性的维度来理解。不虚耗潜能，是婴儿、谷、江河的共同特点，它们具有相同的“常德”。这种常德和潜能也为“朴”所具有。朴在某种程度上也是前性的。它尚未呈现出具体的形式，故而先于性的二分。《老子》第28章结尾说：

朴散则为器，

圣人用之则为官长，

故大制不割。

朴代表性二分之前的状态，一种混沌一体的状态。一旦朴分散开，那么“器”就产生了，这些器具应用于房屋建造和农业。它们是为劳作的男人和女人所使用的器具。因此，这些器同样也是阴性和阳性的意象。反过来说，男人和女人，是兼具社会性和生育性的两种最普遍的器具。道家的圣人在二分之前，使用器具，却毫不损耗任何东西，不雕琢任何事物，他们是二元的统一体。他们自身是非性的（asexual），但是却使性得以可能，得以构成。

道是一个混沌的统一体，它先于性的二分，但又潜在地包含了性的二分。因此，它不仅被描述为“母”（参看第20章、第52章和第59章），也被说成是“父”（第21章）[22]。作为前性的（presexual）道，既是父又是母。第25章开头便说：

有物混成，

先天地生，

寂兮寥兮，

独立而不改，

周行而不殆，

可以为天下母。

第25章说前性的、分化之前的道是“混成的”（混沌）。它先于天地——宇宙的阳性和阴性部分——而生。天地是宇宙之男女，道是静虚的。道先于天地的分化，它是所有母亲尚未有性的（not-yet-sexual）母亲，是所有父亲尚未有性的父亲。阴茎勃起的男婴意象，以及宇宙之母的意象，都描绘了道的这种性之维度。

《老子》中的许多意象都或直接或间接地与不息之生育、生殖有关，这充分证明了性是早期道家思想的一个重要主题。同时，也显示出，这个主题或多或少缺乏性欲的含义。这主要通过一个事实表现出来，即《老子》所谈论的更多是关于自然或宇宙的性，而非人的性。

现代语义学通常把“性欲”的概念和人相联系，而不是和动物、云雨相联系，把“欲望”（eros）与人类价值，例如高兴、美或者强烈的性欲相联系，因而与性、文化和道德相关。但是性的这种欲望的维度在《老子》中是几乎找不见的。

当和古希腊哲学尤其是柏拉图著作中性的描写做比较时，《老子》中的性非性欲的描写就变得特别明显。柏拉图对话录中一篇最重要的对话《会饮篇》（*Symposium*），差不多是专门讲性爱的。然而，《会饮篇》中展现的古希腊对性欲的众多立场是如此复杂，以至于我无法详尽地在此讨论。我将对我所认为的与《老子》相关性较大的几个方面做集中论述。这些方面在《会饮篇》中是由艾西马贺（Eryximachus）和苏格拉底（Socrates）所说的。

艾西马贺是一名医生，在当时属于科学家。对于他来说，性爱在世界上任何地方都是有用的。他把性爱看作一种结合原则。爱是结合的艺术，既是自然的结合也是文化的结合的艺术。例如，在音乐的形成中，声音结合成一个和谐的整体。对于艾西马贺来说，存在着善的性欲和恶的性欲。因此，所有事物都可以按照坏的或者好的方式进行结合。如果是好的结合，就会有生殖繁衍。如果是坏的结合，就会产生不和谐。当善的欲望在自然界中流行，天气和气候就变得温和，是有利的。进而，季节就会和谐地更替。但是如果恶的欲望流行，星辰也会失序，季节也会紊乱。这就会导致灾祸，从某种意义上讲，就是自然的性的疾病。性爱对艾西马贺来说，是关系到有序或者失序的普遍形式，这种关系可以是指宇宙中的关系、自然中的关系，也可以是指人类社会中的关系。

苏格拉底对情欲有不同的理解。他认为，人类的爱和人类的欲望，就其纯形式来说，是努力地趋向与善结合。“因此，总之，爱的目标在于每个人都想拥有的善。”（206a）爱是对善的特别的渴求。它的目的是通过与善结合而产生善。爱是生育、创生和创造，是“寓于美中”的一切。人类努力追求与美统一，通过这种统一而使自身实现永恒，获得信仰。在肉体上，通过与美（美丽的女人）的爱的结合，新的生命就产生了，人类的不朽就实现了。通过这种方式，人类就参与了神圣的永恒。

对苏格拉底来说，对生理上的生殖和不朽的追求是比不上对精神生产和不朽的追求的。男人之间“柏拉图式的爱”使用的就是灵魂的生育性。这种精神的生产能力比单纯的生理生产具有更高的价值。真正的哲学家将会指引他们的生殖能力超越肉体领域，而朝向传承智慧、美德和正义的领域。它导向的是精神的不朽。因此苏格拉底总结道，“很难找到比欲望更好的对人类本性的证明了”（212b）。

不难发现，《老子》中表现出的道家式的性，与柏拉图式的欲望观念是相反的。虽然一般的关于欲望的西方观念，是源于苏格拉底的“人文主义”和“文化”立场的，但是道家对于性的“宇宙”观念比艾西马贺前苏格拉底式的“宇宙性”欲望更有吸引力。道家和古希腊的前苏格拉底哲学具有很多相似之处，在对于性的观念上也是如此。

与艾西马贺一样，《老子》中的性不是特指人类的性。相反，它是指在宇宙中起作用的某种“力量”。对于艾西马贺和《老子》来说，性都是一个非个人的过程，可以有序进行也可以无序进行。一个无序的宇宙之“性”与道德缺陷没有关系，但是与自然秩序的破坏有关系。正如《老子》把飘风和骤雨（《老子》第23章）描述成自然界中某种性的失调一样，艾西马贺也把天气或自然现象看作冰雹和霉病一类指示着无序的宇宙欲望的东西。对于二者来说，天体的秩序和季节的秩序，都是与生育和创生直接相关的。

与艾西马贺相反，同时也与《老子》相反，《会饮篇》中的苏格拉底，不再从为繁衍的目的而不断相辅相成的交配行为出发，把欲望看作一种非个人化的宇宙之性。对苏格拉底来说，欲望和性是有区别的。非人类的性不再是苏格拉底所谈论的欲望的一部分。在此，甚至人类欲望的肉体方面也仅仅是微小的、无价值的东西。对于他来说，真正的爱和欲望，已超越了肉体的关怀。在最高形式上，苏格拉底式的欲望与男女的结合没有任何关系。它变成超越性（trans-sexual）和肉体的，是对神圣的美、道德和真理的爱。这种知识化的和人类化的性——“柏拉图式性爱”的观念——和《老子》是完全不同的。

《老子》的思想也不同于苏格拉底式的对肉体的欲望进行克服的观念。后者假借后起的基督教改造后，可能转变成一种对身体价值的完全贬低和对身体的完全否定，从而转变成一种严厉批评人的“肉体”（flesh）及其活动的性“伦理学”。而在《老子》中，并没有对人类之性做特别强调，因而也没有对诸如性的“原罪”——或者，相反的“满足”（gratification）之类范畴太过人性的（all-too-human）（因而也是太过心智的）特别礼遇。而且，《老子》中出现的性是无关于对神圣性的追求的。《老子》中的性不是超越的：它既不导向对身体的超越，也不导向对世俗的超越。由于苏格拉底和柏拉图，西方哲学确立了性和欲之间的区分。这种区分，据我所谈论的，在《老子》中不存在。在此，道家的圣人试图达到先于性的二分的具有最高性潜能的阶段。而在另一方面，苏格拉底——柏拉图式的哲学家则渴望超越性，跃进到一个“精神性”和“神圣”的欲望领域。

第三章　阴阳、气与道德

我希望，上文关于性的论述已经表明，早期道家把世界看作一个永远生生不息的过程，看作是生之循环。为了让这一过程进行下去，就要遵循“自然”的过程或秩序。如果违反了这一秩序，或者如果有人的行为与之相悖，灾难或灾祸就会降临。这种关于自然的世界秩序（world-order）或者对于生的过程的观念并不是只有《老子》才有。读者可以在西方找到相应的观点，如在古希腊，尤其是在前苏格拉底思想中。然而，《老子》在中国古代哲学的语境中用相应的语言表达了自然秩序的观念。《老子》具有和儒家、法家、墨家等思想流派一样的词汇。在这一章中讨论的概念——如阴阳、气、道德——也是这几个思想流派都使用的。这些概念并不是《老子》所特有的，而是中国古代哲学论述的共同成分。

《老子》中的性世界，是以差别（男性/女性）为基础的世界，然而，这种差别又组成了一个统一体、一个整体过程。在中国古代哲学术语中，（两性的）二（twoness）的两个基本成分是阴（女性的方面）与阳（男性的方面）。二者的统一体是道。这个基本的结构在许多哲学文本中都出现过，尽管大多出现在《易经》中；它是各种宇宙论思考或其他思考的一种基本模式。如此说来，它也是中国古代哲学语义学的基本组成部分。

《老子》中最著名的一章是第42章。这是《老子》中唯一出现“阴”“阳”二字的一章，略带神秘地说：

万物负阴而抱阳，

冲气以为和。

“万物”仅仅是不同种类的事物及其存在，它们都是天地间的事物，是天地间的有。万物和它们之间“相互作用”的方式，似乎是被一个非常基本、为阴阳所决定的差别（distinction）所规定和组织的。在第42章中，阴被描述为“负”，负之物处于所负之物的下方。与居下

相应的意象，是女性（female），它与它所抱的东西互补。反过来说，这可以看作包含潜能或力量的东西，故而是与男性的意象相关的。但是，阴阳的分别不能化约为或者仅看成阴性/阳性的区别，也不能仅看成女人/男人的区别。它是比这更加广泛的区别，两性仅仅是其中的一个（重要的）体现。阴阳的差别，用汉学家格拉耐（Marcel Granet）[23]的话来说，是一切是其所是和正在发生的事的判断标准（rubrics）[24]。它提供了区分世界的最基本结构，再通过这种区分来解释正在发生的事。

按照格拉耐的观点，阴和阳可以扩展至许多事物，如一座山的阴面和阳面[25]。除了女性/男性的区分，阴/阳的区分也与黑暗/光明的区分，更特殊的是，与月/日的区分相对应。现代汉语中许多非常普通的词仍然反映了这一广泛应用的模式。日被称作太阳，字面意思是“最高之阳”。如果天空阴云密布，中国人称之为阴天，字面意思是“阴天”（Yin-sky）。这些词所具的性的维度也反映在了许多生物和医学的表达中，例如，阴道（字面意思是“the path/way of Yin”），表示无能力的“阳痿”（字面意思是“Yang-weakness”）。因而阴阳是两个非常具体的“万物”“相互作用”的评量规准。生长植物的一座山被划分为阴面和阳面。这两个面是与亮和黑、日与月的区分相对应的，也与标示生命的雄雌区分相对应。对生物之性的区分是生殖评量规准的一个维度，对时间的区分则是另一个。在这个意义上，不仅生物性的“存在”具有两性，时间的历程和天“体”也具有两性。实际上，时间和日月的历程，从这个角度来看是“生物性的”，是同植物、动物和人类一样的“体”。时间和“体”是同一事物的两个不可分离的方面，这种区分使得生育过程与生命的过程继续向前。阴阳相分构成了人类，也构成了农业和时间的进程。阴阳相分居于宇宙大生命的中心，或者借用《老子》第42章中的诗意表达，是处于“和”（creative harmony）的中心。

在对于阴阳框架（the rubrics Yin and Yang）的讨论中，格拉耐指出了出现在《易经》后半部分中一个非常重要的句子[26]。这句话说：“一阴一阳之谓道。”[27]阴和阳不是推动力或者实体，而是构成有秩序的、有能力的、“创造性的”过程的两个互补方面或者力矩（moments）。正如格拉耐所说，它们是“为节律观念所支配的一系列构造的成分”[28]。格拉耐——他的研究直接影响了结构主义“创始人”列维·斯特劳斯——详细地描述了在中国古代思想中，阴阳双方如何构成了宇宙有规则的结构。日和月、男性和女性，仅仅是按照这个结构而有节律地相互作用的万物中的两组表现。这种节律是变易（change）和交易（exchange）的规律，是一种和谐互补的节律。阴阳共同构成了道的节律。它们是时间两个最基本的组成部分，但不是

我们心灵中“超越性”认知的或主观形式的时间，也不是物理学中的“客观”范畴。相反，它们就像白天和黑夜、男性和女性那样，当时间与生命在流逝时，（一同）准确地交替出现。

在第42章中，阴阳和谐创造的结构与“冲气”是一同进行的。“气”（Qi）这个词（或者写作Ch'i、Chi）在中国古代思想中代表某种普遍的或宇宙性的“介质”。任何在场的事物在某种程度上都是由气组成的。然而，气不像一些前苏格拉底的表述，也不是原子论——它不是由小的微粒组成的，也不是原初的——它不是由一个或多个基本的“元素”组成的。气在本质上不是物质，也不是理念。物质和理念的区分，在古希腊（尤其是柏拉图那里）是非常重要的，但在《老子》中不存在这种区分。也许气可以理解为某种介质或能量。这样，它与光学上的概念稍微相近，因为光也不能被视作“物质”。

“气”这个字，与“阴”“阳”类似，不是非常“科学”的术语。在现代汉语中，它是一个相当普通的表述。在这方面，它可以和英文中的“物质”（matter）相比较，“物质”也按照许多通俗方式被使用（比如，“What's the matter？”）。这表明在西方语言中，一些哲学和科学术语是如何融入日常语言，并形成语言习惯和对于世界的常识性理解的。通过它在通俗化语言中的使用，我们对“物质”是如此熟悉，以至于通常不会对它有任何质疑。类似地，气的观念也通过许多途径在历史中使用，代表了一种非常普遍通俗的对于世界或宇宙的理解。世界或宇宙，从西方的视角看来，也许在某种程度上震慑人心，却不是非物质性的。气，例如，用来表示“空气”（air，字面意思是“空的空间之气”），还可以表示“气体”（gas，字面意思是“气体”），也可以表示“气味”［smell，字面意思是“气味”（Qi-smell or Qi-taste）］。这样，天气（weather）是“天气”（天空之气），气氛（Qi-atmosphere）是“气氛”（mood），难闻的气味被叫作臭气（stinking Qi）。能适当地处理气，更重要的是，有效地处理气，就是气功了，它的字面意思是“气之练习”（exercise of Qi），现在在西方也越来越流行了。气不仅存在于“自然界”（nature），也存在于绘画和诗歌中，马匹和庄园中，存在于人际关系以及像爱恨之类的感情中，更重要的是，它还存在于战争中。正因为如此，我把它叫作一种总体性或普遍性的“介质”。

阴阳，宇宙规律这两个基本的成分，也是气的两个基本方面。中国古代哲学把它们称作“阴阳二气”。当阴气和阳气很好地混合，就会呈现出和谐（如第42章所说）。如果在基本的“介质”中存在着条理与秩序，那么就会产生好的结果。因此，一个人必须总是确保气“能”（energies）以积极的方式相互发生作用，与阴阳规律保持一

致。这是中医的一个主要原则。气也是身体的介质，修身（bodily cultivation）因此就成了与阴阳的秩序保持一致的养气（cultivation of Qi）活动。因此，道家的修身强调呼吸法（breathing exercise）的重要性。在呼吸法中，气作为“空气”和“能量”，被人有节奏地呼出与吸入。依此就可以把气的流动引向和谐，身体——作为一个过程——也可以达到平衡。许多气功都与呼吸有关，旨在使存在于身体内和身体周围的气的流行循环达到最佳状态。这种修炼早在编纂《老子》时显然就已开始了。有些章节，如下面这一段就提到了：

专气致柔，

能婴儿乎？

在此，我们再一次发现婴儿的意象（婴儿的柔弱，也与水和女性的意象有关），在这里，婴儿的意象是对真实地表现一种“专”的理想状态的描述。第10章中没有暗示这种专是心智的还是精神的［正如“专”（concentration）这个词在英语中经常被用作比喻］。在道家修养实践的语境中，是这样看的：气的“专”是一种身体的修炼，包括某种（有节奏的）呼吸。通过这种方式，气可以真正地围绕着一个中心，如心（“心”[29]这个字同时意味着“heart”和“mind”，表示心已经被当作是知觉意识发生的器官）而流转不已。[30]

气的专一，导致气围绕着心在体内和谐地流动，但是这种专一不可以强制而为。在道家思想中，气的修炼是与“为无为”的格言相一致的。它不是像体育锻炼那样，通过很大“力气”强迫身体做出许多“不自然的”姿势。道家的（呼吸）修炼是试图让气“自然地”呈现出有规律的模式，或者有节奏地流动。《老子》第55章说：

心使气曰强。

道家的气的修炼不是强迫性的。修养，不论是身体上的还是精神上的，都不是强迫性的。秩序不是通过干涉事物来实现的。婴儿就象征着这种态度。人，不是故意或者带有“主观”意图地去指引自己的身体或心灵。当然，他也有行动和意识活动——但他不是试图去积极地

控制他的身体或心灵，而是让气无阻碍地自然流散开。道家的气的修炼和呼吸术试图再现婴儿的状态。

气是能量或者万物凭靠它或者在它当中运动和变化的普遍媒介。万事万物通过它而获得自身的特征和“界定”自己的领域。任何事物都有一个形式或形状，它们都通过气来发生和运动，呈现出自己的“格式塔”。气作为所有的事物、形式和事件的普遍媒介，因而必然也是处于不同场域（the realm of the distinct）中的，处在有节律的阴阳框架中。宇宙的变化过程是由黑暗和光明、阴性和阳性、生长和凋谢构成的。阴气和阳气是宇宙变化过程的两种势力。气的世界也是阴阳二分的世界。因此，气的世界就是有的世界。在场的万物，是在阴阳相互作用的规律中作为气而显现自身的。因此，它们具有具体的阴阳和气的特征，可以被定性和分类。它们不是空的或者虚空的。

空和盈之间的区别，也就是有和无之间的区别。有人会再次想到谷和橐籥的意象。事物的盈在空的中心周围运动和生长。因为它是空的，所以橐籥可以有节奏地“呼吸”、生长，谷的生命过程也依赖于它中间的空的空间。因此，分化的场域，阴阳和相对应的气的场域，依赖于中心的统一体——它本身是未分的。唯有通过居于其中的未分的无，已分化的有才能存在。充盈的世界，有规律的、生生流动的气——或者，生命（和死亡）——反过来又以尚未确定品质和特征的“无”为基础。万物、阴阳，以及气构成了有的场域，但是这还不是全部的有，在有中还存在着无，《老子》第40章有句著名的话：

万物生于有，

有生于无。

除了分化了的有的场域，即“万物”的场域，还存在着无。借助于道家的婴儿意象的辅助，我们可以说，无先于二元分化的有的世界，正如前性的（presexual）存在先于性的二元判分。分化的个别事物的纯粹潜能本身也是尚未分化的。无是先于并且“产生”（generates）在分化中存在的事物的统一体。有和无的关系把我们又拉回到了第42章中开头的几句话。它是上面所引用的第40章的另一种表达，这里用数字“一”表示无，“二”表示有：

道生一，

一生二，

二生三，

三生万物。

一是道的直接“产物”——因而它作为统一体，是宇宙进程的“开端”。它也是二——构成宇宙有规律运行的基本的二元（阴阳）——的基础。对人的身体来说，（空）心构成了生理的一，而肉身的生命存在于生化出的二的过程之中，例如，存在于呼吸过程中。流动之气的二和“盈”具有一，具有在它中心的心的空。扩展开来，宇宙也具有相同的结构。一是空和无，但它使二得以进行。一（未分的无）和二（有、阴阳）合起来便是三。因此三是一和二的结合所“产生”的。而正是三，开启了多样性的世界，万物的世界。这个“整体”（integral）代数表明，我们可以预想的绝不是一个线性因果或线性产生的“历史”过程，不是历时的发展，而是所有因素在其中共同组合成的一个共时性的秩序的过程。一、二、三和多，并不按照顺序依次相随，而是彼此并肩前行。如果用英文来转述的话，可以写成：“With the Dao,there is oneness;with oneness, there is twoness”，如此等等。这些因素共同存在，互相依赖，它们并不代表一个进化论式的历史。

“道”之“一”具有两个方面，它既是一个内在的整体，又是一个外在的整体。一方面，“一”处于运行良好的事物的中心。例如，身体只有一个心脏，一个车轮只有一个毂，一个国家只有一个统治者。唯一的中心是宇宙统一体的第一个也是内在的方面。中心的“唯一”使过程或功能得以完成——唯一的心，把身体的众多器官结合到一起，就像毂把众多的辐结合到一块，构成一个有机体或者机制（mechanism）。众多的因素统一结合成一个“事态”（scenario），即一个道。此事态的内在统一性同时也使得功能成为一个整体。道以统一体为基础，这个统一体既是虚空的中心的内在统一体，也是全体作用的外在统一体。“一”作为一个数字，既象征着虚空的中心，也代表了全体。它代表了一和全。这个数字的二重象征意涵对于阅读和理解《老子》第39章非常重要：

昔之得一者：

天得一以清，

地得一以宁，

神得一以灵，

谷得一以盈，

侯王得一以为天下矣。

天、地、人、（祖先）神和自然都运行良好，这是因为它们都已得到了“一”——上文所解释的双重意涵的意义上。内在的“一”——谷、统治者等的虚空的空间——构成了“充实的谷”或者政治共同体的外在的“一”。比如说，统治者需要臣子和奴隶服侍其“左右”，以成为统治者。内在的统一体为构成整体事态的二重因素提供了一个平衡点。外在的统一体，就是此二重因素和谐构成的统一体。此统一体总是二重的统一体，也是多的统一体。第34章说道：

大道泛兮，

其可左右。

此处的道，再次被描述成一种流动的意象，当然，这种意象与水的意象相关。道是可以——使“二重”川流结合成一个——向中心的左右延宕的一体化的川流。

不论是在社会还是自然中，一旦一个有效的过程或事态建立了，具有了内在的和外在的“一”，它就像道一样起作用。它是具有自己特殊之德的道。这个德出现在《老子》这部后来叫作《道德经》（*The Classical Scripture of Dao and De*）的书的书名中。也可以翻译为“The Classical Scripture of the Way and Its Efficacy”。德，是一或者道之德，是一或道的“力量”（源泉）。《老子》中的许多章谈到了道之德。其中第54章与上文所引的第39章相关。这种关联最重要的是主题的关联。第39章谈到了不同领域中的一，例如，自然、社会和“精神”上的一。在第54章中，读者知道，一旦一个完美的事态在这些领域中被建立起来，那么它就不会无德。这两章之间的关联，正如我们所见，也有语言上的关联。第54章说：

修之身，

其德乃真；

修之家，

其德有余；

修之乡，

其德乃长；

修之国，

其德乃丰；

修之天下，

其德乃善。

任何事物，只要按照道的理想结构进行安排，德就会延及此事物。首先是身体，然后推扩至家庭和整个社会，直到最后及于整个宇宙（这种将道德修养不断往外推扩的观念，也是儒家思想中一个重要成分）。例如，在国家中，好的统治者是能够通过他自己的德来治理和创造秩序的，在此，我们可以把他看成是“克里斯马式”的，或者说，是有“威信”（prestige）［或者“德行”（virtue），与拉丁语中意味着（男性）力量的virtus相关联］的。在这个意义上，德是指一种完美功能（functioning）的气质（aura）。因而在这个意义上，德也是某种与道俱来的“gift”（这个词具有礼物和天赋双重含义）。德是在遵循着道的事态中获得的。《老子》有时候也会玩“得”与“德”的语言游戏，因为二者都读作“de”（但是写法不同）。正是这个词为第39章和第54章提供了语言学上的关联。第39章谈到已经“得”一的自然和社会的复合体（complexes），具有道的结构而能良好运作。“得”道的事物，它的内在和外在的统一体将同时具有德（the gift of efficacy）。《老子》第23章中同时使用了这两个意思［我在此有选择地把“得”之意义上的“de”译为“taking”（得/德），以强调它与这一章中使用的“giving”（失）一词的关联］：

从事于道者，

同于道；

德者，

同于德；

失者，

同于失。

这几句话（在本书第二章中已经讨论过了）用有节奏的得失来描述道。一个有效用（德）的路径（道）或者过程存在于这两种势（moments）的和谐作用中，它们是生生（production and reproduction）过程的几个方面。第60章用下面的话形容与道一致、莅临天下的圣王：

夫两不相伤，

故德交归焉。[31]

通过遵循道，圣王能够统治作为“两”的世界。因此分化的两方面或势力并不会互相伤害，而是互相合作，呈现出一个相互的得失（取予）过程。这就会促成有效的（或者有规律的）德的交流。此德，是被统治者所激发的，而且它在社会中延展开来，便能使得社会走向繁荣，而这个德又会以增加了的“威信”（德）的形式“归焉”于统治者自身，他甚至还获得了他所失去的东西。

从最广大的维度上看，道和德是在整个天下“起作用”的。中国古人一般把“宇宙、天地、万物”看作“天”，这个词常被译为英文中的“heaven”。这样使用时，天就不仅指实际存在的悬于我们头顶上的天空（此为天的具体含义），而且作为一种以部分代替全体的表达，它也指宇宙。不过，虽然如此，中国人对“天”的观念与相对应的基督教中的“大写的天”（capital H）有着很大不同。它并不意味着一个超绝的[32]上帝居住的领域。它不是某种“在我们之外的”与我们的此岸“世界”隔离的天堂。作为天，中国人关于天的观念指示的是世界全

体，包括了“世俗的”世界，或者说它不在世俗的和神圣的之间做区分[33]。

安乐哲和郝大维在他们对《老子》中重要哲学术语所做的简洁——并且相当有用——的“词汇表”中，对天的含义做了这样的解释[34]：

《圣经》里的上帝，这个世界的创造者，有时候也被转喻性地叫作“天”。但是在中国古代，天就是这个世界。这是说，天既是我们的世界之所是，也是世界之所以是。天是自然而然的。“万物”——“所有发生着的事物”，并不是独立于世界秩序之外的天的创造物；相反，万物构成了天。以此为基础，“天”可以被描述为一种由构成它的众多成分协约的秩序，人类也不例外，是其中的一分子。[35]

因此，中国古代哲学的“天”，一般是指“万物”如何相互关联，尤其它们是如何运行与发生的。因此，天是内在于宇宙中的样式。在道家思想中，这个词与“道”紧密联系。它是如当我们仰观苍天时所看到的：天体的运行、日月星辰的周历。但是“天”也同样存在于四时、天气以及各种自然现象的更替中，不论是和顺还是灾害。因而天不仅仅是一个空间概念，不是“外层空间”意义上的空间，而是如同道一样，要从过程意义上理解。天不是延伸的根源[36]（extended matter）意义上的天地万物，而是构造意义上的天地万物。正如我们将会看到的，作为过程，天法道，便是有序；但当它不法道，就可能会有自然灾害。

天属于“天下”，因此“天下”常被译为“world”。这个“world”是“天下”生息之万物的具体场域，例如，与日月运行相一致的是白天的光明和夜晚的黑暗。天以及“天下”之万物是不可分的。当然，人类社会也是“天下”的重要部分。在电灯被发明之前，我们（无可避免地）都要在晚上睡觉，在白天劳作。普天之下，人们的行为必须与它相一致。

与古代中国的大多数哲学文本一样，《老子》主张，在天下，就法天之所为，尤其是它不鼓励任何违背天的构成机制的行为。这样的行动注定会失败，或者至少注定是困难的、损耗人的——最终也不会成功。最有效的行事方式就是法天而动。第68章（马王堆汉墓乙本）说：

是谓配天，

古之极也。

“配天”是中国古代史上人们最为悠久的理想，它隐性地暗示，人要返归于这个纯粹的但又有价值的策略。天的秩序就在那里——它一直都在。人类所要做的就是“谨慎地”（啬啬地）去行事，如第59章所指出的：

治人事天，

莫若啬。

为了使人间有序，最好的方法就是遵循天道。天本身“谨慎地”行事，所以“事”天就不该采取任何违背它的行动。天没有特别的目的，没有特别的“走向何处”的意图，统治者也应当如此。天是无私的，消除了自私，事物就会自然地发生和进行。第9章说：

功成身退，

天之道。

天之道是“为无为”这句格言最重要的一种应用。个人无私的“身退”，处在通畅无碍、顺利发展的运行之中心。第73章有关于这个“天之道”的一些例子：

天之道，

不战而善胜，

不言而善应，

不召而自来，

然而善谋。

天道“然”（take it easy），就如它的获得过程一样然。它不急于把自身强加于任何事物——因为它是无私的。天道也不竞争或者发出命令。这样，任何对它的回应就都不是强迫的，而是“自然的”回应。自然本身并不召唤任何事物或人，事物在自然中自然地遵循自然。当夜晚降临，跟从者就“自发地”休息自身——夜晚并没有命令它们去如此做。最有效的统治方式就是天统治所有在其“下”的万物的方式。

虽然天道无意图地、无私地自然发生，但是它仍然有规律地运行。四时“无目的”的更替是和谐的。第77章是这样描述的：

天之道，

其犹张弓欤？

高者抑之，

下者举之；

有余者损之，

不足者补之。

张弓是一种回反的运动，就像道的运动一样。在箭射出去后，弓又恢复到原来的形状。有人大概会想到车轮的意象。车轮也是通过一种回反运动来起作用的。当辐有规律地变换位置时，在高下之间便不中断地变换位置。这种变换，使所有参与它的事物都能受益。第81章说：

天之道，

利而不害。

天道包含了“天”之含义与地之含义。“天地”常常是被当作与“天”同义来使用的。“天地”合而言之，更加鲜明地表明，宇宙或自然的过程是一种“回应”，是“活泼泼”的过程，是众多因素“配合”、众多方面或者势力和谐进行的过程。这一过程的效用（efficacy）大小是与它持续自身的能力相应的。一个安定良好的、有规则的过程，能够（尽可能地）永远运行不息。第7章中说：

天长地久。

天地之所以长且久者，

以其不自生也，

故能长久。

天地的无私，使它们可以并育而不相害。因为它们没有互相冲突的、特殊的、范围有限的“议程”（agenda）。它们慈爱地对待对方，因而它们的交替变化没有冲突摩擦。因为没有摩擦，这一过程就不会损耗能量，也不会停止。宇宙的“相互作用”是为无为，因此它可以长久。无摩擦行为的规则也同样适用于所有的事物，不论是宏观还是微观，不论是自然还是“天下”。《老子》第25章说明了一个持久不息的“机制”中各种方面是如何关联的：

道大，

天大，

地大，

王亦大。

域中有四大，

而王居其一焉。

人法地，

地法天，

天法道，

道法自然。

道是普遍的宇宙变化过程，然后是天和天之“下”的事物，也就是地和人。这些方面是彼此成为一体的，它们处于一个“有机的”或“成机制的”过程之不同层面。这个过程也是“中央集权式的”，要围绕着使其成为统一体的中心运行。人间的统治者必然是体现社会的中心，他在国家中的中心地位，反映了宇宙平衡要依赖于这样的中央管理或者集中安排来实现。道，是对宇宙和社会过程的统一秩序最普遍的称呼，道本身既不在这个过程之外，也不积极地推动它们。道只是遵循着“自己的进程”，或者准确地说，是“自然的进程”。它没有外因，也不把自身强加于在“下”的事物。道的唯一“统治”是让事物自由地发生。道不是先于世界的“宇宙”法则或原理，不像在行动之前所制订的计划或在建设大厦之前规划的蓝图。道是事物发展过程的内在条理。

理想的统治者会效法道的“无规则”而行动。他们只是让事物自由地、自然地展开。第64章说道家的圣人：

能辅万物之自然而弗敢为。

统治就是节制。一个人首先必须在去除自私意图的层面上节制自己，以让一切事物自然发生。《老子》第17章在描述最好的统治时说到了这种节制的效果：

功成事遂，

百姓皆谓我自然。

在圣人的完美统治下，民众不受强制地各尽其责，他们自然地做着要做的事情。因此他们感受到某种“生命存在之轻”（lightness of

being）。他们履行着自己的义务，就像天体自身自然而然地运行，草木自然而然地生长和凋谢。他们只是做着他们分内的事情，而没有任何的造作。这是自然的结果，是事物自然发生，按照自身规律运行的结果。

自然和“文明”、宇宙和社会，如果像一台永动机——遵循自身规律，内在不摩擦，不吸收任何外在能量也不损耗自身能量——那样运行的话，当然是最好的状况。任何机制，如果依赖外在的能量来源，依赖于一种宇宙电池（cosmic battery），就会随着电池能量的耗尽而消亡。只有完全内在的、自我维持的（self-sustained）机制才可以绝对地免予损耗。如果一个有机体是完全封闭的和自然的，它就不会“泄漏”（能量）。它的力量或者德是无滞碍的。按照《老子》的观点，这是对于宇宙和国家而言的理想事态。第51章说：

是以万物莫不尊道而贵德，

道之尊，

德之贵，

夫莫之命而常自然。

在道家式的宇宙或国家中，不存在赋予道或者统治者的“尊”，它会干扰事态的完全内在性。不存在外在的起因或者源头，也不存在“引导”这个过程的积极有为的力量。完美机制内部的各因素自然会珍爱它们无滞碍的“生命存在之轻”——但是对它们来说，没有必要向任何事物和任何人道谢。完美国家中的民众珍惜和尊重道，但这只是按照他们一贯所做的，去做他们应该做的。

《老子》的宇宙论是以自然观念为基础的。在宇宙间和理想社会中起作用的道之至德，完全是自生的[37]或者说自创生的（autopoietic）[38]。这个概念是生物学家哈姆伯图·马图拉纳（Humberto Maturana）和弗兰西斯科·瓦瑞拉（Francisco Varela）[39]发明的。之后尼古拉斯·卢曼（Niklas Luhmann）在他提出的新的社会系统理论中引入了这个概念。有趣的是，在这个背景下，在我们的时代，道家思想中早就有了一个自生的概念，用以形容自然和社会过程。“自创生”这个概念，是古希腊表示“自己”（auto-）和“创生”或者“产生”（-poiesis）的词构造的新词。卢曼解释了这个词是如何被马

图拉纳“发明”的，他说：

为什么是“自创生”呢？马图拉纳曾经告诉我，这个词是如何进入他的脑海的。起初，他按照细胞的环状生殖的概念，使用的是环形构造。“环状”这个词是一个普通的词，不会创造出更深的术语问题，但是对马图拉纳来说，这个词缺乏精确性。然后有一次，一位哲学家，在晚餐或者其他的社交场合，对他做了一场关于亚里士多德的私人演讲。这位哲学家向他解释了praxis和poiesis的区别。前者是一个在这个活动本身中包含了目的的活动。亚里士多德用这个词意指城邦中的人的精神气质——德行和优点，这叫作arête，其重要性不是由于它对建立一个好城邦所做出的贡献，而是对它自身做出的贡献。另一些例子，如游泳——人不是为了到达某处去游泳——或者吸烟，聊天或者大学中的思考，这些也都是并不导向任何结果的令人满意的行为。praxis这个概念恰已包含了自我指涉的含义。解释给马图拉纳的poiesis，是某种可以产生外在于它本身的事物，也就是产物的东西。poiesis也意味着行为；然而，一个人行动，不是因为行为本身有趣或者行为本身是有德行的，而是因为一个人想要产生某种事物。然后马图拉纳就找到了这两个概念之间的桥梁，谈到了自创生（autopoiesis），谈到了作为它的产物的poiesis——他有意识地强调了产物的观念。而另一方面，autopraxis会是一个无意义的表达，因为它是对praxis这个词已经表达的意思的同义反复。不，这里所说的是成为其自身之产物的系统。运行（operation）是作业（operations）之产物的条件。[40]

这个在西方自然科学和社会科学中出现的新概念结合了生成和完全内在两个概念，一个自创生的事态是绝对地自我维持的，不存在外在的“吸收”或者“流溢”，但是它也是一个生成的组织——一个持续并无滞碍地进行自我生产和再生产的事态。

我不知道当代自然和社会科学中是否有其他的概念，可以把我们在《老子》中发现的宇宙以及社会的自生成模型很好地结合在一起。当然，与马图拉纳、瓦瑞拉和卢曼高度复杂的理论不同，《老子》中并没有关于自创生概念的系统陈述。严格来说，没有任何理论，甚至没有任何这样的清晰明确的概念。然而，如果有人想要用现代术语描述《老子》中流行的这种宇宙和社会的自创生模型，我会毫不犹豫地把这个模型叫作“自创生模型”。虽然在《老子》中不存在这样的理论，但是自然的观念、道德的观念和阴阳的观念以及天、气的观念，都可以理解为一个古老的、前科学的和前理论的自创生模型中的因素。

正如上文所引，在第25章中，道作为规则，仅有“自己的道”，自己的“自然”。宇宙过程就根源于它自身。《老子》中的道不是一个起源，一个原则，不是终极的开端。它也不先于与它一致运行的事物。宇宙和社会不是已经“创造过的”或者“计划好的”。二者也都不以某种始源的“行为”或者“作用”为基础。自然世界或者人类世界也不是“被制作成的”。这与西方传统中许多有影响的宇宙论和社会理论有很大区别。在后者中，我们发现许多的“创造者”和“造物主者”，自然如此，人类社会亦然。

犹太-基督教传统承认作为创造者的上帝的存在，上帝可以凭借自己的能力、出于自己的意志来创造世界。《旧约》讲述了创世的每一步，“上帝按照自己的形象”塑造了人，这是创世的极致。上帝，这个创造者，创造了自身也具创造性的生物。上帝有计划，有意志。人也是如此。尽管并不是任何事物都是有计划地发生的——甚至也不必然是按照上帝的计划发生——计划者总是采取措施，参与正在进行的事情，或者甚至修正他的计划，如果他主动选择的话。在《老子》中，我们找不到这样的对创造、计划和管理的表述。道并不创造世界，也不安排、管理世界。它也不创造“作为辅助的管理者”的物种。与此相反，道让事物“自然”发生。如果人类想要成功，按照《老子》的思想，就应当遵循“非创造性”的道。

对柏拉图式的非自创生的创造观点而言，存在一个所谓的造物主，充当某种超越和原初的制作者（creator）——这也是古希腊语中这个词的本义。造物主是一个艺术家，他创造了原先不存在的事物。造物主的头脑中先有观念，因此他能造出物质的形状，使它们呈现出他想让它们呈现的形式。用海德格尔的术语来说，他能够把“现成之物”转变为“应手之物”。在亚里士多德的著作中，有另一种自创生的生成论和宇宙论。在此，宇宙与宇宙间的一切事物都可以追溯至一个“不动的动者”，一个运动和变化的源头。与古希腊和犹太-基督教关于创造和因果律的模型相比较，道家的模型避免了一个原初的创造行为的观念，避免了先于它自身产生的实体的观念，也避免了外在能量之源的观念。它没有“在头脑中”事前想到的实际事物产生所根据的目的、观念或者计划。因此，它没有意图、没有目的，它是非目的论的。道与它产生的事物是不可分离的，它是完全内在的产物——人类也是如此。

第四章　吊诡政治

《老子》当然不是人道主义[41]的著作，道家哲学从总体上来说也不是人道主义的。与普罗泰戈拉（Protagoras）的观点不同，在道家思想中，人不是万物的尺度。人类是宇宙运行的一个因素或者环节。在这个事态中，人类并没有任何特别之处。人不是被创造出来的唯一与上帝相似的物种，甚至也不是世界上合理的掌控者，用海德格尔的术语来说，人甚至不被看作“存在的守护者”。人类不仅不是统治自然的角色，不是一个与存在有着特殊联系的、有责任的角色，甚至不算是在认知上有优先权的存在，例如，“有理性的动物”。因此——这有点让人惊讶，甚至让一些西方的读者感到震撼——人类没有特别的和独有的“高贵”。因此也不存在特殊的人权。在《老子》中，人类的存在也是“宇宙的”或“自然的”，用于说明人类的语句差不多也可以用于说明“天地”间的其他因素或者成分，人类的生命结构与秩序和更大的道的结构与秩序没有什么不同。并不存在其他存在物都没有，而人类独有的特别的主体、存在物或者此在（Dasein）。

道的历程并不是环绕人类循环——它只是环绕着一个“空的”中心循环。人类的生命并不是《老子》关注的中心。在这一点上，它当然也不同于西方哲学史上的许多文本。在此，《老子》的传统不同于基督教和马克思主义、存在主义和理性主义的传统，后者对人类存在进行了特殊限定。在西方传统中，一般期望某个哲学文本可以谈些关于人类存在所特有的东西。但是我想说，对于《老子》，不能带着这样的期望去阅读，因为它与此无关。在《老子》中，几乎找不到突出人的本质或者对人的本质进行定义的意图，所以，从严格的意义上来说，不存在一种区别于其他存在物的真正的人类“存在”。《老子》没有采取本体论的方法，因而也没有试图回答人类是何种“存在”的问题。相反，这个文本关注人类的行为或者所起的作用——如何达到最优化。然而，人类行为在结构上的优化，不同于一般所说的优化。为了更好地去行事，人需要遵循道。道家思想（Daoism）不是人道主义，它就是道主义（Daoism）。

《老子》一书包含的非人道主义的哲学框架，不会导致人类和人类生活是不重要的事情的结论——而是恰恰相反。虽然《老子》的非人道主义否定了人类作为一种物种的优先特权，并不关注人的本质，但是道家思想在总体上，尤其是《老子》，仍然关心人的存在。人类

社会被视作自然中最易变、最不稳定的成分。天地在秩序上通常是“自然”的。但是在这些领域中，也时常会有故障和灾祸发生。而人类社会中的这种倾向则更加明显（参看《老子》第23章）。不幸的是，人似乎是影响道无碍地运行的最大障碍。也是由于这个原因，《老子》谈到了人类问题。它谈论人类问题，通常不是从“存在”“本质”或者“目的”方面来说，而是更多地从人类活动是否与自然界中的其他事物或成分相一致来说，也就是从有序还是无序的意义上来说。人类问题在《老子》中（在整个中国古代哲学中非常普遍），主要是有序或无序的问题，因此用现代话语来说，主要是“政治”或“社会”问题。更具体地说是：秩序如何才能在人类社会中得以维持。因而引申为：如何有效地统治人民？因此，《老子》的目的，不在于帮助人理解他们自身是什么，而在于指导一个人类的统治者如何去统治。《老子》不是关于所有人的文本，而是一个关于人类领导阶级的文本。

既然《老子》是关于统治的，那么它就是一个政治领袖的统治指南，正如中国那时的其他“哲学”作品一样。例如，古代中国的战国时代（公元前5世纪——前3世纪），各哲学流派百家争鸣，“论道者”[42]［借用了葛瑞汉（Graham）的论述］主要讨论统治的最佳方式，竞相贴附统治者或者成为帝王师。这些哲学论辩具有非常浓厚的政治色彩，许多汉学家——不仅是当代，而且在很长时间内的中国传统学者——也试图通过使这些文本与政治观点或政治派别相对应来重建它们的意义[43]。作为统治指南、统治手册，这就正如上文所指出的，《老子》本来就是供一个人阅读的。《老子》是针对一群范围非常狭窄的社会精英的文本，它不是讲给“普通领导层”的。当然，这样的观念，在中国古代并没有意义，因为大多数人是没有能力阅读它的，况且也没有更多著作流传下来。

在可能的读者和非读者之间产生的非常独特的差别，反映在文本中人与人之间的真实差别当中：关于秩序的构想在统治者和被统治者之间做了严格的区分。国家的秩序，是和这种区分紧密相关的，就如同身体的秩序与心和其他器官的分别相关联一样。在国家中，统治者占据着中心位置——是唯一的。因此他与其他人的关系，就如同道与万物的关系一样。他的唯一性，使得国家成为一个政治机关或者机制的统一体。统治者和被统治者之间的分别，是有序的一个核心特征，这样才能使得社会团结。这一点在《老子》的许多章中都有所表述。例如，第2章说道家的圣王：

万物作焉而不为始，

生而弗有，

为而弗恃，

功成而不居。

夫唯弗居，

是以不去。

这段话是说，成功的统治者“弗居”，万物在此处相当于他的臣民。圣王是功用的源头——但是他并不作为。统治者的位置和作用是与其他人相反的，但这种相反并不是敌对性。恰恰相反，这是统一政治社会机关或机制的功能性的必要。例如，也是这一章说，“有无相生”，实和虚必须相互结合才能生而又生。在国家中，圣王居于空或无的位置，而其他人居于实或有的位置。

统治者和被统治者之间的差别的功能统一体，也在《老子》第49章中被特别强调了。在此章中，他们的统一性是通过身体性的词汇表达的：

圣人无常心，

以百姓心为心。

……

圣人之在天下，

歙歙焉为天下浑其心，

百姓皆注其耳目，

圣人皆孩之。

理想的统治者没有个人的、自我的心——他是居于社会中央的民众之心。他的心没有任何自我的东西，无自心，所以能留下空间以容纳他人之心。通过这种方式，他可以与天下混而为一。他把人民结合成一个政治团体，但是仍然保持统一体内部的不同。所有在他周围的

人，都直接朝向位于中间的他，就像孩子们面对、环绕着父亲。只有他是唯一的社会核心。

统治者的位置也是不同的，因为他居于所有位置之下。按照水和阴性意象所表达的“反”的策略，他一个人“居下位”以表现他的最高权力和力量。他并不从上“压迫”民众，而是从下支持民众。这就是第66章所说的：

是以圣人欲上民，

必以言下之；

欲先民，

必以身后之。

是以圣人处上而民不重，

处前而民不害。

统治者轻柔地（weightlessly）统治，他不是受统治者的负担。当他在民众之“前”时，他并不阻挡他们的道路，不妨碍他们做事。《老子》中的圣王有两个特点：“无为”和“无自性”。第一个方面表现在著名的为无为的“教义”中，第二个方面表现在无的重要作用中。第48章解释了无为如何导致最高权力，同时也解释了无为是如何保持权力的关键：

损之又损，

以至于无为。

无为而无不为。

取天下常以无事，

及其有事，

不足以取天下。

只有统治者无事可做，没有具体的事务要完成。如果他有事要做，他就不是一个统治者，而是服从者了。这就像轮毂试图像辐一样运动，或者水试图流上高山一样。第64章说：

为者败之，

执者失之。

是以圣人无为故无败，

无执故无失。

第29章也有同样的说法。在这段话中，对统治者的建议也是无为，不要参与“管理”事务，把这些留给其他人，让他们“自然”地完成他们的任务。天下或国家相当于一个“神器”。它是中空的，不是用来使用的。

将欲取天下而为之，

吾见其不得已。

天下神器，

不可为也。

为者败之，

执者失之。

统治者的无为，是《老子》中反复出现的主题。这个主题经常被或显或隐地强调。第43章谈到了无为的益处，并且将其与不言的益处相比较。行为和言语是行动的两种形式。道家的统治者一般保持沉默，因为如果他说话，他就必须说具体的事情，这就会表现出具体的立场或观点：

吾是以知无为之有益。

不言之教，

无为之益，

天下希及之。

无为，对《老子》中的统治者而言是最重要的策略。第57章中建议统治者要与此一致：

故圣人云：

我无为而民自化，

我好静而民自正，

我无事而民自富。

统治者的无为是与被统治者的“自然而为”相关的。为/无为的区别是与被统治者/统治者的分别相对应的。统治者无为的一个方面是“隐”。他就像植物的根部，是不可见的。就像根总是在植物的下部一样，统治者总处在民众的“表面之下”。第58章开头说：

其政闷闷，

其民淳淳；

其政察察，

其民缺缺。

统治者当然不会鼓励民众去“参与政治”。他自己也无意去积极地

统治，没有野心要去驾驭人民，朝着某一特定的方向前进——他最不愿意做的事情就是鼓励民众自身成为政治的行为者。当然，《老子》中的理想政府肯定不是“民主的”。统治者甚至不进行统治，并且抑止某种政治意志形成。他进行约束的一个重要功能是防止他的民众产生野心，从而采取为了自己利益而牺牲他人利益的相应的“政治性的”手段。一旦政治的竞技场被打开，人与人之间的狡诈诡计就会开始，他们会使用各种狡猾欺诈的行为去获得权力或权势。据此推测，现在许多人把选举看作是一个自由社会的表现，是一个好政府的标志，但这与道家的圣人是格格不入的。这并不是因为他担心失去自己的权力，而是因为这种政治活动将会是一种衰败社会的标志，这样的社会是人民在其中进行奸诈的权力争夺，而非“淳朴”生活的社会。《老子》中的圣王没有任何的政治欲望，而且希望能防止这种欲望在国家中滋生。如果统治者有一个“议程”（agenda）或者“意识形态”，无论他有没有主观意愿，这很可能会导致其他人也具有不同的议程或意识形态。如果统治者没有这些的话，人民就不会参与政治性纠纷或者争夺，也将不会存在政治竞争和冲突——但这不是因为这种竞争会被一种“集权”统治所禁止。统治者的主要任务是节制自身，并防止他人想要形成某种政治制度。为了保持社会的和平和繁荣，统治者必须确保秩序“无由”而发，确保在权力中心不存在任何应当服从的个人或个人利益。

道家的统治者有能力去维持政治权力，吊诡的是，他并不政治性地去作为，也不亲自去关心权力和权力的争夺。第7章说得很清楚：

是以圣人后其身而身先，

外其身而身存。

非以其无私邪？

故能成其私。

圣王对统治或政治没什么兴趣。他唯一感兴趣的是消除他自己的私利。统治者的政治节制在第24章中有所描述：

自见者不明，

自是者不彰，

自伐者无功，

自矜者不长。

圣王的成功和为人所尊，是以不自尊为基础的。他不自夸其荣，也不在公众的面前显摆自己。他的政治不是“平民主义”，他不会试图去让民众加深对他的印象，或者努力获取他们的同情。他并不在意民众对他的印象，但正因此，民众都关注他。他使民众都远离政治而自由地生活，故而也能使他自己远离纷扰。《老子》第72章说：

无狭其所居，

无厌其所生。

夫唯不厌，

是以不厌。

是以圣人自知不自见，

自爱不自贵。

故去彼取此。

圣王控制他自身。通过控制自身，他不仅保护其民众免予被他的政治所伤害，而且也能保护自身不受政治伤害。他不想被他的政治生活所“毁灭”，对于身负职责的他来说没有压力，因为他无为，也无争。不在民众面前显摆自身，通过此，他不仅使民众免予政治担忧，也使自己作为统治者保持了无为的状态。并且他的名誉从来不会减少。吊诡的是，此名誉不是建立在任何“华丽”的品质或任何过人的能力上的。他身上并没有任何吸引人的东西，民众不会对他的任何个性品质留下印象。他的名誉和政治权力在于他完全缺乏个性。《老子》第17章有著名的表述：“太上，下知有之。”

“太上”是所有统治者中最不困扰人的。他不允许任何“反对”，因为不存在他所要支持的东西，也没有任何对他的反对，因为在权力中

没有“派别”。反对势力不受压制。反对不会发生，因为不存在任何具体的可以反对的东西。想要反对的民众必须持某一特别的立场，表达一种要去统治的欲望，来反对有其他欲望的其他人——故他们将会是反其他人的，但不是反统治者的。通过反对其他“派别”，他们自身就成了一个“党派”，因而也就不再有资格做公正的统治者。道家的统治者是不同于其他所有的统治者的，他不反对任何人。其中心立场是一种完美的中立性，和他竞争就意味着和不竞争的事物竞争。统治者绝对的中立和公正，意味着一个人可以既不反对他，也不支持他。第56章说：

故不可得而亲，

亦不可得而疏；

不可得而利，

亦不可得而害；

不可得而贵，

亦不可得而贱。

故为天下贵。

统治者不可得而亲，所以没人可以成为他的同伴或敌人。他不允许任何人与他协作或者反对他，故而不会有派系斗争。因为不存在派系，故而所有人都支持他。通过非政治化，通过无为而治，他保有了这种支持。第34章是这样谈论（治）道的：

万物恃之以生而不辞，

功成而不名有。

衣养万物而不为主，

常无欲，

可名于小矣；

万物归焉而不知主。

非政治性的统治者无为而治。因此他有“小”名。他不为人所称颂，也没有显赫的名号，因为那些东西会使他成为重任的承担者。正由于没有名号和任务，他才获得了最大的授权（命令），也就是“天命”。道家统治者的命令体现了社会的道的原则。这个命令不是民众具有的，也不是民众发出的，更不是民众中的个别人或多数人的命令。它是“自然”的命令，只有最公正的人类存在才有资格具有自然命令。天命下贯于能够完全“自然化”并进而完全“非人化”的人。最高的、唯一的政治命令不是发自某个派别的命令，它是更大范围上的命令，要接受这样一个命令，一个人不仅必须超离具体的个人利益，还要超离具体的人类利益。因此，道家的统治者的命令不是一个受严格规定的政治命令，而是一个在“天地”大背景下的、更具综合性的命令。毕竟，人类社会的政治领域既不是与自然分离的部分，也不是一个在自然中具有特权的部分。道家统治者的命令是要让人类想要逾越人类命令的欲望最小化，把有为政治和严格政府的“太过人性”的欲望——在试图以某种方式领导和驾驭事物的意义上而言——最小化。任何要把人类的命令强加在自然上的欲望都必须被圣王所抑制。第37章说：

道常无为而无不为。

侯王若能守，

万物将自化。

化而欲作，

吾将镇之以无名之朴。

无名之朴，

亦将不欲。

不欲以静，

天下将自正。

按照道来统治的统治者，通过培养（cultivating）他们自己的非教养化（noncultivation）以及他们的非人类特性，来“克制”他们会伤害社会和自然的权力欲望以及政治欲望。他们通过尚未形成“器”——某种对人类有用的事物——的“朴”而统治。器可以实现某种人类目标——但它就不再能实现其自然的功用。人类统治者既不代表人类社会中具体的利益，也不代表任何人类社会的利益，因为这违背了“万物”的利益。人类的统治者之作用，是防止人类走向自私。统治者的作用是防止个别的人类利益率先发生，而不是服务人类的利益。通过这一吊诡的统治方式，统治者使人类社会避免了干扰道之“静”的指责。

按照道家的方法论，这种非人的、非人类主义的统治者存在于上古时代。他们是无形的、无名无称的。第15章说：

古之善为道者，

微妙玄通，

深不可识。

夫唯不可识，

故强为之容。

人不能用人类的语言描述这些理想的统治者——不是因为这些理想的统治者令人惊叹地“超越”了人的描述能力，而是因为他们没有任何具体的特征。上引这段话中使用的形象化描述，再次与水和阴性、根、谷的意象共鸣。对无形无状的统治者的意象，有许多诗意的表述。或许，最吸引人的“强为之”的描述可以在第20章中找到。出自这一章的以下这段话再一次区分了统治者和被统治者。我们从中能看到一个场景，统治者出现在他的民众之中——在某个公共礼仪中，在宗教祭祀中，或者在每年的官方春祭，来迎接或者开启新的一年的轮转[44]。民众皆欢天喜地；然而统治者却不露声色。民众非常积极地置身于光亮之中，而统治者则使自己置身于玄暗之中，即使是在公众面前也是如此。他不仅无为，也无情无思。他是人类的“荒芜之地”（desert）[45]，是一个“愚人”，是“婴儿之未孩”。他正处于他的臣民之对立面，但是正是这种对立，使得新的一年丰衣足食硕果累累。祭祀体现出了这样的事实：非人类性的统治者是处于大道流行之

中的人类活动之“根基”。他在民众的在场中不在场，这使得民众的渴望之心能得到控制，使他们的行为不会“自主”发生。他代表了人类之域与天地之域的交会之处，它是自然大背景下的人类活动的堑壕，他使人们服从于无为的自然法则。第20章说：

荒兮，

其未央哉！

众人熙熙，

如享太牢，

如春登台。

我独泊兮，

其未兆；

沌沌兮，

如婴儿之未孩；

累累兮，

若无所归。

众人皆有余，

而我独若遗。

我愚人之心也哉！

俗人昭昭，

我独昏昏。

俗人察察，

我独闷闷。

澹兮，

其若海，

飂兮，

若无止。

众人皆有以，

而我独顽且鄙。

我独异于人，

而贵食母。

圣王与民众之间的区别是很明显的。他无形无象，他无止境而居无定所，他是空的——就像荒或者海——他的心灵也是如此。他的愚策，就如同一个乡下佬。民众“昭昭”，他们是突出的，他们有财产，有事情要做。这种对比是玄/亮、独/众、空/实——同样的对比在《老子》通篇都可看到。第14章在语言修辞上与第20章相近，但是并非直接指涉圣王，其云：

是谓无状之状，

无物之象，

是谓恍惚。

同样的意象也出现在第21章，但此章强调了这些意象与生育性之间吊诡而又直接的相关性：

道之为物，

唯恍唯惚。

惚兮恍兮，

其中有象；

恍兮惚兮，

其中有物；

窈兮冥兮，

其中有精，

其精甚真，

其中有信。

玄与恍惚，是生之隐秘源泉，是滋养万物的纯洁能源。道和圣王就具有这种无质性。统治者的无名无形，与道是一致的。通过与荒、恍惚相联系，统治者把自身放置在一个没有人和事的地方，或者说没有人和事将会出现的地方。这个地方，是他借以发挥作用的地方。第78章说：

是以圣人云：

“受国之垢，

是谓社稷主；

受国不祥，

是为天下王。”

正言若反。

“垢”和“不祥”，是指处在玄和荒中的那些地方，那些无名无形的地方。通过把自己置身于此，自己与无质性相统一，统治者才有资格成为“社稷主”，也就是说，祭祀之主统一了人类社稷，并进而与宇宙或大自然统一起来。唯有通过象征性地隐退至这种“非人性的”处所，统治者才能发挥联结人与非人的作用。因此他用彻底的隐退，实现了他所指涉的双重功能——他是唯一合法的统治者，唯一有权力联结社会和非人的宇宙的人。这样的一个地位，最终有助于给无名无号的统治者加上某种称号——为他人所鄙视和厌恶的称号。《老子》第42章讲道：

人之所恶，唯孤、寡、不谷，而王公以为称。

事实上，这些是统治者在历史上的自我称谓。通过把自己叫作“孤”“寡”或者“不谷”，统治者就象征性地把自己置于“社会荒野”中。这些词语体现出了统治者的独一无二，以及他们与道——无形而恍惚——的同一性。通过它们，统治者表达了他们终极的孤独、他们在社会中的位置，以及与所有人的区别。这显示出，他们在其他任何人群中都没有特殊的亲戚，他们也没有具体明确的用途或者作用。他们在人们中间没有具体的亲属，没有父亲与儿子，他们是“天子”（son of heaven），这是对于统治者更加普遍的称号。通过在人群中称“孤”“寡”，统治者显示出了他是所有人的父母——他没有明确具体的亲戚，因而对所有人都一视同仁。他的唯一性吊诡地有助于建立“整一”（all-one-ness，或者译为“全体、大一”），甚至也包括“天地”在内。

《老子》中有一个难以与自然中其他部分保持和谐的位于宇宙中的人类和社会的意象。因为人类不是以“个体”或“服从者”的面目出现的，而是作为一种“社会团体”（social mass）——如果得不到“明智的”统治与管理，很容易演变成“社会混乱”（social mess）——出现的。当然，当《老子》说及政治时，并没有提出诸如灵魂、自由意志或者人类“尊严”之类的哲学性问题，而这些问题在西方传统中关涉到对人类和社会问题的讨论。正如在自然界中的其他领域，在《老子》中人类的领域可能是有秩序的，运行良好，但也可能与此相反。人类社会在家庭与“生育”上被划分为两种性别与两种职责，分成了不同但又相关的角色，但是它并没有被分成独特的个人。为了使社会“大众”或者有机体良好地运行，需要的不是人之间的“共识”，而是对社会的有效和谐的组织，内外皆如此。统治者在内部必须把所有社会功能统一为单一的、无碍的、稳定的过程，而在外部，则要确保这一过程与“天地”的过程保持统一。为了做到这一点，统治者不能在人类社会中做任何具体的工作。他的领导能力是以不同于其他所有人的存在为前提的，特别是，他没有自己的“个性”。如果他对任何一个人群不公正，或具有某一具体的政治立场——在任何意义上有了“政治性”——他就不能成为所有人的领导者。他是人类生命的非人性中心。他的主要工作是进行“消极的”（损）自我修养。他必须把他自身非人性化，成为无自我的、无定形的存在。如果他成功，就可以成为人类社会的支点，使人事活动达到完美的平衡与和谐。显然，他的领导艺术就是不去领导的艺术。

《老子》的“吊诡政治”相当古老，对一些读者来说，很可能会让他们震惊地感受到，这种政治不同于现代和当代西方对于“经历过启蒙的”统治艺术的理想。欧洲启蒙运动的人文主义哲学仍然统治着“我们”对于政治和社会的理解与自我描述。通常“民主”和“人权”等观念代表着政府应当是“民治的、民享的和民有的”这种信念，西方世界中的政治家通常至少会假装与“人文主义的”原则保持一致。人们普遍相信现存的民主国家至少在许多方面实现了人文主义的理想，因此它们代表着朝向更好的、更自由的社会前进——而且，尚未达到这种进步的国家与社会，将会被认为应当经历（或者说要鞭策其进行）一个“人文主义的”体制变革。

从当代视角来看，《老子》的政治观中缺乏民主是显然的。单个统治者关注的是其在位时的政治权力，而且此统治者是非常不同于其他人的——他以及他的政治“措施”完全隐而不现，主张这种统治，可能会产生对一种残暴的“独裁主义”的怀疑，可能会走向秦朝的法制主义暴政。当然，《老子》讲的圣王并不是代表人民，或者由人民选举产生的。考虑到中国战国时代与今日社会有着极大差异，没有人会真的认为道家的统治术可以成为当今政治可行的替代方案。但仍然有人可能会使用《老子》中古老的悖论式政治模型，来批评性地挑战现在占统治地位的政治信念。因为它没有对于当今社会的人道主义的、民主的自我描述机制，有“异国风味的”《老子》会使今天看来毋庸置疑的一些政治“常识”，显得需要回炉。

如果有人从《老子》的观点来看今天的政治，那么第一个问题产生了：一个致力于人类存在和人权，如个人自由、私有财产等的社会是否就真的绝对是好的？《老子》肯定会为以某种类似“深生态学”[46]运动的方式对现代社会相当排外的“人类”中心论所做的批评留下空间[47]。按照《老子》的观点，有人会问“民众”是否真的被视作政治的唯一权威与受益者。“人文主义”对非人的自然界进行统治所产生的消极的、破坏性巨大的结果是显而易见的。但是，要施行一种真正把动植物的利益看作与人类的利益相等的政策，看上去仍然十分困难。在一个纯粹人文主义的、民主的社会中赋予这些生命形式一种政治性的“声音”，这是无法想象的。因为它们永远不能投票选举、组织政党或者是颁布法律。在本质上，它们是被人道主义政治所排斥的，甚至一个“绿党”的存在都不能改变这种状况。毕竟，即使“绿党”，其成员也仅仅限于人。《老子》的政治观并不是把政治看作为人类利益服务的工具，而是看作控制人类利益的机制，尤其是使人类利益与“天地”之“利益”相一致。《老子》中的统治者不是他所统治的人民的代表，而是“天地”在人间社会的“代表”。他的主要作用是，通过让社会和谐地融入天道的运行中来为社会谋福利。将这样一种非人类的

利益包含在一个“后民主的”或者“后人文主义的”政治理论中，是一种政治挑战。

但是，即使有人要认同政治社会力量可以专属于“民众”的观念，他也可以从《老子》的角度发问：为什么仅仅是当下的民众被赋予权力——未来的人类又当如何呢？或者，为什么许多生活在当下的人因为身份、年龄、犯罪前科等而失去了选举权——这些人难道就不是人？所以最后的问题是：一个所谓的民主社会，是否真的能够成为它所自称的“民治的”社会？为什么在有些国家，处于一定年龄的人具有政治决策的优先权，可以对那些不能参加决策的人（外国人、儿童、囚犯等）施加影响？在有人把自己的利益置于他人利益之上的层面上讲，选举难道不总是有偏颇的？从《老子》的观点来看，政治统治应当理想地看成是完全公正的、无偏颇的——统治者与社会保持距离，以保持他自身的绝对中立。统治者是所有人——不仅仅是某一特殊“团体”之“父母”。正如“后民主的”与“后人文主义的”政治理论会试图统一政治机制，这可以在人类范围之上拓宽政治权威的来源，同样也会试着朝让掌权者达到更高等级公正的统治形式而努力。可以肯定，这种机制已经通过非选举产生的法院和国际组织，建立在合宜的地方了。按照《老子》的观点，平衡不公正权力的选举中心与自产生之初就不太公正的政治机构是有意义的。根据《老子》，最终的政治权力可以在一个完全避免不公正或者主观利益的机构中产生。但这样一种机构是否真能实现依然存疑，然而朝着创造这种机构而努力是有意义的，与通过民众中为选举团体的利益而选出的政府相比，这种努力与理想更接近。

在《老子》中，道家式的圣人统治显然是以非机构（non-agency）原则为前提的。这与人文主义社会中对政治统治的自我表述形成了鲜明对比。在此，通过自由地组织政府，民众应当去“驾驭”（dominate，这是“统治”一词的词源）他们自己，用自己的双手掌控自己的命运。这样一种对于政治的“积极作为”观念是与《老子》有隔阂的。《老子》宁愿相信一种悖论式的统管是最有效的——在这种管理中，CEO基本上无所作为。考虑到占据统治地位的“积极作为”的政治统治原则，这种策略可能看上去有些“古怪”。但是，如果有人详细观察，其与现实相距并不算远。与现代政治体制的自我描述相反，它确实不清晰，例如，总统或主席是否能在经济或者其他社会发展中承担许多工作，总统或主席是否真的驾驭着国家在经济、法律或者教育上的发展？看起来，社会的发展主要是在经济上，并不是绝对处于政府的控制之下，相反，大多是在体制过程的控制下。也许，“国家”的统治者们早已比他们自己所认为的更加道家化。如果这样，那么可以尝试修订当今政治上主流的自我描述，吸收道家的成分

化为己用，那么这是否就等于承认统治者通常并不——也不能——进行领导？

第五章　论战争

政治离战争不远。正如卡尔·冯·克劳塞维茨（Carl von Clausewitz）的这句名言，战争可以理解为政治以另一种方式的继续，这一洞见与《老子》关于这两种人类现象之间关系的看法当然是不对应的[48]。纵观历史，对于政治和战争的思考紧密缠绕在一起，因而政治哲学在相当程度上自然地与战争哲学相关联。在《老子》中，这种关联很明显，也很紧密。在上一章中，我试图指出，《老子》是如何把政治看作既是宇宙大秩序中一个重要的组成成分，又是各种问题产生的一个相当搅扰人的原因的。政治是处理起来非常微妙的问题，很难成功处理——如此困难，确实需要一个圣人。在《老子》看来，政治会引发问题，是因为它“太人性”了，只有道家式圣人能够使政治“非人化”（dehumanization）——通过他们的非人化，他们使人类和社会的不良与失序状况变得最小化。《老子》中的圣人采用非人化的途径来解决，或者更准确地说，来防止社会危机和冲突。战争——作为政治以另一种方式的继续——可以定义为政治危机和冲突的最坏状况。如果圣人的作用是防止政治危机，那么这就意味着，或许最重要的是防止战争。以这种方式，《老子》中圣人的主要政治作用或者目的可以说是建立和平，而这是通过“非人化”来达到的。

许多研究都指出，在历史上，中国古代哲学在“战国”时期繁荣发展，这一背景对于正确把握哲学问题是至关重要的。对于《老子》来说也是如此。《老子》是一部处于连年战乱时代的政治领导人的教科书，因此战争的主题不仅从理论上，而且从实践中得到了正视。《老子》所面对的政治统治者同时（至少潜在中）也是军事领导者。因此在《老子》文本中政治和军事策略是不可分的，它们都是吊诡的：实现社会和政治稳定的最好途径不是政治上的积极有为；处理战争的最好方式是提前防止它发生。但是当战争爆发或者已经不能避免，恢复和平的最好方式就是平稳而迅速地取得胜利。这是《老子》关于战争的两个主要关注点，它的策略是：要么防止它，要么成功地中止它。

在《老子》中，如果战争是一个政治问题，是一个社会生了病，是一个“国家的炎症”，那么它的原因将会与其他社会缺陷的相类似。因此战争可以被理解为总体的社会政治失序的最极端的表现。正如上一章所揭示的，政治失序是人之间冲突无法控制的结果。换句话说，战争是极具危害性的欲望爆发。战争和人类欲望之间显然有直接关

联，这已经为许多哲学家所注意到，不论是中国的还是西方的，古代的还是现代的，都是如此。然而其他哲学家，例如黑格尔，把这种关系看作人类存在的必然时刻。《老子》式的圣王可以使有害的、过度的欲望最小化，即使不能完全消除，至少能实现政治稳定。在《老子》中，欲望的最小化是社会和谐的关键。使欲望最小化的过程必须是由圣王做出表率。然后，人们相信和平会在民众当中扩展开来。如果圣王成功地使他自身素朴化和非人化，那么民众也会紧随其后。《老子》第57章结尾说：

我无欲而民自朴。

如果圣王减损了自己的政治欲望——对权力、金钱、财产等的欲望，那么这对整个国家的政治“风气”都会起决定性的作用。民众没有发展出这种欲望，就会感到普遍的“知足”，或者“知止”——用《老子》（第32、33、44、46章）中的话来说。统治者的自我节制导致了整个社会的自我节制，但是《老子》也描述了与之相反的效应。第46章详细地解释了如果统治者不能节制自己的欲望会发生什么，他们治下的臣民的欲望会因此而：

祸莫大于不知足，

咎莫大于欲得。

故，知足之足，常足矣。

在《老子》中，世界上与欲望、欲望的满足最直接相关的事物是兵器。战争是具体的政治形势，表现了欲望、兵器、人类情感和一个正在衰败的社会之间的物质关联。兵器通过制造欲望的可能性来创造欲望——以牺牲他人为代价。战争，本就是人的欲望的另一种表达，而它又激起了人的欲望。战争是处于活动中的人的欲望。古代道家哲学会面对这种欲望强度、社会失序以及明显具有破坏性的升级活动而瑟瑟发抖。道家的无为主要是关注侵略性、暴力性的行为。对于《老子》来说，任何“自主”的行为都是可疑的，是潜在的、危险的，战争就属于人类活动中坏的那种。虽然《老子》不完全是“反战主义”文本

——因而与基督教对于战争的反对是不同的——但是在这本在其他地方都出了名的“晦涩”的书中，《老子》以罕见的清晰性重复表达了对战争的深深蔑视。第31章说：

兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，

恬淡为上，胜而不美，

而美之者，是乐杀人。

夫乐杀人者，则不可得志于天下矣。

……

偏将军居左，上将军居右。

言以丧礼处之。

杀人之众，以悲哀莅之。

战胜以丧礼处之。

《老子》认为，战争和兵器不具备任何的吸引力。对兵器的喜爱意味着嗜杀——对屠杀的喜爱。这种喜爱对社会是有害的，一个嗜杀的人不适合做统治者。兵器不能与它们的功用相分离，它们是侵略行为和暴力欲望的工具。圣王不喜爱它们，如果可以的话就拒绝使用。但是一旦发生战争，道家的圣人会不带情感地使用它们。圣人不会热情地去战斗，而是保持恬淡。圣人不会有对战争的狂热，更不会有凯旋的喜悦。战争是失败政策的表现，因而在战争发生之前，圣王的军队早已以丧礼处之。在战争结束后，圣王不会沉迷于“满足”的情感，因为没有欲望要填充。所有留下的东西都是死的，如果这会引发什么情感，那也只能是悲哀。

在道家式的社会中，兵器的主要作用是威慑或制止战争。按照道家独有的方式，兵器吊诡地发挥着最佳作用。只有不使用它们，它们才实现了它们的目标——只有如此，它们才不失却任何的效力，保持了其完整性，而没有危害性。《老子》第80章说：

虽有甲兵，无所陈之。

军队是必要的，但不是用来使用的；如果它必须被使用，那么它在某种程度上就已经失效了，注定要失去它的某些功用。甚至在胜利的情况下，也难以避免损害。使用军队会招致灾难——众所周知，战争的代价总是昂贵的，即使它以胜利告终。

国家的军队和兵器（甲兵）是用来震慑、制止战争的，它们必须被隐藏起来，这样才不会触动使用它们的欲望。军队的检阅炫示不是道家的圣王所要做的。如果甲兵炫示给民众，它们就会开始壮大——从双重意义上来说。《老子》第36章建议圣王说：

鱼不可脱于渊，国之利器不可示于人。

展示兵器是危险的，因为这确实会诱惑民众去使用它们。道家圣人的政治权力是与他们居于“玄之中”（in the dark）相联系的，他们的军权也同样如此。对于他们来说，在政治上暴露自身会引发政治欲望，在军事上暴露自身则会引发挑衅。

但是，如果战争爆发了，道家的圣人会变成一个军事指挥官，他可以通过遵循《老子》的吊诡策略而赢得战争。正如消除欲望是避免战争的最佳方式，它同样也是赢取战争的最佳方式。敌人可以通过防守性战术而被打败，也可通过控制自己的野心与欲望而被打败。军队的目标是通过行动而消耗敌人，然而道家的指挥官避免了他[49]本身的侵略性行为。敌人要采取主动，要不断地投入能量和力量，最终会十分疲惫。敌人会由于过度扩张智力和财力资源而遭遇失败。第68章描述了现在仍在东亚武术中至关重要的策略：

善为士者，不武；

善战者，不怒；

善胜敌者，不与。

《老子》的战术是以消极防卫为基础的。道家式的士兵是自我隐藏的，不展示自身，他们避免直接的摩擦和接触。战争是力量的游戏，在战争中，浪费力量的一方最终会失败。在政治管理中，一个领导者必须不断地专注于不暴露自身而保持自己的全德。通过最大的节制，人会变得不投入情感或者不为情所动。领导者避免任何会引起自己的弱点的东西。战争的艺术在于使敌方因过度的能量消耗而自己打败自己。道家式的军事指挥官通过掌握“不争之德”而胜利，正如《老子》第69章所说：

用兵有言：“吾不敢为主，而为客；

不敢进寸，而退尺。”

是谓行无行；攘无臂；

扔无敌；执无兵。

第69章的第一句话暗示了它后面的句子是“言”（谚语），这意味着，正如韩禄伯（Robert G.Henricks）在他的译本中做的注释[50]，这段话很可能是与当今的“战略家”或者古代“兵家”相关的著名表述。类似地，安乐哲和郝大维在他们的译本中指出，《老子》中的这一段和其他段落“与《孙子兵法》思想是互相呼应的”[51]（《孙子兵法》很可能是古代中国最重要的“战略”或“军事”文本）。因此，《老子》中主张的军事策略也可以理解为一种“主流”的观点。在中国古代对于战争进行思考的大背景下，它并没有显示出独一无二的道家式观点；相反，它代表了在当时已经相当普遍的观点，与后来流行的“战争语义学”相一致。以下的小故事是在《左传》中找到的，《左传》是中国古代的历史概略，此书没有具体的道家倾向，但是却很好地表达了“不争之德”。在此，这个故事是关于一个名叫曹刿的人的，他作为军事顾问陪同鲁庄公出战齐国军队。《左传》记载：

公将鼓之，刿曰：“未可。”齐人三鼓。刿曰：“可矣。”齐师败绩。……既克，公问其故。对曰：“夫战，勇气也。一鼓作气，再而衰，三而竭。彼竭我盈，故克之。”[52]

齐军战败了，因为其力量在使用之前就已经耗尽了。道家“为无为而无不为”的格言所表达的军事观，显然在中国古代军事战略中受到了高度推崇——甚至在西方历史上，也不难找到证据来证明此军事观的实用价值。君特·沃尔法特（Gunter Wohlfart）[53]发现——正因为如此，我相信——欧洲最大的军事“挫折”是由于其中一方对道家式策略的应用而造成的：拿破仑远征俄国，最终被沙皇军队不变的非交战策略所击败。[54]“伟大军团”的彻底溃败不是在战场上实现的，而是通过俄国人对侵略性战争的左躲右闪。而拿破仑军队则在对不断躲避的敌人进行的不断追击中，在对被遗弃的莫斯科城的“攻克”中，彻底消耗了军队的力量，才遭受了毁灭性的打击。但是，拿破仑的许多将士并不是在战争中死去的，而是死于寒冷、饥饿以及社会瓦解（social disintegration）。拿破仑错误地估计了“天地”的力量，他不是被“人力”打败，而是被“自然”打败了。

尽管这一关于军事战术之潜在功效的典型例子是与道家相一致的，但是延伸下去，会发现中国古代的谋略，即“非交战”的战争语义学在西方传统中并不常见。一般来说，西方传统中关于战争的“图解”（iconography）与《老子》中关于战争的“图解”是相差很大的。与西方关于战争的许多印象相反，“防守型”的《老子》不把战争和英雄主义、正义以及集体荣誉等相联系。

自古希腊以降，关于战争的西方表达就与英雄形象、英雄主义事迹紧密地相联系——这一普遍趋势继续畅通无碍地变身为今天的好莱坞电影。当然，英雄和英雄主义具有广泛的不同形式与类型，很难归入单一的共有特征。但是，与西方历史上战争英雄“形象”（icon）的重要性形成强烈对比的是，《老子》尽管非常关注战争，却缺乏这种个人式形象。在《老子》中，军事领导者，如果从英雄主义观点来看，更像一个懦夫。他在尽一切可能地退避；他逃避战争，主要关心的是尽全力隐藏自己。显然，他并不依赖“震慑”。

我们在《老子》中找不到的另一种士兵，属于“致命武器”型——借用美国流行的一部电视剧的名称。作为“致命武器”的角色经历了多种磨难，使他磨炼成了“亡命之徒”。他的绝望、无助，在生活中已经使他转变成无所畏惧、敢于冒险的战斗者。并且，他的无畏赋予了他一种无敌的气质，因此他变成了一个战斗大师——因为他无所畏惧，从不会畏惧任何人。这种士兵是独行侠，是具有强烈“主观性”的独特的个体。“致命武器”作为一个西方模型，可以意指一名战士。一支由这种士兵组成的军队，会是非常独特的人的集合，是超人的集合。但是，《老子》对士兵的个人精神并不感兴趣。在《老子》中，不存在对战争主观特征的关注。战争被视作一种社会或群体现象，而不是某

种为卓越的个人品质所决定的东西。甚至——在某种程度上，尤其是——最高的军事长官也缺乏个人化的品质。他必须限制所有个人问题与欲望，他的个人“背景”是与战争毫不相干的，某种程度而言，他没有背景，也没有心灵上的深层或复杂思考。

与独行侠式的士兵相关的一个角色是“热情的战士”，属于巴顿将军（Gen.George S.Patton）的类型，把满腔热情都灌注进战争与战场上的胜利。这种士兵衷心地热爱战争——胜过爱其他一切。类似的角色可以在现代西方文学中找到，例如，在海明威的小说——也是他的自传性作品中。又一次，我们发现《老子》中并没有这样的东西，热情和（男性的）狂喜成分在《老子》对战争的描述中也是缺乏的——至少在打赢战争上是缺乏的。

与上文的英雄主义类型相比，《老子》中的军事领袖明显是反英雄的，缺乏英雄所有的荣耀“品质”。然而，从《老子》的观点来看，这种缺乏正是他成功的条件——从这个角度看，西方的英雄更像一个傻瓜，注定要以悲剧收场，变成他自己行为和力量的牺牲品。悲剧风格为西方文学所推崇，这与西方对于战争和英雄主义的图解关系密切。这再一次与中国古代文化，尤其是与《老子》和道家思想形成了强烈对比。《老子》的兴趣在于如何有用，而不在于光荣的失败。事实上，透过失败看到荣耀，在本质上就是困难的。

除了具有坚强的个人品质之外，西方典型的战争英雄往往也是道德典范。通常而言，他们的战斗是正义的。很有趣的是，战争的这种道德维度在《老子》中也是缺乏的。《老子》文本中的战场不是分为“好人”和“坏人”，而是分为胜者和败者。事实上，在《老子》中不存在“正义的理由”，也不存在进行战争的“善的原因”。正如上文所述，战争在此可以被理解为——与克劳塞维茨说的一样——政治以另一种方式的继续，但基本上是失败政治的继续。道家的将军，不是出于道德的必然性而进行战争，他也不试图把正义立场强加在邪恶的对手身上——他根本就没有道德或政治的立场。《老子》没有谈及“惩罚性的”战争，它没有把任何人“带向正义”。它不是为人的自由解放——无论是自我解放还是解放他人——进行努力的战争语义学。在《老子》中，任何道德、政治的立场和语义学都不能为战争做“辩护”，或者为战争背书。《老子》中根本没有用任何修辞去美化战争。在《老子》中，战争被看成社会的灾难，因此，它所建议的是两种非常简单而实用的态度：第一，躲避它。第二，如果你不能躲避它，就以对自己伤害最小的方式来赢得战争。这两种态度中的任何一种，都不需要道德的粉饰赞扬。事实上，按照《老子》的观点，“正义的”“必然的”或“解放的”战争，如英雄主义，在某种程度上而言，是

一个社会败者的骄傲自大、自我膨胀。

作为一种社会灾难，战争在《老子》中也不是什么集体荣耀。西方关于战争的图像或者语义学，尤其是在现代，是和诸如民主认同感、荣誉感之类的集体情感相关的。现代西方国家可以公然通过它们挑起的战争来定义自身，某个国家或民族竟然宣称是浴战火而“生”的。甚至在今天，战争也经常被赞美成一种民族行为。在此一个人可以表现世界——也许更重要的是世界本身——世界本身理应具有的“真实特征”。在现代西方民族国家的历史中，战争和民族主义狂热往往是密不可分的。为国家而战的军队，把它自身和“祖国”联系起来，反之亦然，整个国家也在支持“我们的军队”中发展出了一种民族认同的“文化”。这种民族的维度——关于集体荣耀的维度——在《老子》关于战争的讨论中也是缺乏的。但是，在现代民族国家中，战争经常作为一种手段来达到政治上的稳定与统一——在战时，可以期望“民族”以政府为中心而团结一致，围绕着政府指挥的军队进行战斗——这样一种功能，在早期道家思想中也是缺乏的。道家式的领袖往往保持着“低姿态”，特别是在战争中。从这个观点来看，战争使某一政府蒙羞，而不是赋予民众去爱他们的领袖和国家的理由。战争不是政治决议与民众统一的表现，而是社会分层、政治不和谐与不统一的标志。《老子》没有把社会冲突视若珍宝，也没有歌颂战争，把战争视为塑造民族性的机会。

西方战争的“豪言壮语”和《老子》中关于战争的策略性哲学之间区别是相当大的，也许它们就是一种人道主义与非人道主义“意识形态”之间的区别。《老子》没有把战争看作特殊的人类事件——战争不是个体战斗者赢得的，也不是克里斯马式的领导者赢得的，战争没有对不同群体进行界定的力量。它缺乏所有的人类伟大壮丽的东西。战争在某种程度上可以描述为政治的功能紊乱，不幸的是，它依然频频发生，就如同某些自然灾害一样。尽可能有效地处理战争取决于圣王，如果不能防止战争，那就限制战争的破坏。战争就像政治，是一种社会现象，它不是以人道主义原则为基础而发挥作用的，而是在更广阔的自然与宇宙的大背景中发挥作用的。成功对付战争的策略，与在其他领域获得成功的策略并没有什么不同。这些策略正是非人道主义格言——“为无为而无不为”——的运用。

另外，人道主义者把战争和人类成就联系起来，与个人的、集体的成长联系起来。当然，讨论战争的人道主义视角，可以对战争做批评，并向着和平主义的方向发展；也可以站在人道主义立场上谴责战争，把战争说成出于对人类个体的同情和怜悯而进行的。但即使是这种观点，在《老子》中也是没有的。《老子》“在原则上”没有站在反

对战争的立场，战争没有被看作反人道主义的“罪行”或者是罪恶。或许，属于人道主义战争语义学的和平主义是同英雄主义密切相关的，它们的关系就如同杰基尔医生与海德先生[55]——因此，其中任何一者都不会出现在《老子》中。

第六章　论知足

——欲望、情感和沉溺

在《老子》看来，人类欲望是战争和社会失序的一个主要原因。这些欲望处于“人类问题”的核心位置，例如，如何实现作为“天地”间人的自然功能发挥程度的问题。因而，圣王的个人修养，集中于使欲望和相应情感最小化。如果他们成功地消除自身有害的情欲，那么这不仅会带来极大的社会荣誉，也会影响到他们的臣民。如果“内心”无欲，社会整体就会是无欲的。社会在内、外层面上都将充满和平。处于社会中心的圣王之心，同时也是所有人的“空”心（见《老子》第49章）。圣王不是国家的“脸面”，他们不会“民主地”代表民众，恰恰相反，国家的角色反映了圣王自我修养的成就。如果他们节制自我，他们统治下的社会也会如此。但如果统治者是多欲的暴君，就会导致一个物欲横流的、邪说暴行当道的社会。战争作为社会危机的一种状况，也会不可避免。

道家之圣王的“和”（peacefulness）是彻底消除个人野心之后产生的整体效果。统治，不是圣人所真正“欲求”的。圣王之缺乏政治野心——不像柏拉图在《理想国》中描述的哲学王那样——相比起来，这不是勉强参与“肮脏”的政治事务的结果，而是圣王真的没有任何一种欲望。圣王没有统治的欲望，因为他们没有任何欲望。《老子》中理想的统治者，既非喜欢也非不喜欢统治——因为喜欢和不喜欢无从谈起。他们不仅是社会性的，而且是不掺杂任何感情的。

总的来说，“冷酷”（cool）的道家圣王与儒家关于好的统治者或者仁者的模式相比较，具有显著的不同。儒家强调对人类感情进行充分的、和谐的塑造。在某种意义上，整个儒家的“框架体系”都可以描述为一种对人之情感的修养。在《论语》（1.2）[56]中有一著名的表达：“孝”是为“仁”之“本”（root）。仁是儒家思想的“主要德目”。“孝”在儒家思想中起着非常重要的作用，因为人类发展都以之为基础。在此，“本”[57]的隐喻与道家的使用稍有不同，但也是描述性的：人类存在之整体社会性、情感性的生命，都“扎根”于他们儿时的经历和所受的教养。如果一个孩子早年不学习如何去感受和“正确地”行动，他的生理、心理与社会的基础关系就不会稳固。儒家的基本信念是通过培养一个人对他父母恰当的爱与尊敬的情感——唯有通过此，在一个像中国古代社会那样以家庭为基本单位的社会中——使

他成长为“仁”人。此后，不论是在任何社会情境下，他可以自然而然正确地去感受和行动。按照儒家的观点，这都依赖于一个人在早年对与他最亲近的社会“同龄人”发展出正确的情感。终其一生，情感的修养永无止境。礼——合宜的行为准则——的作用是为社会提供普遍的礼仪结构，不仅适用于特殊场合，也适用于人伦日用的生活。礼仪不仅使每个人恰当地去做事，同时也使人具有合宜的情感。例如，葬礼不仅给人提供了在亲人逝世后应如何去做的行为准则，也使人表达了合宜的情感。儒家是古代的“行为主义者”，他们相信按照某种方式去行事，人就可以具有相应的情感。培养了“孝心”的人可以“自然地”以恰当的程度、以恰当的方式为逝去的父母尽哀。葬礼是在这种情况下对人的情感状态的礼仪补充。情感和礼仪一道，把情感、行为与社会上的其他东西导向和谐。情感和行为修养在儒家思想中是不可分的，是社会中相互和谐作用的两个方面。它们不仅引导个人的情感和行为，而且组织整个人类社会的情感和行为。

儒家试图通过礼来培养、引导情感与行为——具体来说，比如通过凶礼（葬礼）和吉礼（四时之祭），这样就会产生合宜的行为与社会的和谐。与此相反，《老子》主张一种情感的“斋戒”。虽然在儒家思想中孝之“本”象征着一个成长过程稳固、良好的开端，但《老子》中“根”的意象则更多地与不可见、无形、玄、静止等特性相联系。儒、道两家对意象的使用都同样“自然”，但儒家更重视发展，而《老子》则强调“不干涉”（无为）。按照《老子》的观点，“根”正因为不在“日光下”，所以才能使植物生长。根通过隐藏自身而使植物生长。根的自我约束使得植物自然地生长、凋谢——它是“无意的”，也不引发植物的任何欲望。道家所说的根的作用相当于锚，不积极作为，却可以防止船只漂走。换句话说，道家“根”的意象不是“人”发展的象征，而是对生物圈中不动的中心的描述。

根的隐喻在《论语》中是与对情感的修养相联系的，而在《老子》中，则是与无情相联系的。《老子》中的许多段落都诗意地描绘了“无意的”道家式圣王。例如，第39章说：

不欲琭琭如玉，珞珞如石。

在政治上，圣人的“无欲”意味着，只有那些没有个人欲望的人才有资格成为统治者。可以说成一种“自然选择”。同时，正是这种品质使得统治者可以保有权力，成功地维持统治。如果一个统治者被权力

欲望所侵蚀，身居高位而又充满欲望，那么他最终也会失去所居之位与所有之权。在他尚未失去权力之前，最有可能的情况是把社会引向危机。一个充满欲望的统治者会剥削搜刮人民，导致政治腐败，甚至经济衰退。因而他就从道的遵从者，变成了民之大“盗”。这反过来就会产生一个人人相盗才能生存的社会。《老子》第53章通过荒芜的社会状况与腐化政府的颓废生活之间的强烈对比，描写了一个腐败的“盗贼”之国。此章对“欲望政治”做了相当彻底的揭露：

朝甚除。田甚芜。仓甚虚。服文采，带利剑。

厌饮食，财货有余。是谓盗夸。非道也哉！

这种情形甚至在今天都闻所未闻。一个主要关心充实自己欲望的政府，就会忽视其行政职责，专注于聚敛财富和权势。这个政府会沉溺于奢侈腐化之中，民众则会受冻挨饿，而政府就会露出兵器——统治者佩带利剑——使用武力，从内、外两方面维护自身的财富。

《老子》认为这种“欲望政治”不仅影响了经济、社会方面，而且影响了“心理”方面。当社会有机体的心脏为欲望所沾染，社会的其他部分也自然会受到玷污。如果圣王想要避免这种社会冲突，首先必须防止欲望滋生。因此，《老子》第3章给出了以下建议：

不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。

是以圣人之治也，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。

圣王消极地统治，弱化对“难得之货”的需求。如果供应的物资不公开地显摆，欲望也就能得到控制了。显然，《老子》并没有设想一种资本主义的市场经济，也没有设想通过广告和财富增长的公众理想来创造需求和欲望的文化。看起来，早期道家对于通过刺激人占有商品和财物的欲望来“促进”经济发展并不感兴趣，消费水平也保持在相当基础的层面。统治者通过虚民众之心而实其腹：只要他们想获得更多东西的欲望不被挑动，就会对自己所拥有的感到满足。按照这种方式，民众的身体将会健康，心灵则无纷扰。

因此，道家对欲望的消除是吊诡性地建立于欲望的实现上的。防止欲望是通过营造一种普遍的满足状态来实现的。也就是说，假如一个人已经吃过饭，那么他会“自然地”消除吃的欲望。一个人就是通过吃东西消除了吃的欲望，他吃东西是为了不再欲求吃更多。如果他吃东西而得不到满足，那么欲望就会滋生。或者换句话说，欲望的消除是“知足”“知止”（见第32、33、44和46章）的结果。道家的圣人能“知足”，因为他们知道何时停止。不知何时停止，在逻辑上就意味着不知足。因而欲望的出现正是不知足的象征，只有那些不满足的人才会这样。圣王的目的是营造总体的知足——不仅对他们自身而言，对他们所统治的国家也是如此。

道家式圣人能知足，使得他们能够成为品味很好的人。他们具有一种罕见的和精纯的敏感性，因而可以成为独特的美食家。因为他们没有欲望，没有具体的对“极致”美味的欲求，所以能够品尝出大多数人不能尝出的味道——在此，我们又一次发现，他们就像婴孩，不为任何美味所吸引。他们的味觉是如此敏感，以至于能品尝无味。无味之物即如《老子》第35章中所说的，就是道本身。第63章说：

味无味。

道不仅是空的、无形的，也没有任何具体的味道。为了“味无味”，一个人必须克服——或者减损——他的感官喜好。如果一个人喜好某一特定味道，就难免会伤害自己的感官能力。这也是第12章的主题，第12章用类似的话说：

五味令人口爽。

人喜欢吃东西，这很自然。例如，有人喜欢吃辣或者甜食，随着时间的推移，就会想吃更辣或更甜的食物。一旦习惯于一定程度的辣或甜，就不再满足于早前的口味。这不仅导致了欲望的增加，也导致了对大多食物不断增加的不满足感。较喜吃辣的人必须吃东西以品尝到食物的辣，不那么爱吃辣的人则仅能简单品尝辣。我们通常认为的那些爱吃辣的人其实正好相反：他们不善于吃辣，因为他们在尝出食物的辣味之前已经被大堆调味品麻痹了。欲望的这种发展并不是“罪

恶”，只是不太有效率。它破坏了人的品味，使满足变得越来越难，满足的范围也变得越来越窄。

如果一个人不能“味无味”，那么他已经处在欲望之途中了，他会离“知足”越来越远。这种人可以说是毁坏了品尝无味的“第六感”。当这种味觉丧失，满足就难以实现。最高效的美食家，他的品尝是以坚持至上的味无味为根基的。这种至上性依赖于无味从来不会丧失自身的味道，并且不会减损其他味道的事实。通过味无味，一个人并未产生出对某种更无味之物的需求，也不会伤害自己对其他味道的感知。

《老子》并没有抨击感官欲望，或把感官欲望看作是罪恶的欲望或者是人性的缺乏。它的目的不是贬低快乐，而是吊诡地让快乐最为优化。《老子》试图发展出一种欲望、满足和味觉之间相关联的“逻辑”。欲望表示满足的匮乏，满足意味着欲望的匮乏。为了达到第二种味道，同时避免第一种味道，一个人应当收敛自己的味觉。如果一个人发展出了强烈的味觉，就难免会伤害自己原初的味觉。

换句话说，在《老子》中看到的道家对欲望的态度，并非禁欲主义，它并不认同对快乐强行拒绝。它也没有试图去“清除掉”人的肉体快乐或“罪性”。正如上文所言，欲望不是“罪恶”。它们不是在“伦理”上，而是在“医学”上被拒绝：它们是不满足的象征，因而是“不好的”。与禁欲相反，《老子》主张的是一种吊诡的享乐主义，旨在防止最终无法满足的欲望——这就必然使一个人当下和自然的满足“相对化”——的出现，而在安于现状中达到完全的满足。用现代话语表述：它的目的是防止放纵沉溺于欲望——如果沉溺被理解为一种总是不会达到真正满足的强制性损耗的状态，一种不断把满足延至未来的、使欲望长久存在的状态。《老子》需要的是“当下的”和直接的满足，它敦促说，这种当下的满足只有在欲望——与当下的完全的满足状态相冲突的——消失时才是可能的。根据《老子》的观点，欲望在沉溺的意义上来说，总是一种不满足的状态，因为它预设了一个前提：真正的满足，只有在将来才能实现。

《老子》并没有在身体、心灵与社会的状态之间做清晰的区分，它试图消除的使人沉溺的欲望涉及以上三个领域。显然它所讲的满足是指身体性的——口腹之欲必须得到满足，正是指此。当然，五官也与身体的功能直接相关。然而，身体的状态与精神的、情感的状态并不是无关的。如果一个人的身体处于满足状态，那么自然，他的情感也能相应地满足；如果一个人的身体处在欲望阶段，那么相应地，他的精神也处在不满足状态。反过来说，身体的状态和精神的状态，也是与社会的状态直接相关的。一个以欲望为基础的社会——例如，资本主义社会——从这个观点来说必然是一个普遍沉溺放纵的社会。非

人道主义的《老子》并没有真的在“个人”存在与社会之间做区分。社会不是由单一的个人所组成的，而是一个有机体。如果这个有机体在“身体上”和“精神上”走向欲望和放纵，那么也是一种社会现象。放纵不是“个人的”缺失——这是一种普遍的状态，关涉到生理、心理和社会的各个维度。因此，防止沉溺欲望、让人知足的“工程”是一项医疗工程，也是一项社会工程。根据《老子》的哲学观点，再次引用以上的例子，可以说，建立于不断产生的需求之上的欲望放纵和经济状况是相对应的。而不是说，一种现象是另一现象的“根本原因”。它们是一种欲望状态（state）——有两重意思——的两个相关类型，而不是两个可能发生的（contingent）类型。

欲望，如《老子》所言，并不会玷污我们的灵魂或我们的质朴，但是会损坏我们的品味、我们的满足感，并最终损坏社会的和谐。《老子》所关心的欲望主要不是“身体性的”欲望。正如本书第二章所言，早期道家不是过分拘谨的。非生理的欲望——可能是对社会有害的（比性欲更有潜在的危害性）——是对于知识的欲望。这种求知欲，也在《老子》第3章中提到了，我在上文已经引用。为了防止产生不健康的情感和意志，道家圣王要按下面这种方式来行事：

常使民无知无欲。

甚至对求知的欲望都要防止。而“信息社会”当然不是早期道家所追求的某种理想社会。资本主义经济关注的是连续不断的欲求和提供新的信息，以引发人们新的欲望的媒体系统。一旦我们习惯于从每天更新的信息中获得我们所需要的具体片段——时政要闻、肥皂剧、体育赛事结果——另一种沉溺就随之产生了。在资本主义的信息社会，我们不仅不断地处在赚钱的状态，同时拥有得还不够——对于富人来说也是如此。相应地，我们拥有大量知识的同时又缺乏知识。甚至在看过今日新闻后，我们也没学到什么，例如明天将会发生什么呢？正如德国社会学家尼古拉斯·卢曼所说：“新进的资本和新的信息是现代社会的两个核心驱动力。”[58]对信息功能的欲望是与对金钱的欲望并肩而行的，与对食物和性的欲求不同，对信息和金钱的欲望对再生产来说并不重要。这又一次表达了道家看待欲望的特殊态度。欲望，严格来说是非生产性的沉溺放纵，因此它们会成为问题。当性欲和食欲妨碍了人有“好的”性和可满足的膳食，就成了问题。否则，性和吃饭甚至不能被称为欲望——按照道家的观点，具有“好的”性生活或者可满足的膳食，是对欲望的消除。如此说来，对于财富与信息的欲望更

有问题了，因为在这些活动中不存在最终的满足形式，它们没有允许片刻的、属于当下满足的内在机制。在性行为中，我们可以有高潮；吃饭时，我们可以吃饱。这是不同的。但是在财富上真的有高潮吗？人何时才会对知识感到满足？

一个人的知识越少，他可能具有的欲望就越少。知识也会使人不快，或者使人愤怒。这可以归结于对平庸和简单的不满足。知识也会扰乱情感，产生会引起社会失序的精神状态。与欲望结缘，知识就会危及社会和谐，因而《老子》中的许多章节（比如第10、47、48、65和81章）都反对这一点。欲望、知识以及产生于应用知识的发明、技术，按照《老子》的思想，都会引发情感的失调。至少，第57章是这么说的：

民多利器，

国家滋昏。

人多技巧，

奇物滋起。

知识和情感不会使人们更快乐，因为它们会引起麻烦，使事情变得更难处理。情感的、智识的努力所产生的“压力”，会导致能量的缺乏与和谐的丧失。情感和知识会危及社会团结，会妨碍道家重要目标的实现，例如一种永久秩序的建构。对情欲的投资，可以说就是对毁灭的投资。第44章以简洁的句子表述道：

甚爱必大费。

情感的花费，在《老子》看来当然不是“浪漫”。相反，《老子》指责它违背了简朴和宁静的原则。按照《老子》的观点，自然不令人兴奋，它本身也不是兴奋的，自然会逃避被搅动的激动状态——它甚至都不会爱。在某些特殊情况下，当自然受到干扰——例如，当发生飘风和骤雨时（见《老子》第23章）——这意味着某事物发生错位了。因而，对于渴望把自身完全融入“天地之道”的人来说，培养情感

的宁静是非常重要的。在这种修养上达到顶峰的人，最适合成为统治者。道家的圣人，就是国家里最少情寡欲的人。

第七章　淡漠与消极的伦理学

20世纪的华人作家林语堂通过下面的方式重述了中国古代一个关于“塞翁”的故事（载于《淮南子》）：

近塞上之人，有善术者，马无故亡而入胡。

人皆吊之，其父曰：“此何遽不为福乎？”

居数月，其马将胡骏马而归。

人皆贺之，其父曰：“此何遽不能为祸乎？”

家富良马，其子好骑，坠而折其髀。

人皆吊之，其父曰：“此何遽不为福乎？”

居一年，胡人大入塞，丁壮者引弦而战。

近塞之人，死者十九。此独以跛之故，父子相保。

故福之为祸，祸之为福，化不可极，深不可测也。[59]

《淮南子》是刘安（前179——前122）主持编纂的文集，此书包含了许多或多或少属于道家的材料。上面这个故事，尤其是最后一句，可以理解成对《老子》第58章中一段话的另一种叙述：

祸兮福之所倚，

福兮祸之所伏。

孰知其极？

塞翁显然处在一种情感的宁静状态中。好运没有让他高兴，厄运也没有使他伤悲。他对两者都淡然处之。然而，他的情感淡漠或平静，并不意味着他不能在有马和没有马之间做出区分，他只是不知道到底哪个状态更好。既然如此，就没有理由为此伤悲或者为彼高兴。有马和失马是不同的——就如同日与夜的不同——但严格来说，正是它们的不同，使得它们成为一个变化过程的组成部分。如果它们是相同的，就不存在从一者到另一者的变化了。

与某些对道家哲学尤其是《老子》的简单化偏见相反，它并不否认区别。道家圣人情感的淡漠，或者塞翁情感的宁静，并不意味着他不能做出区分。道家圣人情感的淡漠，不仅在于能够区分有马和失马，而且在于不把这种区别视作好与坏的区别。对于圣人来说，不存在终极的吉和凶。事物可以彼此转化——就像白天与黑夜、生长与凋谢。其中没有任何一者构成了“终点”（极）。

面对祸福时的淡漠或平静，就认可了两个必然事件或阶段具有同等的有效性。它们同样构成了变化的圆环，如果把个人的情感附着于其中一个阶段，而以牺牲另一者为代价，这是相当片面的。

塞翁情感上的淡然，与他的无知相一致，而非与知识并生。他不仅在情感上是淡然的，在知识上也同样漠然无知。他不知道，被认为是福的东西是否永远是福，也不知道被认为是祸的东西是否永远是祸。他的无知和淡然同时并行，这源于受到节制的评价。对于变化的接受，意味着毫无偏袒。道家的圣人知道一切皆有变，因为万物都在变化，故而很难说何者为福，何者为祸。

情感的状态是与这种知识的追求相符的。一个人要对某物感到伤悲，必须确切知道他所感到伤悲的事物完全是坏的——当然，对某个好的事物感到高兴也是如此。因而把一个人的情感最小化以接近淡漠，是与对知识的追求的最小化内在相关联的。以一种苏格拉底式的说法来说，塞翁和道家的圣人知道他们自己一无所知。这就是为什么他们比其他假装聪明的人更有智慧的原因，正因为如此，后者才是真正的无知。

情感的宁静与知识欲求的最小化使道家的圣人可以确定什么是转瞬即逝的，无须对它产生情感。塞翁并未因他遭遇的厄运而遭受苦难，也没有从他的好运那里享福。可以说，他没有佛教的苦难与基督教的享乐。塞翁能够历经其所遭遇的厄运而不觉苦，历经其有幸遇到的好运而不觉得受上帝的眷顾或“救赎”。道家圣人的宁静，不是一种精神性的快乐或者得救，不存在与之关联的耶稣救世说。圣人显然不是完全超脱于祸患之上而自由的。然而，厄运的坏处被最小化了。如

果一个人可以使他的情感和做出评价的知识最小化，他就不再为由外在不幸所引起的情感和知识的冲突所控制、牵累了。

《老子》第58章和塞翁的故事都显示出，塞翁既不片面地附着于顺境，也不片面地认同于逆境。他们不是简单地说所有的创伤都会治愈，或者说某种好的东西必然源于坏的东西。他们不是有意要使情感平静或淡然。因为这仅仅是另一种形式的情感“治疗”或情感投资，只是另一种形式的片面而已。创伤会被治愈，但是人也会患病。总有一些坏的东西是源于好的东西。厄运是无法逃避也无法克服的。但是根据《老子》第58章以及塞翁的故事，无论是福还是祸，都不是“坚固不变”的。正相反，它们是变化过程的组成部分。

祸福相转是古代中国哲学中的一个重要问题。中国哲学起源于——至少有一部分起源于占卜实践。《易经》中最古老的层次是玄奥的公式，《易经》整本书都在关注福祸或者吉凶的互补——比塞翁的故事在形式上更加“隐晦”，但在内容上没有什么不同。可以说，吉（或者福）的概念和祸（或者凶）的概念，与之相关的“治乱”的概念以及“阴阳”概念等，都是中国古代哲学的基本范畴，它们在古代道家思想以及《老子》中发挥了重要作用。它们的相互转化是与变化哲学相关的，这也是联结《易经》与《老子》的一个传统主题。

《老子》第40章中以一句简短的话（或者说一句时髦话）概括了其变易哲学：

反者，道之动。

道的轨迹是一种回反的历程，转过来，变为自己的反面。这也可以用来描述吉凶以及日夜、阴阳，等等。道家的圣人能够以淡然的态度对待变易的历程：他们可以一视同仁地接受道的运动的相反方面或阶段，而不会片面地执着于单一的方面。圣人无私爱。圣人情感上的淡然，是与淡然地视不同为同的能力相应的，同时也把不同方面都同等地视作有效，视为道之历程的必要组成部分。

在《老子》第2章中有一较长的段落，罗列出了许多构成变化的互补或相反的方面：

天下皆知美之为美，

斯恶已；

皆知善之为善，

斯不善已。

故有无相生，

难易相成，

长短相形，

高下相倾，

音声相和，

前后相随。

恒也。

这一章中列出的相反相成的方面，不仅是像善恶或美丑之类相成的“范畴”，而且是变化的某个阶段。第二小节中的六“对”语言学上的“表达构造”（frame）显示出，这些对子是“恒常的”。各组成部分的非恒常性，构成了变化的恒常性。例如，一个轮子在转，在上的辐条可以转到下面。反之亦然，二者“相倾”。音乐表演中的音声构成了一种和谐，它们是同时性的，更重要的是历时性的。音乐表演是一连串有时间次序的音符，长和短是生长过程的不同时刻；而前和后，则显然是时间的组成部分。

在时间的流逝中，这些成分彼此转变，只有这样，变化才是可能的，因为这些组成变化的部分是不同的。圣人面对它们时的淡然并不意味着它们是“同”，而是因为圣人可以同等地欣赏它们，视之为“道之动”的同等组成部分。

如果我们以这种方式读第二小节，会推论出同样的“主题思想”也包含在第一小节中。美丑、善恶也是暂时的：随着时间的流逝，美人也会变丑，这就又与塞翁的故事联系起来了，好的东西可以变成坏的，反之亦然。圣人能够区分美和丑、好和坏——任何一个人也都可以。但是和其他人不同，圣人在情感上可以是淡然的，对任何一方面都不持偏见。《老子》第2章中的这些话是讽刺性的：天下皆“知”什

么是美，什么是丑；皆“知”什么是善，什么是恶。但是，只有道家的圣人，如同塞翁，不知道其中的某个部分是比另一个更好的或者更有效的。与其他人不同，只有圣人可以一视同仁地欣赏两个方面，把它们都视为道之动或实在的组成部分，而不是带有成见地厚此薄彼。对于他们来说，丑是丑、恶是恶，但这不会让他们感到困扰，因为圣人能理解它们是变化过程中相互依赖的部分。

在《老子》中还有另一段话，也包含了一系列的对子。这些对子似乎可以理解为不仅互补，而且有时间次序。第22章说：

曲则全，

枉则直，

洼则盈，

敝则新，

少则得，

多则惑。

一棵草在冬天“凋敝”，在春天又会生长出来。起初它很小，但是会渐渐地长大。当某人拉弓射箭时，起初弓是弯曲的，然后又变成直的；当某人使用一个容器时，它开始时是空的，然后则变成满的；如此等等。

圣人之无偏与泰然，可以原模原样地移植为圣人统治者的政治中立性。圣王统一相反的两方面，不是通过消除它们之间的区别，而是通过不显露偏爱而实现的。因此，他们可以提供将相反的方面结合成一个连续、和谐的整体所需要的“统一性”。

另一种更加明显的对立社会，在《老子》第20章中表述如下：

唯之与阿，相去几何？

善之与恶，相去若何？

在社会上的相互合作中，人们互相交流，或者认同，或者不认同——这是与人交流之“两极”。当然，认同与不认同是有差异的，但是这两种态度却组成了社会交流的框架。所以，虽然它们彼此是有所差异的，但并不是完全隔离、毫无关系的。它们是使语言交流得以进行的必要的、相反的两方面。类似地，认同某种“美的”事物和不屑于某种“丑的”事物，当然是两种完全相反的判断。但是，唯有通过它们的对立，此类判断才成为可能。虽然不同，但这两种相反方面可以看成相互依赖的关系。在圣人看来，这两种不同交流态度——接受和拒绝——中的任何一种对于交流的发生和维持都是同等重要的。

道家之圣人对于相反的两方面，例如长短、前后或者高下的中立与淡然，对于许多读者来说都不陌生。从道家哲学的语境来看，甚至对美丑、吉凶，或者同意与拒绝的区分的泰然态度都极有可能是合理的。例如，我们很想“解放”丑，承认丑也有丑的优点。我们不必总是评价一个模特，认为她比她的奶奶更有魅力，而其实，她的奶奶可能比她更有智慧。然而，圣人面对吉凶的道德区分或宗教领域中善恶的区分之淡然变得有问题了。但是，尽管这在某种程度上令人反感，然而我会辩解说，从道家的视野来看，当提到道德评估时，淡然是至关重要的。《老子》中的圣人在道德上也是不偏不倚的，或者用尼采的话说，是“超善恶”的。《老子》第49章谈及道家的圣人：

善者，吾善之；

不善者，吾亦善之，德善。

信者，吾信之；

不信者，吾亦信之，德信。

道家式的圣人，不会参与道德争论或者是非对错之争。就如塞翁，他不知道最终什么是好的、什么是坏的，以及什么是对的、什么是错的。特别是《淮南子》中的故事，至少在我读来，提出了一个无关道德的精神状态：道德的判分，就如同其他区分一样，会反转过来。在道德论证中不存在可能的最终判断，因此，较明智的做法就是拒绝做判分。那些看似善的行为，可能会产生恶的结果；看似恶的行为，也有可能会产生善的结局。现在被认为是正确的东西，在明天会

被证伪；现在看来是错的东西，明天也可能会成为对的。在任何情况下，两种评价都是互相依赖的，都是现实中两种立场的同等组成部分。使其中任何一个孤立起来，而以牺牲另一个为代价，都不能“得其全体”。

圣人在道德问题上的淡然是最重要的，因为道德如此变化无常。道德判分会轻易地转变成冲突，而这又常常会引发争论，甚至是武力或暴力冲突，乃至战争。道德判分是有潜在的危险性的。在非人类的自然界，不存在必须遵守的道德原则。不能说冬天比夏天更“邪恶”，只能说冬天比较冷。然而，在人类领域，道德判分容易衍生出敌对性。因此，一个互补的判分会变成对峙。因而道德就构成了对社会稳定性的一个主要威胁。如果圣王持有私心，那就会妨碍社会的平稳运行，而圣王自身也会变得有敌意。因此他们拒绝进行道德判分，不参与道德交谈和关于是非的讨论，统治者通过这种方式可以防止言谈走向暴力。他们的中立防止了党派纷争。第22章这样谈论圣王：

夫唯不争，故天下莫能与之争。

第8章也有类似的话：

夫唯不争，故无尤。

同样在这一章，还说：

上善若水。水善利万物而不争，

处众人之所恶，故几于道。

圣人仅仅是不偏不倚之人。其他人、众人，则都持有某种立场——例如，他们说吉是好的，而凶是坏的。不争之圣人就是那个唯一能保持淡然，因而能够防止把判分演变成社会分化的人。

圣人面对道德判分的不争之淡然，使他们与儒家的理想统治者大为不同。按照儒家的观点，圣人是有名的或者著名的，《老子》第18、19章就是这样说的。在此，《老子》尖锐地谴责了儒家对政治统治者所期望的德行。第18章说：

大道废，有仁义。

智慧出，有大伪。

道家的统治者并不希求仁义和智慧。这与儒家的“正统”截然相反，在中国古代哲学的语境中必定会引人反感，因为仁义和智慧这些德行正是“通常”为人所高度推崇的。道家的圣王是不是一个不道德的独裁者？他是否对人类的苦难视而不见？我想这些问题的答案既是肯定的，也是否定的。

很有可能，对上面提到的儒家的主要德目最有名的哲学辩护是孟子（约前372——前289）提出的。对于孟子来说，仁、义、智、礼共同构成了人之“四端”，这是所有人生而具有的性（disposition）[60]。为了证明“四端”的命题，他还举了下面的例子：

今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心；非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。……人之有是四端也，犹其有四体也。[61]

孟子论证说，儒家讲的德性是人与生俱来的特质，用现代西方的话来说，它们是从一种“道德情操”发展而来的。“四端”被认为是人们毫不犹豫地去帮助一个将要掉入井中的孩子的原因。《老子》是否提出了它的建议以化解“四端”、否定这种道德情操？《老子》是否隐晦地说出了道家的圣人不会去救助处境危急的孩子呢？在此，我想答案是否定的。

对于孟子举出的例子，一种直接的道家式回应，在事实上大概与塞翁的故事有联系，即一个人根本不能从最终层面上认定救助那个孩子结果会是好的。这个孩子在后来的生活中可能变成一个杀人如麻的罪犯，他可能是一个将要溺死的小希特勒，所以一个人永远也不会知

道去救这个孩子是不是有益的。有人可能会说，从某种极端的道家——达尔文主义者的观点来看，如此笨拙的孩子，掉进井中丝毫不会对人类的基因进化造成影响，故帮助他不符合自然的利益。尽管如此，我仍然认为这些回应全都不符合《老子》的精神。我认为《老子》中所说的圣人，一定会去救助这个孩子，但是，我也坚持认为，这样去做不是出于“道德”原因——圣人是淡然地去做这件事的。

按照我的看法，对孟子的例子一种“真正的”道家的回应，应当是这样的：《老子》会说，我相信，我们不需要“四端”去救助一个将要溺水的孩子。我们会这样做，不是出于道德，而是因为自然。《老子》非常明确地说，“四端”不是道家圣人的品质。但是《老子》会说，“四端”中的任何一个都不是天生的。《老子》会反对儒家思想说，德性不仅不是天生的，而且也不一定是善的。根据《老子》的观点，我们可以推论说，人无须发展出一种有助于我们帮助一个处于危险中的孩子的德性。相反，《老子》会说，去救助危难中的孩子，是一种自然的冲动——甚至当一只狗崽儿将要受到伤害，一条大狗也会这样做。没有必要把这种自然反应视作道德上的善。的确，无论任何人都会救助这个孩子，但是按照《老子》的观点，把这种行为看作与“恶”相对的“善”，是毫无意义的。儒家的错误，就在于把这样的一种行为贴上了“道德之善”的标签，而不是自然或本能的标签。我们也不能认为保护幼崽的动物也具有道德。为什么一个人必须把某种仅仅是自然的、本能的东西看作“善的”或者“恶的”，并由此建构一个评价性的、会引发社会混乱的人为判分呢？简言之，在善、恶的行为之间的区分，会导致对好人和恶人的区分。故而对《老子》来说，宣称一个人的自然本能在某种程度上是道德高尚的，并没什么意义。

因此，道家的圣人会救助这个孩子，是不带情感地去做的，而不是怀着高涨的道德热情。圣人甚至不期望因救助这个孩子而获得赞赏，也不会期望被人叫作“善人”。相反，圣人会对这种把自然行为视作善的赞美非常怀疑，因为透过这种道德的赞美，一个人虽然本身是无意的，却会造成社会的分化。通过把某个人或群体视作善，自然会把他人贬低为恶。道德，在道家看来并不是导致善的行为的天生品质，而是一种交流的形式，它会导致分化，甚至会引发纷争或者社会敌对。

道德是危险的，它很容易堕落成一种社会病征[62]。一个人可能不仅会发展出过度的骄吝和个人主义的自我欣赏，而且，在一个高度“道德”化的社会中，人们会倾向于把他人视作不道德、无价值的人，甚至敌人。在战争和冲突的时代，流行着大量的道德语言和道德自我评价，这不是巧合。道家伦理学是消极的，它没有理所当然地认

为道德评价，甚至道德情操必然会使一个人行善。如果一个人仅仅是“淡然地”去行事，他就能做得很好，没必要去参与一个具有潜在危害的道德论证。

第八章　持久与永恒

道家圣人的淡然，是与对变化的认同和肯定相关的。淡然处之，意味着一视同仁地看待变化过程不同但又互补的组成部分。只有淡然对待不同事物才能使得变化平稳进行，并因而保证变化过程无阻滞的连续性。因此，道家关于变化与淡然的哲学也与一种时间的哲学——持久（permanence）而非永恒（eternity）的哲学[63]——有关。

持久是道家的主题之一，它在《老子》中尤其重要。《老子》中许多关于植物和生殖的意象（如根、水、谷、江、阴性）表明道家的持久是与自然过程的持久，或者生生不息的“循环”紧密相关的。自然是作为一个持久的“生之”过程而“发生”的。这在四时更替中表现得尤为明显，四时是农业社会中进行管理的基本范式。四时的持久运行规定了人类的活动与劳作。四时的往复，生命在春天的萌生，是人类和宇宙生命的基础——时间的繁衍性、运行之恒常性是维持自然和文化生存的基础。

生命在时间流逝中的“新生”——例如，春天的花开树长——并不完全是新的产生。在某种程度上，它是生之过程，即从生到死的过程的完美延续，而这一过程从来不会在根本上受到妨害。四时的更替与天体的运行是一致的。日夜之常变——每一个“新的”白天，不但是它本身的更新，也是从黑暗到光明的持续变化过程的延续。

正如日夜的变化在“天地之间”，人类活动与休息的不同阶段也是在天地之中。类似地，冬夏也代表了这样的阶段，自然和社会也都或多或少是活动性的。时间，如阴阳转化，是有节奏的。有节奏的时间是有秩序的，时间的秩序又引出了时间的持续性。事物之所以连续不断，正是因为它内在的秩序性。时间在本质上是有秩序的、持久的，这有赖于人类如何参与时间的这个结构。如果人能够这样做，他们就会遵从时间之“道”（way）——或者道（Dao）。

然而，自然不仅表现出规律性，有时也会表现出瞬时的短路（momentary interruption）。偶尔，这种秩序性会受到干扰。有时候理应长生的事物却在年幼时便死去了，有时候理应生长的东西没有生长。有时候，到了下雨的时节却没有下雨，或者当天气应该变暖的时候却没有变暖。有时候还会发生自然灾害，如洪灾和旱灾。时间的持久运行总是处于危险之中——总是存在着对突然的中断的恐惧。

《老子》第23章描述了自然过程的生养性如何转变成了破坏性：

飘风不终朝，骤雨不终日。孰为此者？天地。

天地尚不能久。

在有飘风与骤雨的情况下，时间并没有失去其规律性——非持久性的事物已经侵入了持久之运行。时间和天气的正常秩序已经受到损害，其结果便是灾害与生命的不得其时而死，丰收也成了泡影，庄稼遭到了毁坏。取代秩序性的是不按时的破坏性。这是持久的另一面。当时间的秩序受到破坏，不仅影响了时间本身，而且会影响到“天地”，也会影响到人类社会。这是成为暂时性秩序的不合时宜侵扰的特征。

实际上，天地之间的交流是有规律的取予（得失）。如果这种取予可以适宜地进行，就会生生不息。但是，如果这个规律受到了干扰，生生之过程就会中断。故而，防止这种干扰以维持时间运行的秩序是至关重要的。如果人类不遵从自然规律，那么他们可能会失去赖以维持生命的东西。甚至如果天地——世界上最稳定的机能——也处于失去其恒常性的危险中，这种危险就会如阴霾般笼罩住人类社会的全部。“天时”在秩序上是很自然的，但是“人时”则非如此。在政治领域，以及在年岁的“宇宙”循环中，一切都按时发生是最重要的。如果人不能按时播种和收割，如果行政命令没有按时发布，就会引起社会危机。

在古代中国，统治者必须用祭礼开启四时，尤其是在新一轮的农业生产开始的春季。更重要的是，统治者或政府必须建立历法，天文学也因此变得至关重要。历法和天文学的最重要作用，不是单单对时间进行测量，而是要对时间正确管理。政府必须监管人事活动的及时进行。通过建立历法，社会可以遵循自然，因而可以维持自然的持久性。历法可以使社会按照天地的节奏而行事，统治者的职责就是监管历法的正确，并参与按照历法所规定的按时而进行的人事活动。

圣王不仅必须靠历法管理一切农事活动，而且必须择取恰当的时间来进行“神事”（sacred）活动，例如祭礼，或者更常见的活动——战争。因此《老子》第8章这样谈论道家的圣王：

动，善时。

统治者的责任就是在合宜的时间向天地奉献牺牲品。在管理公共事务中，他必须谨慎，不干扰农业生产；在战争中，一切都依赖于在恰当的时机进攻和防守。任何一件事没有按照恰当的时间来进行，都会导致整个国家的倾覆。

与时合宜，也意味着一旦一件事的时间已经过去，那么它必须继续下去。为了不妨碍时间的运行，有些事情必须为接下来会发生的事情留下空间，或者更准确地说，“留下时间”。《老子》第44章解释说：

故知足不辱，知止不殆，可以长久。

持久，不仅要靠事情不来之过早，而且要靠事情不停留太久。只有当持久过程的所有成分都既不错失良机，也不失之过晚，“长久”才有可能实现。一个季节持续太久，就会妨碍下个季节到来。一项活动，比应当做的持续更长，就会妨碍下一活动按时开始。这样一来，时间的秩序就遭到了破坏。“太长久”与“太短暂”同样具有危险性。这在第64章中有明确的说法：

慎终如始，则无败事。

当时间的组成部分以连续的链环联结起来，一个部分的终结就意味着另一个部分的开端。因此，开端和终结是互相依赖的，两者是对于时间的连续性同样重要的时刻，都是时间运行的重要部分。如果一个人在“时间性”中是“好的”，那么他必须慎终如始。因为时间的运行不会终结，故而当他们的时间来临，具体的阶段必然会终结。持久有赖于“知止”。

《老子》对作为持久之时间的观念，建立在对持久和中断的区分上。持久是时间的完美形式，它在没有中断中实现。然而，无中断的

持久，并不是同质性的持久，而是从时间的一个阶段到另一个阶段的持续的、圆融的变化。因而，持久不是说事物不变化、时间也停止了，而是说它们在有秩序地变化着。因此，时间的中断主要有两个因素：行为完成太快而致使不能到达终点，花费太长时间而阻滞了时间的进程。因此持久性是建立在对恰当的终始的持续控制基础上的。

如果始与终在道家对永恒的追求上起到了如此大的作用，那么问题就来了：道家式的“时间链环”在时间上有一个“绝对的”开端吗？——或者说外在于时间，或道家式“时间链环”是否有一个类似的无始无终的循环？

《老子》中的一些话好像暗示到，时间确实有一个开端。但是这个开端，正如我们看到的，它并不先于时间，它就在时间之中。《老子》中的许多段落都讨论了“开端”，如第14章所说的“能知古始，是谓道纪”。还有第52章说：

天下有始，

以为天下母。

这几句话是与第1章相呼应的，第1章也谈到了“始”与“母”。看上去，好像时间在某时开始，而后呈现为一支箭，从某个遥远的过去飞向现在，又将至于未来。但是《老子》第52章并没有以这种线性的方式继续，它增加了这样一些含义隐晦的话语：

复守其母，

没身不殆。

显然，《老子》要求回归开端，开端被视作“天下之母”。通过这种复归，可以“守护”其“母”，这样一个人就可以“没身不殆”。复归开端意味着，时间被看成一个圆圈，一个正在形成和流逝的圆圈。一个人可以用道家中根的意象来形容这个观念。植物在秋天凋谢后便“复归”其母——根，根也通过这种方式获得保存。一棵新的植物，在春天会继续这不断的始终循环。任何开始都有结束，任何结束又都会开

始。时间的运动是一种回反的运动，回反意味着遵从持久的时间的运动轨迹。时间之“母”——就如植物之根——持久地处于这一轨迹的中心，它总是得到“守护”。通过这种方式，时间的历程也就“没身不殆”，尽管任何个体都是转瞬即逝的。时间的任一组成部分的短暂性，累加起来就成了时间整体的持久性。第52章以下面这句话作结：

是谓袭常。

人通过“复归其母”而“袭常”。这种复归发生在所有及时发生的过程中，因为时间的任何一部分都可以被理解为一个从终点而复归其开始的圆圈。任何一个终点都承诺着一个新的开始。因此道就是在一个不断开始而无终点的循环中运动。既不存在绝对的开始，也不存在绝对的终点。《老子》中表达的道家式的开端，不能做明确的限定，它是“隐的”（hidden），因为它不断地规避在已经流逝的时间中凝固化的存在。第14章谈到了“古始”，这一章还说：

随之不见其后，

迎之不见其首。

道家式的开端是包含在时间之中的。这个开端不是先于时间，而是内嵌于其中的。开端是总包含在此时中的开端。

《老子》中持久的结构可以总结如下。首先，时间历程是一个组成时间各连续片段的交替过程。其次，在时间历程之中有一个“开端”，这保证了时间历程的秩序性与规则性。无穷的开端被表述为如同根（处于生长与凋谢的植物之中）或者毂（处于辐的环绕之中）之类的意象。在时间的片段领域中，必须合时——也就是说，恰当的开端与恰当的终结——如此，则所有的成分都可以互相圆融地结合。任何一部分都代表了当下的一段时间。当下的一段时间又与下一段时间相连。时间的持久历程是一系列当下的时间段所组成的。处于这一系列时间段核心的是一个中心的“开端”，它使此时间序列持续进行。这就是车轮中的毂所起的作用，也是一个国家的统治者在颁布历法进而管理人事活动按时进行中所起的作用。完美的规则，可以防止对时间

的生养性循环的干扰。对干扰的恐惧是与对合时的坚持相对的，合时是通过处于由现在、开端和结束的时间段所组成的既非现在，也非开端，亦非结束的时间的内在中心来保证的。

《老子》的时间观念显然不同于西方哲学中许多关于时间的观念。它与圣奥古斯丁（St.Augustine）在《忏悔录》第11卷中所表达的基督教时间观念[64]形成对比。在《忏悔录》中，圣奥古斯丁思考了世俗时间与神圣时间的不同。造物主上帝的言语，使我们亲历了这种不同。上帝的言语是永恒的（eternal）、沉默的（silent），但我们对上帝的言语的聆听则是短暂的。圣奥古斯丁将他自己对上帝之言语的世俗而短暂的聆听与上帝的言语本身做了比较："它是如此不同，迥乎不同"，他说，因为我们听到的言语"转瞬即逝"，而"上帝的言语则凌驾于我之上，长存不朽"[65]。圣奥古斯丁用对比极其鲜明的词语强调了世俗的短暂与神圣的永恒之间的差别。这一差别是如此深刻，以至于用圣奥古斯丁的话来说，当提到上帝时，"任何时间，任何受造之物，即使能超越时间，也不能和你同属永恒"（第303页）。

在神圣的永恒与世俗的短暂之间的差别是与另一差别相应的。神圣的永恒伴随着"永恒真理"（第283页）。神圣的永恒不是转瞬即逝的。与永恒真理相反，任何世俗的和短暂的事物都是潜在的"谬误"。因为永恒/短暂之间的区分是与真理/谬误之间的区分相对的。从谬误通向真理之路也是从短暂通向永恒之路——也即通向作为"开端"的上帝之路。上帝是绝对永恒的，是时间的开端。通向上帝，意味着通向永恒，走向开端，迈向真理与智慧。用圣奥古斯丁的话来说，永恒的智慧，透过尘世的短暂和谬误的"黑云"而"照彻"寰宇（第284页）。

乍一看，在圣奥古斯丁的时间哲学中有着与《老子》相应的主题。如在有始无终与正在消失的短暂之间存在差别，同样，也存在着一个试图复归于开端的企图。然而，这种相应不是本质上的。在《老子》中，持续的开端是与时间融为一体的，而圣奥古斯丁的神圣开端则是外在于时间的。《老子》与圣奥古斯丁的区别是持久（permanence）与永恒（eternity）之间的区别。圣奥古斯丁说的永恒，是超越时间的，而道家的持久，则是内在于时间的。

与《老子》相反，圣奥古斯丁对"长久"并不非常重视。按照他的观点，长久仅仅是真正永恒的一个坏的摹本。对于他来说，现世不论可以持续多久，都仅仅是"永远稳定的永恒之光"的投影。与永恒相比，甚至那些持续很久的东西，也只是一系列"众多正在消失的运动"。现世永远不能完全是现在，因为它是转瞬即逝的，是"一瞬间的"。对圣奥古斯丁来说，只有神圣的永恒才是"完全的"，是"永远即在的"（semper est praesens，第285页），而尘世中，甚至"一百年

也并不全是现在”（第289页）。

《老子》中的持久与《忏悔录》中的永恒之间的区别，被转变为道家和基督教看待时间的不同态度。尽管道家认为现在是短暂的，但仍断言了现在充分的、持久的实在性；而基督教则认为现在不能既是永恒的，又是短暂的。基督教的完全现在性必须与永恒、对尘世的超越相关联。在道家思想中，没有对时间的流逝、现在的流逝的贬低，过去的时间也是受到认可的，长（而并非恰如其长）久则获得道家的崇尚。道家主张时间消失的延续性以及变化的持久性。然而，圣奥古斯丁把正在流逝的时间视作必须“切除”的谬误和“黑云”的时域。在《老子》中，真正的现在是位于尘世时间中的，而在《忏悔录》中，则是位于超越于尘世并先于尘世的上帝那里。《老子》主张时间的持久和变化，而《忏悔录》则强调已消失的时间的不纯粹性。

圣奥古斯丁指出，因为过去、现在和未来总是会互相转化，那么没有什么是稳定不变的。如果某物是真正稳定的，那么它必定是永恒的，而不再是暂时的。对于时间，圣奥古斯丁说：

迅速地从将来飞向过去，没有瞬息伸展。

一有伸展，便分出了过去和将来。

现在是没有丝毫长度的。（第289页）

对于生于地球上、居于时间中的我们，不存在“延伸的”现在。这种现在只能在永恒中寻找。这与《老子》形成了鲜明的对比。在《老子》中，现在可以在时间中延伸。《老子》中，有一个现在不断延伸的阶段序列，这一序列是由居于其中心的非现在所统管的，不存在超越尘世的永恒的现在。

然而，对于圣奥古斯丁来说，甚至存在着一种在尘世中的、有限的现在。尘世的现在，作为非延伸的时刻或者瞬间而“发生”。瞬间的当下可以为灵魂——人类得自上帝的神圣的天赋，它把人类自身与永久相联——所感受到。在我们的灵魂中、良心中，我们测度时间；在时间中，尘世变成对我们而言的现在。只有在我们的灵魂中，我们才能感受到作为现在的时间，也只有在此，我们才能克服尘世与永恒之间的区别。灵魂就是人类与上帝之间的桥梁。

基督教关于灵魂和“瞬间”的这种观念，又一次显示出了与道家时间观念的不同。在圣奥古斯丁的时间哲学中，永恒与尘世之间的鸿沟可以被神圣而人性（divine-human）的灵魂所拉近。灵魂使我们在尘世中与永恒相连接。但是在道家思想中不存在这种时间的“精神化”，因为没有必要去建立沟通尘世与彼岸的桥梁。在道家思想中，时间既不是良心的内在体验，也不是仅仅与人类存在相关的东西。对时间的“认知”“现象学”“存在论”之类的观念在西方哲学传统中影响非常大，尤其是在圣奥古斯丁之后——但是它们在道家思想中毫无影响。从基督教的观点来看，时间是与永恒有关的，因此与人类和上帝的差异有关。这样的区分在道家式的一元论中完全不存在。因此时间既不是某种“精神”，也不是某种“存在论”，甚至也不是某种“人类的”东西。《老子》中的时间是非人类的，它是自然的韵律。时间使万物持续，使万物在恰当的时间呈现（成为当下）[66]。

第九章　死亡与死刑

时间与暂时性，与一种所有哲学和宗教都涉及的存在论的重要问题具有内在的关联，这个问题就是关于生命的短暂性的问题，或者更确切地说，是我们“向死而在”、我们的有朽性的问题。在《老子》中，死亡是相当自然的，但又是一个重要的主题。考虑到《老子》关于持久的哲学，它似乎认为道与持续性是相统一的，因此是与死亡不相关的。第6章说，“谷神不死，是谓玄牝”。在此意义上，道好像是“不死的”，效法道，就意味着人类在练习不死，希望成为不朽。许多道家思想家正是这样理解《老子》的，历史上所谓的道教（religious daoism）为这种理解提供了足够的证据。可以说道家的修养实践，意味着把身体转变为永恒的“有机体”的企图，道家的修炼者发展出了无数的修炼技术，旨在达到这个目标。按照这种方式，《老子》作为一本书，可以看成一本如何战胜死亡的指南。而老子本人，被认为是《老子》的作者，也可以被奉为一个成功掌握了这种不朽技艺的典范。

对《老子》旨在达到不朽的解读，当然可以为上文选自《老子》第6章的段落所证明。然而，这种解读与死亡哲学不一定是一致的，因为这种解读是从其他的道家文本中发展出来的，主要是在为郭象（卒于312年）所编辑与注解的《庄子》中发展而来的。在《老子》中，死亡绝不是某种可以避免的东西。正相反，生、死都同样被看作一个“存在”序列的组成部分。[67]按照这个观点，不朽并不是道家的理想，《老子》也不能按照这种方式去解读。当然仍然可以把《老子》作为关于持久的哲学典籍来读，但是这种持久不再与个体生命相联系，而是与持续不断的生死变化相联系。按照这种理解，寿，不仅为道家所推崇，也为整个中国文化所推崇。但是不能把寿仅仅理解为尽量活得更长，而是一个包容了死亡而非排斥它的生生不息的过程——正如《老子》第33章所说：

死而不亡者寿。[68]

品味这句话中的“精神”，《老子》中许多让人印象深刻的段落都

谈到了生死，把生死理解为生成和消失的持久交替过程的表达，而不是作为某种对不朽的“片面”赞扬。这不是说《老子》不主张身体修养以及对生命的维护，但是一种哲学解读，应当更多地集中在对生、死同等对待，把二者视为变化循环的互补成分。例如，第76章就以这种方式描述生命与死亡：

人之生也柔弱，

其死也坚强。

草木之生也柔脆，

其死也枯槁。

故坚强者死之徒，

柔弱者生之徒。

显然，生与死是不同的。当事物从生到死变化时，它们就在转变着。死者坚强，生者柔弱。两个极端是同样真实的，是互补的。柔弱者并不比坚强者更真实。第50章开头也谈到了生死的“互补”，它可以以这种方式来解读：

出生入死。

生之徒十有三，

死之徒十有三。

人之生，动之死地，亦十有三。

夫何故？以其生生之厚。

与第76章相关，这几句话也可以被解读成对生死相互依存关系的另一种表述。生死彼此交替，因而互为对方之徒。生之后便是“死”，

出生同时也就入死。道包含二者，以道观之，这种循环运动总是在不断地来来往往。

由此来看，达到长寿也就意味着：一方面，人必须以合时的方式生活，例如，他不能死得过早；另一方面，这不是说一个人会变得不死。从这种“哲学”观点来看，变老只是意味着不过早夭折，因而不会干扰自然的时间进程。这与危殆而存的“强梁”之人的“不得其死”是不同的，如第42章所说。在一个理想社会，人的寿命很长，但并非无尽。他们在该死亡的时间会死亡。第80章就说到，民安其居，而“老死”。

虽然同这几段话类似的章节，仅仅提到了死亡最终无法避免，但是其他章节却认为死亡是某种疾病或者灾变，如果一个人足够谨慎，他就可以预防死亡。例如，第67章讲：

舍后且先，死矣！

这一策略（舍先取后）是否能让人不死？有些章对这种看似“不死”的状态甚至给出了更详细的描述。第50章说：

盖闻善摄生者，陆行不遇兕虎，入军不被甲兵。

兕无所投其角，虎无所措其爪，兵无所容其刃。

夫何故？以其无死地。

将《老子》的这些说法解读为关于如何不死的指南是否正确？其实不一定。上面这段话中所有的意象都表明了，道家的圣人为了其身体的弱点，是如何避免争斗、如何保精的。准确地说是被许多道家修炼者所采用——但是这也可以象征性地来理解。因此，这并不是说一个个体可以不朽，而是说整个“共同体”或自然界可以不朽。如果一个国家避免了纷争，它就可以生存——这并不是说其中任何一个国民都不会死；如果一支军队避免了争斗，那么它就不会被消灭——这并不是说士兵一个都不会牺牲；如果人民在农业生产中谨而慎之，自然就可以不受损伤——这并不是说植物就不会凋谢。“生”不是指个人之

生，而是指更广阔的包含死亡在内的生命循环。因而社会的、自然的“长寿”，都不会因个别死亡的发生而受到损害。在一个“持久”的社会里，在自然生命的生生不息里，个别存在物的死亡对整体的福寿并不构成威胁。

按照这种方式解读，《老子》并非旨在消除死亡，而是要肯定死亡，并且使它持续。它关于生命的观念接受了死亡，视之为与生同样真实的、自然的阶段。从生物学上来说，生与死都同样是生命过程的真实成分。任何单个的存在物，都有生必有死，而不能有生无死。但是从个体生命的角度来看，死亡单纯是有害的。如果一个人能够超越个体视角，那么死亡就失去了其破坏性意义，变成生命的某一刹那。按照这种方式，成为不朽就是与放弃单个生命、丧我[69]相对等的。通过丧我，个体不再从狭隘的视角来看待生命。套用上文引用的第67章来说，如果个体没有发展出一种个体主义视角和小我，而舍先取后，他就可以避免死亡。如果个体能够使自我意识减损到最小，他就不会为死亡所威胁。用另一种更“形而上的”说法来说，如果个体与变化的过程保持一致，而不是与个体实在保持一致，他就可以呈现为一种“过程本体”，而非“实在本体”，死亡就失去了其消极性。

与基督教不同，死亡不会被永生所克服，而是自然生命的组成部分。在基督教看来，灵魂不灭的观念使个体死后的生活成为可能。在道家看来，这种应对死亡的策略是全然不存在的。在这一点上，它不是指一种不灭的个体，而正相反，是指个体的完全丧失，从而消解了对死亡的恐惧。

欧洲柏拉图主义和基督教传统中的死亡哲学，与《老子》非“生物性地”战胜死亡（接受死亡，视之为生生不息过程之组成部分）不同，它是“精神性地”战胜死亡（视之为非肉体性的实体，例如灵魂不灭）。灵魂不灭的观念在柏拉图和基督教传统中都存在，但这是《老子》所没有的。在中国古代和道家思想中有灵魂观念，但是这不同于柏拉图和基督教传统，《老子》既不把灵魂看作绝对个体，也不将其看作不可毁灭。根据中国古代传统，死亡不仅瓦解了身体的完整性，而且瓦解了灵魂的“精神”统一性。灵魂会消散，就像身体会消散一样。然而，这种观念在《老子》中并没有显明的论述。因此有必要指出，与许多有影响力的“西方”宗教与哲学不同，《老子》不是把死亡描写成一种脱离肉体的精神解脱。对《老子》来说，在死亡中，不存在精神性对生物性的战胜或克服。正相反，死后，生物性战胜了自我意识。如果一个人能够在活着的时候把自己的“精神性”减损至最小，他就可以不再担忧死亡了。

《老子》中这种对待死亡的态度是积极性的，因为死亡被认为是

生命循环中的一个自然阶段。但是人们无疑仍然有着对死亡的恐惧，但这种恐惧不是一种“绝对的”恐惧，而是“相对的”。人们所惧怕的事物，并不是一般的死亡，而是不得其时而死，即发生过早的不自然死亡。如果一棵树理应在秋天凋谢，却在夏天就已花果凋零，那么这就是值得担忧的。这意味着某些地方出了问题，在对树的培养上出了毛病。当然，对于人类的生命而言也是如此。疾病和夭折是生活出问题的信号。老死是自然的，不必恐惧，但是年轻时，人应当自然地健康。如果一个人没有活到他的阳寿，这是对自然规则的严重违反，因为变老是一个人理应一贯关心的东西。故而卫生不仅仅在道家思想中非常重要，即使是在整个中国文化中都非常重要。然而，还有比疾病更可怕的危险，那就是一个人可能会被人杀死，例如死于战争——也可能会被刑法处决。在许多文化里一样，死刑是一种普遍的实践，但是《老子》却没有谈及灵魂的不朽，它谈论的是死刑是不得其死的一个重要“原因”。

在整体上不必惧怕死亡，但是死亡的不自然发生也在传统中国刑法体系中得到了深刻思考。法律惩罚，包括死刑在内，不但被严格限制，不能对特定的未成年人使用，而且也有适用于高龄人的法律。后者的限制，出于对高龄人的考虑，并没有明确的规定（除了儒家的敬老和对老年人崇高社会地位的普遍尊敬以外，或许更多源自道家的观念），认为人在老年死去不是惩罚，而是一种自然过程。[70]

按照道家的观点，死刑的严重性是与不相信存在永恒的死后生命相关的。对不得其死的恐惧反过来被用作一种在国家建立“法治”的政治手段。死刑对触犯法律者形成死亡的威慑。就如同一个人对健康的不关心会导致不得其死，统治者也可以把死刑强加至某个行为不端而威胁社会稳定的人身上。

道家的思想，就像医疗，主要是防御性的。如果一个人不防止自己的身体得病，那么他会早夭。类似地，一个统治者的责任是防止“不健康的”社会现象，防止所用手段的其中一种就是法律惩罚。统治者必须消除社会上的有害行为，利用人们对不得其死的恐惧建立起以威慑为基础的刑法体系。因而防治和威慑是《老子》刑罚哲学的两个主要组成部分。

《老子》中关于死刑的防治“逻辑”，设想了一种对恐惧的连锁反应（chain-reaction）：死刑是道家式统治者（他表现出了道，即表现出了事物的自然过程）出于对可能的社会危害的恐惧而建立的。而这又导致受统治者的恐惧，受统治者想要逃避早亡。按照这种方式，死刑就理应消除其自身：它永远不能施行。因为恐惧的机制会防止人们干坏事。因而《老子》中的死刑以特殊的道家方式在起作用。它通过

无为来发挥作用。根据《老子》第80章，在一个理想的社会，人民皆“畏死”。另外，第75章解释说，在一个“民难治”的国家，人民会“轻死”。一个死亡和死刑不为人所惧怕的国家注定会腐化堕落。国家会像不害怕疾病的身体一样死亡。

在第74章的第一段，《老子》对死刑的道家式使用做了详细解释：[71]

民不畏死，

奈何以死惧之？

若使民常畏死而为奇者，吾得执而杀之，孰敢？

常有司杀者杀。

有司（hangman）对道家统治者来说是必不可少的，但是因为他存在，就会需要他采取行动。道家统治者，即文本中的“吾”，是唯一有权力实行的人，因为他是表现道的人，有一颗“虚心”。也就是说，他不怀有任何的个人成见与私情。死刑不是实行个人权力的机制。死刑是为了实现社会有序而设立的“自然”设施，而不是为了统治者个人利益而设立的工具。如此说来，道家的死刑是以“自然”的方式在发挥作用。它不带任何“主观”意图而发挥作用，是完全无为的。它创造秩序，但又从来没有实行过。

当然，总是存在着危险：死刑可能会为被个人情感左右的非道家式的统治者滥用，这样的统治者会积极、有为地使用死刑以行使个人权力。如果发生了这样的事，道家死刑的悖论性效果就被扭转。如果有人带着“权力意志”使用死刑，死刑就会由于它自身的实施而变成一种无用的器具。因为这样会导致暴力、无序以及反抗。最终，暴君会变成他试图一律依凭自己好恶而施行的刑罚的牺牲品——人民会奋起而反抗，惩罚暴君。在第74章中就讲到了这点：

夫代司杀者杀，

是谓代大匠斫。

夫代大匠斫者，

希有不伤其手矣。

道家的有司（绞刑吏、刽子手）是一种不绞杀人（hang）的有司。如果他被绞杀人的人代替，那么为了某一目的而绞杀人的人，就会最终导致绞杀他人的人被他人所绞杀。

道家的死刑是以威慑预防为基础的。不存在私人的偏袒，不论是对施行刑罚的人，还是对违反刑法者来说都是如此。它完全是预防性的，其目的不在“惩罚”。它是要防止犯罪，而不是对犯罪进行行为后的报复。而且，它既不是道德性的，也不是情感性的。它不是建立在“道德义愤”（morality of anger）基础上的，而是试图排除所有的情感性。它关心的是社会进程的效用，而不是个别的“公正”。死刑的使用主要关注的是刑罚的实施效应，而不是它的社会结果。它的主要目的是防止不道德行为，而不是惩罚罪恶，或者为无辜者复仇。

当然，威慑在“西方”也是为死刑做辩护的一个原因——但是它几乎没有被看成像在《老子》中那样重要。在西方传统中，死刑（现在美国许多州仍然保留）是在与个人相关的非道家式的意义上来证明其合理性的。基督教传统的伟大解构者弗里德里希·尼采，早已雄辩地描述了这种倾向。在他看来，基督教发展出了一种“刽子手的形而上学”（metaphysics of the hangman），即把人类看作是自由的，但同时又是有罪的。通过把人建构成具有自由意志，进而把人看作自由的行动者，个人就同时被说成要自己承担责任，因此人是潜在的罪人。根据尼采的说法，西方神学家发明了“自由意志”，把“清白之人染污成‘受惩罚的’和‘有罪的’人”[72]。人越自由，就越是罪恶深重。在自由的语义学和罪恶的语义学之间，有着直接的关联。

西方关于死刑的形而上学，把犯罪者看作单个的罪人，罪人是邪恶的，而不仅是一个做错事的人，然后就不再关心这种行为，惩罚也与罪人的行为无关，而是去关注做错事的人。这与《老子》中表现出来的道家模式完全不同。故而，这种形而上学当下的主要关注点，不再是防止某种行为，而是对有罪者的严厉报复和毁灭。对受害人的关注在现代死刑实施中如此重要，是这种报复状况的直接反映。惩罚理应与受害者或者他们的亲戚“无关”（bring closure）。《老子》中的刽子手形而上学是一种防止，而基督教的刽子手形而上学则是一种对犯罪者的“忌恨”（resentment）——用尼采的另一个术语来说。[73]

尽管道家的死刑旨在无刑，但它显然既不“温和”，也不比西方对应的刑罚更具“同情心”。这些范畴属于为尼采所批评的特有的基督教传统，它们是正义、报复的语义学的补充，是它们的统一体。道家的死刑是非道德的，也是非情感的。因此它并不比基督教的死刑哲学更“好”[74]，那么它对于什么来说是好呢？

一件可能是好的东西，它有助于一个人看见罪恶的语义学和自由意志，以及它们与惩罚和公正的语义学——当前正应用于合法地杀人——之间的关系的偶然性。我认为人不应该相信这种语义学，尽管它们不仅被用来证明一些惩罚体系，而且被用来证明对外政策和军事行动。如果一个人哲学化地看待这些，会发现原来这些在历史上或者在文化上竟然是偶然的、暂时的。但即使我认为它是一种过时的哲学修辞，我也不会用一种很可能更加过时的道家的东西来代替它。虽然如此，但我仍然认为，对于道家的思考，有助于理解一些仍然侥幸存在的传统哲学观念的不可靠性。当涉及有关残害生命的决定时，诸如此类的比较性思考可以促进人对于哲学性的文雅和谦逊的意识。有时候，这对哲学不为某个刽子手提供一种形而上学依据，很可能是有益的。为什么不让刽子手们手无寸铁地站在那里呢？

第十章　无情

——对人道主义的道家式批评

在《庄子》第5篇结尾处，有一段庄子和他的朋友惠施之间的对话：

惠子谓庄子曰："人故无情乎？"

庄子曰："然。"

惠子曰："人而无情，何以谓之人？"

庄子曰："道与之貌，天与之形，恶得不谓之人？"

惠子曰："既谓之人，恶得无情？"

庄子曰："是非吾所谓情也。

吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，

常因自然而不益生也。"[75]

道家的圣人站在人道主义的边缘。从表面上看，他们就像其他人，与人混住在一块，但是比起与人相处，他们更是在与天同处。究其本质而言，人是人——因此圣人有人形。但是在本质上，人也是自然的，圣人能够把自身中的这种自然性扩展到一定程度，他们的"人性"并不会影响他们的自然性。

我在上面这段引文中翻译的人所具有的"the impulses"本应该是qing（情），然而这个术语经常被译为"feeling"（感受）或者"emotion"（激情）[76]。人类的"激情"的特性当然与qing（情）有关——我选择的"impulses"这个词包含了这层意思。然而，《庄子》中对于qing（情）的具体解释与纯粹的"心理"意义有微妙的不同。《庄子》一再说qing（情）的意涵是人类的判断态度（judgmental attitude），是认同或者不认同的倾向，或者说是"是"或者"非"的倾

向。这种具体的态度至少在这段简短的对话中是显然的，组成具体的“人”的方面，是那些被圣人所超越了的——唯有圣人可以战胜它们。

认同或不认同、喜好或厌恶的态度，使人特殊化——既是一般的，也是个别意义上的。一般来说，人类很可能是唯一的具有从认知上判断是非、正确与错误能力的种族。而这种区分确实把人同自然界的其他事物分别开来了。但是，有可能甚至更重要的是，也正是通过这种态度，个人把自己同其他人区别开来。我们彼此不同，有不同的喜好，有不同的观点，坚持不同的真理。正是通过判断能力，我们才能发展为个体，才能把自己与别的个体区分开来。至少从《庄子》的观点来看，这可能是好恶的最重要的哲学意义。通过判断，我们把自己与他人区别开来。

道家圣人承认人类的这种特征，其目的不在取消它们。相反，圣人不为其所动。“孤独”，在孤独中，圣人能够不做这些具体的判断而把他自己或者她自己区分出来。只有通过这种方式，圣人才能真正而普遍地保持自己的主张（affirmative）。只有不赞成任何一种必然包含某种具体否定性的主张，圣人才能肯定一切事物。因此道家的圣人不是“超人”（overman），而是“下人”（underman），他居于人的个体化的门槛之下——与其他的人类个体正好相反。圣人“居众人之所恶”（《老子》第8章），没有任何要做判分的意图。尤其是按照吊诡的道家方式，通过完全不做任何人为判分，圣人把自己与他人区别开来。

换句话说，只有道家的圣人超脱了人类的虚伪，超脱了人类的判断是非之情——这可以从任何意义上来理解：美学上、道德上、情感上以及“科学上”。圣人是唯一不抱有任何好恶欲望的人，例如，好美而恶丑、厚此而薄彼，或者在情感上认为死亡比活着更可怕，或者认为一种看法是对的、另一种看法是错的。这并不意味着道家圣人会否认人类的这种独有特征，但是他们不会因这些特征而“内伤其身”。故圣人不是人道主义的——而更是自然主义的——上面这段《庄子》中的话可以理解为对《老子》第5章的另一种表达：

天地不仁，

以万物为刍狗。

圣人不仁，

以百姓为刍狗。[77]

道家的圣人不是人道主义的，而是以天地的态度，将人类视作“刍狗”。古代和现代的注家都认为[78]，刍狗是在祭祀中被尊崇的器具，但是在祭祀结束后，它们就失去了意义而被弃如敝屣。《庄子》中有一段话说：“夫刍狗之未陈也，盛以箧衍，巾以文绣，尸祝斋戒以将之；及其已陈也，行者践其首脊，苏者取而爨之而已。”[79]因此，道家的圣人看上去并不很关心民众——至少对他们的死是不关心的。

基于这种语境，我相信《老子》第5章可以解读为主要是反对儒家和“人道主义”的礼。礼，尤其是那些必须对死者所行之礼，是儒家文化中最重要的部分。被弃置的刍狗，就是对礼节的讽刺。显然，礼，应当是祝福人获得永生——人类祖先的永生和宗族传继至永远——这是相当无常的事情。一旦礼结束了，行礼所用的器具便失去了价值。

在此，《老子》批评说儒家对人道主义的追求是失败的。在道家看来，持久不能以对正在流逝过程中的（祖先和宗族）存在的祝福为基础，而只能建立在认可不断变化的基础上。人类存在不是永久的，儒家的礼也并不能使人持久存在。另外，从道家的立场来看，儒家的礼表达了一种不能接受的为生死所占据的情感。就像《庄子》一样，《老子》也批评了儒家对死亡的情感灌注。对于道家来说，这样一种情感的牵累，是源于人好生恶死的倾向，如同把情感寄托在刍狗上一样，都是“不自然”的——甚至连儒家都乐意在祭礼结束后便把刍狗立刻扔掉。

虽然我认为刍狗的形象批评和嘲讽了儒家的礼学，但是我相信此处问题的关键是与此相关的“人道主义”。道家的圣人，就像天地，既不“仁”，也不关心人类的存在。对道家的圣人来说，人本质上与狗无异——甚至也和刍狗一样！人类从生命中消失就像刍狗从祭礼上消失一样。就像刍狗变成火炉中的柴火，人类也不会变成天国的祖先，而是变成某种非人的东西，用庄子的话来说，如弓弩所使用的木料。道家的圣人——《老子》第5章第二段被拿来与非人类的橐籥相比较——不仅漠然对待人类之死，也漠然面对人类之生。当然，这不是说圣人不喜欢或者甚至鄙视人类，他们只是不再为人类或者其他事物所牵累。通过虚己，圣人不仅使自己无情，而且使自己达到了不对性别和种属做区分的境界。

《老子》非人道主义的哲学是与非人道主义的文学形式相应的。正如我在序言所说，《老子》确实不是供“普通人”阅读所写或编纂成的。它指向的是非常有限的读者——起初只有极少的人阅读，例如，可能成为圣王的统治者。它的风格是很隐晦的，当然不能为绝大多数古人所认识，对今天的西方人来说也是如此。它的“教育”功能与人道主义的理想有着很大不同，后者把智慧看作某种应该尽力广泛传播的东西。西方的“启蒙”就是要不断地把知识传播给每个人。但是在《老子》中不存在这种明确认定的教育目的，它的文本显然并没有试图使自己被大众所理解。

《老子》不仅不是面向大多数人的，它也不是以某个确定的人的口吻来讲述的。对其文本的早期解读，尤其是西方的翻译，把《老子》看作一个作者在表达他自己的思想。这导致比它本身所能解决的问题更多的解释学难题的产生。在《老子》中很少有一个“我”在讲述，即使在出现了“我”的地方，这个“我”也不是一个在独自宣讲的“我”，而是读者或听众要与其所说的保持一致的“我”。考虑到这样的个人声音并不在场，也没有一个具体的、把整个文本贯穿起来的“意图”。既不存在线性的叙事，也不存在论证的推广。故而，做这种假定意味着使一个本来没有“人道主义”形式的文本“人道化”了——这是一个解释学上的错误。个人的作者身份和普遍的读者听众的观念，是现代西方人的观念，因此，在某种意义上，人道主义的观念并不适用于《老子》。

在《老子》的文本结构中，这种基本的“人道主义”成分的缺失，导致了文本更进一步的非人道主义特征。它没有固定的文本形式或结构，不存在“原初的”文本来代表它的确定版本。文本的演化，可以说是一种“自然”。这不是说没有具体的人编定此书，但是这些人，作为一个个的人，都不能被看作《老子》的作者。不能确定是一个作者，在严格意义上讲就导致不能确定一个特定的、可信的文本。《老子》不断地“改变（自身）形式”，一些较好的译本，准确地反映了这一点。例如，安乐哲和郝大维的译本[80]，其中有从未出现过的版本——它是对不同的版本的对照整理，包括新近发现的古代文本以及“经典”注本。从传统的“人道主义”哲学观点来看，可以指责安乐哲和郝大维“亵渎了圣物”——他们违背了以“原初”文本为依据的准则——但是就《老子》来说，我会支持他们的做法。所有想要确定一个原初版本的企图，都反映了一种“人道主义”的成见。

本书第三章至第五章都揭示出，《老子》是如何呈现一幅在“现代人”眼中人性的国家的非人道主义图景的。社会，在《老子》中不是人性的，而是内嵌于自然，包含在整个宇宙过程中的。中国古代的

农业社会不太依赖于人类行为，更多的是依赖于天气这样的自然现象。当发生旱灾或者地震时，人所能做的实在少得可怜。人的生命必须遵循“天地”的节奏——阴阳的节奏——而不是把自身强加于自然之上。在更广阔的宇宙进程中，人类领域仅仅是在天地领域中存在的，从这个角度看，孤立的人类主义观念就是片面的或者“抽象的”。当谈及人类生命时，不能将天地悬置不理，社会必须在自然的意义上来理解。

宇宙进程和人类进程之间的相互依赖，在《老子》中很明显，尤其是在一个往往被现代人理解为专属于人类的问题上。性，在《老子》看来是宇宙性的，而不是人性的。因为生殖是一个相当大的问题，在这个问题上，人类的生殖仅仅是一个小片段。没有四季的持续更替，没有动植物的更新换代，人类的生息繁衍也将不复存在。

考虑到这些情况，人类的统治，或者说人类政治活动，如果不考虑宇宙进程，就是不能实施的。人类“文化”不能从“自然”中分离出来——在自然和文化的开端处不存在“人道主义”的二分。国家秩序是更广阔的宇宙秩序中的一部分，适用于其中一个领域的秩序原则，也适用于另一个。《老子》中的圣王较少关注人类问题——不像西方现代性所设想的统治者模型，比如为了特定的对人类的关心，以及为了特定的人类利益而进行统治的“利维坦”——它关注更多的是协调人与自然，从而作为人类社会和宇宙之间的连接点而起作用。圣王不是处于众人之间的某个个人，而是处在天、地、人之间灵活而又精微的平衡支点。

本书的第六章至第八章，都触及了人类存在的心理和认知领域。在这些领域中，《老子》认同把行动最少化或减少行动，这与仁的非人化很接近。道家的圣人，被描述为一种缺乏具体的人的特征，如欲望、意图、激情和判断力的存在。作为人的领域和天地领域之间的连接点，圣人对人类是冷漠的，就如同天地，是自然如此。天地并不“关心”人类——《老子》中的道家圣人也不关心。但是这种不关心并非“无心之失”，而正好相反。这是人类完全无阻滞地融入了更广大宇宙之中的情况。圣人在情感与认知上的无为正是这种情况，不仅对国家的公正统治是如此，更重要的是，对于他们不干涉“自然”生息的能力来说，也同样如此。圣王只有通过虚己，才能不带有丝毫的个人或者自私的关怀，因为这种出于一己之私的关怀，必定会导致“利益冲突”，并进而导致对世界和平的破坏。

圣人非人性的（非）品质使人们融入这个世界。这就产生了一个纯粹内在的世界。圣人正现实地表现了人类的内在。不存在任何“超绝于”世界的人的存在。人不是按照超绝的本来就具有在认知上——

通过“观念”（ideas）——超绝于“物质”之上能力的上帝形象来创造的。不存在政府自然组织的程式，人类也不具有任何一种超越性。人类和宇宙的其他部分都是在“有机地”发挥作用，如果有人喜欢，可以用“机动地”（machinically）这个词来形容。

通过控制人“情”，圣人使所有人类的情都受到控制。圣人并不是作为人类的救世主而出现的，把所有人的“罪恶”都承担在自己身上，而是（至少在《老子》的政治哲学看来）让所有的人为了他人的福祉而放弃自己人的特性。这与基督教的模式有很大不同。上帝通过耶稣基督道成肉身而为人，他（He）特别呈现出人的特征以拯救所有人，使所有人高贵起来。这种人文化的基督教模式，看上去正与道家的策略相反。《老子》旨在通过减损所有人“情”的理想存在，而为人类服务。

《老子》的非人文主义哲学，对习惯于西方人文主义的读者似乎非常没有吸引力。实际上，基督教的各教派，都是一种彻底的人文主义的宗教，虽然启蒙运动想要悬置宗教性的“上层建筑”，宗教价值仍经常被世俗化，以至于人文主义的内核不仅保留下来，甚至得到了发扬，提炼出了精华。诸如“人权”“尊严”等观念都明显是人文主义的，而且诸如“自由”“民主”“正义”之类的观念，甚至如“教育”“健康”之类的具体理念，都富有浓厚的人文主义色彩，在当代西方社会受到公众的极大推崇。这些词语，以及许多相关的词语，构成了现代社会的主流语义学，而在《老子》中则很少有与此相关的词。相反，《老子》的非人道主义哲学常常是与这种语义学直接相悖的。那么，《老子》是否因此在我们的时代成了一个哲学“丑闻”？是否应当把它像刍狗一样丢弃——因为它早已不再管用？我认为不是的。虽然我们不能把《老子》“直接”拿来使用，虽然非人文主义的思想不能直接在我们的时代运用，但是它仍然可以在克服某些过时的但仍然流行的人文主义的自我描述中发挥重要作用。

虽然人文主义语义学仍然在西方社会公众的讨论和看法中占主流，但是它已经失去了许多哲学的可靠性。反对人文主义语汇的哲学革命至少可以追溯至尼采，他提出的著名的“超人”（overman）不是superman或者superhuman，而是关于超越了狭隘的人文主义范畴的“人”的崭新观念。尼采的非人文主义，已经为一些最具影响力的当代思想家所采用，尤其是在大陆哲学中。米歇尔·福柯（Michel Foucault）的《词与物》以一个虚构的但是非常现实的描述开始，对一部代表了非西方的、非人文主义的范畴分类法的《中国大百科全书》进行描述[81]，最后的结论是“对于人类知识来说，人既不是最古老的问题，也不是最常见的问题”。关于人的现代观念，是16世纪欧

洲的发明。如果我们的社会再发生一次改变，福柯认为，“我们可以肯定地打赌说，人将会像画在大海边缘沙滩上的脸一样被抹去”[82]。

人，至少自启蒙运动以来，已经变为我们使世界变得有意义的知识上和方法上的“基本框架”。然而，正如福柯所揭示的，这种框架不是“自然的”，而是历史的、偶然的。并不必然会用人类的术语来描绘这个世界，在根本上也不能保证人类的术语是最适合于这种描述的。其他后现代主义的作家，例如德勒兹（Gilles Deleuze），也已进一步发展了福柯的批判，提出了新的、常常有些刺激的哲学观念——如“块茎”——这些观念显然是非人文主义的，但却是“有机的”或“机制性的”。虽然《老子》好像与现代西方人文主义严重冲突，但是它有时也很接近后人文主义者（post-humanist）的思想。如果有人严格地采用福柯的表述，这也不足为奇。如果现代西方世界“浓厚的”人文主义是一个历史现象，那么它所具有的让人感到惊讶的东西也会出现在其他传统中——因而，至少与后现代思想相比，人文主义不会是突兀的东西。我会宣称，道家思想和后现代哲学之间的一致性是前人文主义和后人文主义哲学之间的一致性。有这样的相应性，并不奇怪——如果仅仅是因为两者都不是人文主义。而且，因为人文主义语义学仍然流行，这种一致可能会非常显眼地表现出来。换句话说，前人文主义的《老子》，以及后人文主义的作家，如福柯和德勒兹等，可以被认为同样“令人气愤”。因为他们都有助于抹去沙滩上的脸——这当然不会令那些在海滩上玩耍的人高兴。

有人会沿着以上的问题分类来追溯非人文主义的《老子》的“当代”关联，如文本、社会以及认知心理的方面等。

在本书第一章中，我比较了《老子》文本与今天的超文本的相似特点。传统文本是由一个单个的作者去面对读者，而《老子》不是这种线性扩展的“人文主义”文本，它代表了一种更开放的结构。这种结构正在日益成为我们社会的常态。虽然（就当下而言）人们仍然读书，但可以预见其他形式的文本正在兴起。在互联网上，人们传统的交流形式已经不再流行。交流是通过多个假名字来进行的，交流的方式也变得极其专门化，以至于对“技术”语言的高度熟悉，成了参与交流的必要前提。在这些交流中无法确认个体的作者身份。丰富多样的交流出现了，而且这些交流似乎是通过产生它们自身的规则而系统地发挥作用的。

甚至传统的媒体也已经变得越来越标准化。“肥皂剧”是由多个编剧共同写就的，独立的作者被取代——而且将继续被取代。所谓的“真人秀”（reality TV）在传统看来绝不是“真实”的，用鲍德里亚（Baudrillard）的话来说，这只是模仿性的真实，并没有反映超出于

媒体的人性真实。甚至当一个人看着新闻频道，他面对的也并不是“独立的”畅所欲言的产物，而是许多在各种不同的平面上“表现”的信息：口头解说、同时展现的不同脚本、视觉信息，等等。占据当今社会如此大份额的“人的”因素，在这种交流中几乎是找不到的。

可以说，在当今社会生产文本最多的领域，是多媒体和互联网。它们的文本产品几乎不能用传统的人文主义观念来做适当的分析。大多数今天的文本，都不再写得像狄更斯的小说或者康德的哲学著作那样。按照传统的做法，这种文本产品是在“人文主义”的范畴下展开研究的，但是正是这种观念，在对文本的理解方面，变得越来越孤立无援。人文科学在启蒙之光下被叫作“人文”，这是把文本视作了主体的产物，为主体所拥有的产物。但是这种假设不再普遍有效。21世纪的多媒体几乎已无法证明“主体性”，必须制定新的规范或者方法来研究这些现象。

考虑到这些剧烈的变化，可以说，传统的文学分析范畴必将永远不会再应用于如《老子》这样的文本。其结果是，在后人文主义的解释学基础上，前人文主义的《老子》将以新的面目呈现。或许，对古代前人文主义的文本的新研究，有助于发展出一种未来的后人文主义解释学。

很可能，对于《老子》来说，比它的文本特征对当代学者更具震撼力的是其中的社会和政治内涵。《老子》并不把社会看作个人的共同体，它并不建议人去寻求创意来管理他们的政治共同体，以使社会变得公正、有益。简言之，《老子》没有把社会看作一个由人类能动性构建的存在。甚至，社会上最具影响力的圣人，竟然是无所作为的。

当然，不讲人的能动性，这与当今社会的独裁类型不相吻合，但我不能肯定它是否真的与社会现实相冲突。尽管居于“自由”社会中的人，定然会认为是他们自己控制着社会，但是在道家式的国家中，人们也许会担忧政治上的强制力是否真的是通过他们的主动作为而形成的。就连总统和政府都不能操控一切事情。虽然他们能做决定，但是这些决定会引发什么结果，从来都是无法预测的。一个政府，可以引入一套新的法律，但是不能保证这会实现设置法律的目的。另外一种政府会选择战争，但是很有可能这个决定不一定能带来所预期的结果。人类当然具有能动性，但是社会中发生什么事情，是否真的是政治决策者的行为的直接效果？这一点无法肯定。也许正如《老子》所说的，可以假设政治权力和领导者的作用，在某种程度上更富有象征意味，而非实际效果，这听起来不会特别奇怪。领导者表现出了社会统一性，显示出这样的印象，即一种秩序已经建立了，规则也制定完

备了。但即使是在独裁语义学之下，就算领导人真的能够领导社会，这一点也是不清晰的。

在经济作用当中，可能存在类似的缺乏人的能动性的情况。所谓的市场机制常常被认为并非源于个人的具体经济决策。货币的升值与贬值、通货膨胀与通货紧缩也没有可以追溯根源的具体个人或者团体。尽管回顾过去，一个人习惯于把经济的这种发展归因于特定的人或者个人决策——如我们说的政府的减税——但这些断言是相当可疑的。如果政治家或者谁的权力操控着经济，确实是经济发展的动因，那么为什么会发生经济衰退呢？把经济发展归因于人的决定的事后倾向，大概更证明了这种归因是人的意志，而非证明了人在实际经济活动中的能动性。

从古代道家的前人文主义观点以及当下的后人文主义观点来看，我们也可以质疑人类能动性在心理和认知领域中的潜在作用。这不得不再次提到尼采（循着他的脚印前进的是弗洛伊德），他认为人类的虚荣是与“自由意志”的观念相关的。现代西方“启蒙”所高举的自由意志大旗可能仅仅是我们心理机制的一个微小成分。“自我”（ego）更多的是意识而非它实际的“主人”的构造或产物。它存在着无法控制的动力和本能，存在着无法触及的与我们的“自我”有关的无意识，而自我看起来是如此无力。正如现代经验心理学所揭示的，有许多行为，尽管我们认为它们是有意的行为，但实际上是不自觉地去做的——也只有这样，我们才能把这些行为表现出来。[83]比如我们学开车，我们并没有不间断地学习思考如何开车。我们学着把有意识的决定减少到最小以使交通顺畅。交通的顺畅，依赖于许多在驾车的个人“自我”的最小化。《老子》就设想了一个类似的在社会中自由流通的情形，这是通过减损人类的自我中心来实现的。

当然，我并不认为一个前人文主义或后人文主义的哲学观点比人文主义的观点更富有吸引力。弗洛伊德对自我的“相对化”可说是对人类虚荣心的第三波打击（第一波是哥白尼，他揭露了我们并非处于宇宙的中心。第二波是达尔文，他发现我们并非处于创世的开端），将别人的虚荣打击殆尽，常常会使人觉得不舒服。虽然人文主义观点也许更让人喜欢，更富同情心，也比前人文主义或后人文主义的观点更让人觉得舒适，但是有人会出于更人性的原因而仍然选择后者：非人文主义的观点就像一个更加真诚的、谦逊的自我描述，这种自我描述不仅考虑到了人如何去做、应该如何去做，也考虑到了人做不到，并因此可能就不打算去做的东西。而它至少，或者最终，可以把人类从许多危机当中解救出来。

附录1　简论《道德经》的版本

《老子》或《道德经》的版本历史非常复杂，它早期阶段的历史多半仍然不为人所清楚。现存最古老的手稿是于1993年在中国湖北荆门郭店村的一座古墓中发现的。这些手稿大约写于公元前300年，包含了部分后来的标准版或公认版本。通常认为，这个版本，至少在内容上，可能源于相对更早的口传，当然口传也会有多个起源。

第二种最古老的手稿发现于1973年，文本可追溯至约公元前200年。这些手稿是在马王堆的一座古墓中发现的，包含了后来两个完整通行版的内容（甲、乙本）。

无论是哪个古代稿本，都不意味着其只有一个作者，也不意味着有一个一般的书名。众所周知，在汉代（前206——220）有各种版本和注释，但是今天我们并没有自那个时代流传下来的完整版本。由于手稿起初冠以《老子》之名，故而推测老子是其作者。到了汉代，稿本则被尊称为《道德经》。

《老子》的标准通行版本是王弼本。王弼的《老子》以及他对《老子》的哲学注解，深深影响了《老子》文本的历史，后世对它的许多注释，以及最近对《老子》的多种外文翻译也都受其影响。然而，现今的研究表明，王弼本作为今天最知名的版本并不是最初的版本。

安乐哲和郝大维的《〈道德经〉及其哲学诠释：让生命更有意义》（*Daodejing:“Making This Life Significant”:A Philosophical Translation*,New York:Ballantine，2003，1-10）[84]包含有对《老子》文本历史简明扼要的叙述。另一个值得推荐的对《老子》文本历史（除郭店本《老子》之外）的学术性概述是鲍则岳（William G.Boltz）《老子道德经》，载于鲁惟一（Michael Loewe）主编的《中国古代典籍导读》（*Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*,The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California,Berkeley,1993）[85]第269——293页。

附录2　简论《道德经》的英文翻译

下边所罗列的多种译本，出于各种原因，我认为都值得介绍。它们或是记载了它们那个时代西方人所认同的历史价值——特别是哲学的——或是代表了最近的学术发展，而在我看来，它们都有很高的文学或者学术水平。下边的罗列是按时间先后排列的。

当然，在这个列表中不包括其他一些更好的译本，但是也包括市面上许多让人怀疑其质量（纯粹从学术的角度考虑）的译本。当阅读时，对各种译本进行比较是很有益的——虽然它们常常差之千里。

我已经出版了马王堆汉墓《老子》的德文译本［*Laotse:Tao Te King:Nach den Seidentexten von Mawangdui*（Frankfurt am Main:Fischer,1995）］。英文版也将由芝加哥的Open Court出版社出版。

安乐哲、郝大维：《道不远人——比较哲学视域中的〈老子〉》（*Daodejing: “Making This Life Significant”:A Philosophical Translation*）.New York:Ballantine,2003.

正如标题所说，这个译本从哲学视角呈现了《老子》文本。书中含有介绍性很强的导论、对主要哲学术语的定义，以及对郭店《老子》文本的学术性分析。

瓦格纳（Rudolf G.Wagner）：《王弼〈老子注〉研究》（*A Chinese Reading of the Daode jing:Wang Bi's Commentary on the Laozi with Critical Text and Translation*）.Albany:State University of New York Press, 2003.[86]

这本书与其说是译本，不如说是汉学研究。它只适合学者阅读。

艾文贺（Philip J.Ivanhoe）：《老子的〈道德经〉》（*The Daodejing of Laozi*）.Indianapolis and Cambridge: Hackett,2002.

这个可读性较强的《老子》译本，涉及了近期的学术研究，并且包含一个对《老子》第1章各种翻译进行比较的附录。

韩禄伯（Robert G.Henricks）：《老子〈道德经〉》（*Lao Tzu's Tao Te Ching:A Translation of the Startling New Documents Found at Guodian*）.New York:Columbia University Press,2000.

这本书对重见天日的郭店竹简进行了详细的分析，做了学术性的翻译。附录中包含了对司马迁《老子列传》的翻译，还对郭店本、马王堆本及王弼本一字一句地进行了比较。附录中还有对章节划分、标点符号的描述。

林理彰（Lynn,Richard John）：《王弼〈老子注〉》（*The Classic of the Way and Virtue:A New Translation of the Tao-Te Ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi*）.New York:Columbia University Press,1999.

对王弼《老子注》这个版本做了详细而有趣的研究，同时还包括王弼《老子指略》的翻译。

梅维恒（Victor H.Mair）：《道德经：德与道之经典》(*Tao Te Ching:The Classic Book of Integrity and the Way*).New York:Quality Paperback Book Club,1998.

这位汉学家翻译的译本可读性很强，是以马王堆本为底稿进行翻

译的。在后记中，译者分析了《老子》的口述背景，试图证明《老子》和古印度的印度教修行及其文本之间的关联。据我理解，这一假设很难被人普遍接受。

米歇尔·拉法格（Michael LaFargue）：《道与方法：接近〈道德经〉的正当之路》（*Tao and Method:A Reasoned Approach to the Tao Te Ching*）.Albany:State University of New York Press,1994.

这本书对《老子》及其历史背景进行了详细研究。另外，作者也发展出了他自己的解释理论。

韩禄伯（Robert G.Henricks）：《老子〈道德经〉》（*Lao-Tzu:Te-Tao Ching:A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts*）.New York:Ballantine,1989.

这本书以哲学分析为主，对马王堆帛书《老子》一章章地进行了注解，以此展现马王堆本《老子》的风貌。

刘殿爵（D.C.Lau）：《道德经》（*Lao Tzu:Tao Te Ching*）.London:Penguin,1963;and Hong Kong:Chinese University of Hong Kong Press,1982.

企鹅出版社版本较为常见，也非常易读，书中包含了刘殿爵颇有影响的对文本口头起源的分析。而香港版包含了对马王堆帛书本的翻译。

杨有维（R.Y.W.Young）、安乐哲译，陈鼓应著：《〈老子〉注译及评介》（*Lao Tzu:Text,Notes,and Comments*）.San

Francisco:Chinese Materials Center,1981.

这本书介绍了一部对《老子》做了评论与注释的书。它提供了一个了解现代中国对《老子》文本所做学术研究的窗口。

Ariane Rump与陈荣捷（Wing-Tsit Chan）：《王弼的〈老子注〉》（*Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi*）.Honolulu:University of Hawaii Press,1979.

这本书中包含陈荣捷的《老子》译本，以及侧重其哲学相关性的王弼《老子注》译本。

林保罗（Paul J.Lin）：《老子〈道德经〉及王弼注译本》（*A Translation of Lao-tzu's Tao Te Ching and Wang Pi's Commentary*）.Ann Arbor:University of Michigan Center for Chinese Studies,1977.

这个译本主要介绍了王弼注。

陈荣捷（Wing-Tsit Chan）：《老子之道》（*The Way of Lao Tzu*）.Indianapolis:Bobbs-Merrill,1963.

陈荣捷的译本为《老子》文本赋予了非常“形而上的”光芒。这个译本极大影响了《老子》文本在哲学界的认可度。

何可思（Eduard Erkes）：《河上公〈老子注〉》（*Ho-shang-kung's Commentary on Lao-tse*）.Ascona: Artibus Asiae,1950.

河上公的《老子注》仅次于王弼的《老子注》，是中国关于《老子》的最重要版本之一。河上公的《老子注》对道家修炼者的影响尤为突出。

韦利（Arthur Waley）：《道及其力量：〈道德经〉研究》（*The Way and Its Power:A Study of the Tao Te Ching*）.London:Allen and Unwin,1934.

这个“经典”译本极大影响了《老子》文本的接受与认可度，以诗意的风格展现了《老子》一书。

理雅各（James Legge）：《道家文本》（*The Texts of Taoism:The Tao Teh King;The Tao and Its Characteristics*）.Oxford:Oxford University Press,1891.

这个译本反映了早期西方传教士对《老子》文本的理解情况。

附录3　关于本书英文版的访谈

在本书中，梅勒先生对玄之又玄的中国典籍《道德经》做了具条理性和一致性的描述分析。在此次访谈中，他把《道德经》与其他宗教典籍做了比较，谈到应该如何以不同路径或方式来阐释解读经典。

问：当谈到影响重大的哲学著作时，您觉得《道德经》占什么样的地位呢？

汉斯-格奥尔格·梅勒：不能把它拿来和《圣经》、《古兰经》、柏拉图著作等进行比较。《道德经》是高高在上的——它是“古代智慧”的源泉，而且，它是理解中国现代文明与文化的一把钥匙。然而，作为一部“世界经典”，它的关联性，并不囿于某一特定的时间或空间——它所讨论的主题，是具有全球性的重要意义的。例如，在关于“存在论”的生死问题、性，还有人类情感等问题上，《道德经》都提供了令人耳目一新的观点。而且，在社会热点问题，如战争、死刑问题上也是如此。甚至，在对诸如新媒体、互联网的看法上，它都能给我们以启发。

问：它涵盖的范围似乎相当广阔。

汉斯-格奥尔格·梅勒：确实如此。《道德经》中所主张的核心策略是无为，或者说无造作（non-interference）。意思就是，积极的干扰，通常会导致比本打算解决的问题更多的、未知的问题。伊拉克局势就是一个鲜明的例子，政府、政策、战争一旦“活跃”起来，就会导致能源和资源的消耗，因而会削弱，而非增强侵略者的气势。因此，要通过规避冲突、集中自身能量的方式来处理威胁与混乱，这样会更好。

问：所以，《道德经》是主张一种孤立主义了？

汉斯-格奥尔格·梅勒：“孤立主义”这个词可能太消极了。《道德经》主张的是一幅政治图景，在其中，小的共同体（小国）之间和平共处，没有任何干扰他国的意图。这与我所居住的加拿大追求的世界主义理念似乎没什么不同。而且，最重要的是，《道德经》是一本关于如何维持和平、维护社会秩序、获得持久成功的书。它不仅可以应用在政治、战争中，还可以应用到其他社会和个人的问题上。它建议领导者让一切事物“自然”运行，而不是强迫事物运行。在个人问题上，比如有关性和情感的方面，《道德经》关注的是如何保存个人的能量（保精）、保持健康。健康的生活方式，一定是避免摩擦的——在生理、精神上都如此。身为大学的系主任，我慢慢认识到做好自己的工作是多么困难和重要。我个人很喜欢《道德经》第58章中对于祸福判断的说法。对此，“塞翁失马”（书中谈到了）的故事解释得很清楚：一个老人丢了马，人们说：“你好倒霉啊。”他说：“我不知道这是福是祸。”后来马自己回来了，还带回来一群良马，然后人们又说：“你好幸运啊。”他说：“我不知道这是福是祸。”几天后，他的儿子在骑马时摔断了腿。这个故事还有后续。其实，我们都太容易激动，或者太容易失去冷静，这仅仅是因为我们都过早给事情下结论——徒劳地对事物施加个人意志，而不是让事情“自然地”发展。

问：当您把《道德经》与我们的“西方”观念相比较，很有异域风味啊。

汉斯-格奥尔格·梅勒：有时，我觉得在现在全球化的背景下，几乎不再有什么特别有异域感的东西了，但是《道德经》把很有价值的意见，介绍给在后现代、后殖民进程中联系越来越紧密的“西方”思考方式。《道德经》并不反对全球化，事实上，当“后现代主义者”开始走向多元化，而不再关注“本质”问题时，已经非常像道家了。道家并不坚持一种具体信仰或者意识形态，很容易被任何文化、任何时代或行为所接受。当然，它在本质上是非基础主义的，因而更适合于全球化的浪潮，而不是排外的宗教或传道式的政治信仰。

问：道家与西方的宗教有何不同呢？

汉斯-格奥尔格·梅勒：《道德经》不关注任何“外在”“超绝”的东西，例如，上帝或者真理、善等“绝对”价值。与许多西方哲学和宗教不同，中国哲学和道家思想，主要不是为了找出什么是“真”，而是探索“有效”，或者“有效的行动”，这样社会秩序才能得以建立，人才能

过上健康、富足的生活。道家是彻底“此世”的，不相信外在的创造者或神秘力量，世界是一个自我生产、生成的过程。《道德经》认为，世界是一个持久不息的生生过程——它并不追问先有鸡还是先有蛋。这大概是道家与西方主流哲学、宗教之间在“形而上学”上最大的区别。另一个不同是，它赋予人类的价值有所不同。例如，基督教相信人类是万物灵长，是按上帝的形象被创造的。启蒙运动则以世俗化方式维护了基督教的人文主义本质——它认为，人类本身就具有终极价值，有自由意志，可以创造性地形成一个人文的社会和世界。然而，《道德经》则把人类世界看作嵌入在整个自然和宇宙框架中的，人类世界并没有任何特殊的“人”的本质。

在这方面，《道德经》与当代的“深生态学”很类似，认为人类在本质上与其他正在生成、消逝的事物并没什么不同。对于伦理、政治甚至性的问题，道家都是从一种“非人类中心主义”的观点来看待的，并无特别的人的价值。某种程度上讲，善是用来维持生命的，它维持人类和所有生物的生命，包括动植物和其他一切事物。维护秩序最重要的是不要干扰自然的秩序。甚至，性也没有什么特别的人类价值（比如“爱”“罪”“满足”“爱欲”），它在很大程度上是自然——绝不仅仅是人类——生育自身的方式。《道德经》也反对政府应当是“民治、民有、民享”的现代政治观点。还活着的人，仅仅是整个世界中一个很小的因素。一个好的政府还应当把那些不能说话的或者不能选举的人考虑在内：例如，儿童和子孙后代，以及所有人类以外的生命。从道家观点看来，现在所谓的民主，绝不应该是政府掌管一切的形式。美国当代哲学家理查德·罗蒂主张：团结的扩展应超出那些具有选举权的人的范围。在这方面他的说法就有些道家的味道。现在有种说法，说我们生活在一个“后人文主义”的世界。如果是这样，道家的后人文主义在这个时代就获得了一种全新的、惊人的相关性。《道德经》发源地中国，是一个富有吸引力的国家，它在许多方面都值得西方文明借鉴。它最近经历了一个令人难以置信的发展过程，是刚刚崛起的世界力量。就像中国已经极大程度地获得了政治经济上的参与性，它的哲学也在智识方面联结到世界当中。也许在“西方化”的时代后，紧跟着就是“中国化”的时代——道家思想很可能是重要的一环。

问：真是这样吗？我们可以期待怎样的变化呢？

汉斯-格奥尔格·梅勒：对创造论来说，人位于世界的中心。而《道德经》为我们提供了一种非人文主义的世界观，尤其是涉及伦理、政治和自然时，它常常与西方流行的价值观和世界观针锋相对。也许，我们的人文主义价值观是如此之好，好得有些不切实际；也许

我们关于干涉政治的人道主义伦理学，与现实格格不入；也许我们对待自然的以人为中心的观点，使我们难以同自然和谐相处。这些是我们将来必须考虑的事情，很可能马上要开始着手思考。

问：那么，我们应当走出去，拿起一本《道德经》看看？

汉斯-格奥尔格·梅勒：是的，你还应该读一读我写的书。《道德经》广为流传，而且版本无数，但是很少被人所真正理解。对大多数读者而言，它仍然很神秘，是由密集而简洁的句子所组成的。这种诗意、隐秘的风格，令人想起神圣的戒律、格言、寓言，想起宗教性、哲学性的隐喻。想要理解中国文化和中国哲学，只有把它放到本来的语境中才能发现其内涵。我这本新书，能帮助读者更加容易地理解和接受《道德经》，并且把它与当今的社会和哲学问题联系了起来。例如，《道德经》说“祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏”，这谁能看懂呢？但如果你把这两句放在前面提到的“塞翁失马”的故事中，就很容易理解。反过来，这样也能让你把这段话理解为一种冷静的策略，把它与我们每个人遇到的生活问题联系起来。《道德经》难读的另一个原因是，它本身的版本历史就很复杂，是由长时间的口耳相传和资料编纂形成的，没有一个明确的原点和发源地，也没有明确的作者。在某种意义上，它就像是网络上的“超文本”，因为许多匿名作者、来源不明的材料，都是它的组成部分。文本本身在不断变化，是以一种非线性的方式完成的。因此，读者需要以一种截然不同的阅读策略和解释学来理解它，而不是通常所谓的“读书”。

问：您是如何打开《道德经》的奥秘之门的？

汉斯-格奥尔格·梅勒：我走进了书中的意象（根、车轮、水……）世界，并且分析了这些意象的哲学意义，例如车轮，它是由“实”的毂和环绕它的“空”的辐组成的，这个意象描述了一种事态是如何达到最佳状态的——当它围绕一个无为的、无干扰的中心组织在一起的时候。以一个意向为基础，你可以解开许多其他的意象，例如橐籥、谷等等。这些意象也是以中心的空和周边的实为基础的。我把这些联结《道德经》各章的意象比作“链接点”，就像链接互联网地址的链接点。如果一章一章地、从头至尾地读，你是无法理解《道德经》的。既然我们已经有了互联网，当然可以习惯于这种“非传统”阅读方式。正如上网时，必须灵活地从这个网址跳到下一个网址，读《道德经》时，我们必须从一个意象跳到下一个意象，从一个隐喻跳

到下一个隐喻。这是一种全新的方法，我在书里如此解读了《道德经》的语句和段落，找出它们链接的方式，发现它们隐藏着的相关性。就我而言，我把这本书看作一篇哲学论文，主题就是——如何有效地做事情，如何在政治、生活中获得成功，以及如何与自然最好地相处。

[1] 编者注：这是作者为人民出版社2010年版《〈道德经〉的哲学：一个德国人眼中的老子》所作的序。

[2] 沃伦·弗里西纳、加里·迪安杰利斯主编，Teaching the Daodejing.Oxford: Oxford University Press——本书中的脚注，除有专门说明的，均为作者所注。

[3] 《孟子·滕文公上》。

[4] 详见附录1。

[5] 者注：《荀子·解蔽》："凡人之患，蔽于一曲而暗于大理。"蔽：蒙蔽。一曲：局部。"蔽于一曲"指认识上的偏见。

[6] 写完这本书后，我注意到一本精彩绝伦的书，呈现出我们时代崭新的非人文主义和"新道家"哲学思想：约翰·格雷的Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals.London:Granta，2002。我强烈推荐给对道家思想的当代相关性感兴趣的人阅读。

[7] 见附录1。

[8] 郭店楚简《老子》（甲、乙、丙本）是1993年发现的，马王堆汉墓帛书《老子》（甲、乙本）是1973年发现的。

[9] 借用《庄子》中的"支离其形"。因为我想尽量以中国古代思想中的词汇来传达作者想要表达的意思。

[10] 见附录1。

[11] 译者注：第6章的第一行，作者译为The spirit of the valley doesn't die。而此处作者是为了显示《老子》原文只有四个字，故而他直译为Valley spirit not die。

[12] 译者注：efficacy这个词在此处为了和结构相对应，可译为"功用"，更合理的翻译应该是"德"。

[13] 译者注：此句原文是That which is empty cannot be emptied。

[14] 我将在本书第三章"阴阳、气与道德"中进行详细讨论。

[15] 译者注：《老子》讲的"牝"，作者译为"femininity"，因此原文

中的“femininity”或者“feminine”都与牝或者阴性、阴性的、雌性、雌性的有关。

[16] 译者注：原文是“dark”or“hidden”（Xuan）。但是按照本书前文所述，“dark”也是玄之意。因此我在此从字面上译为“隐匿的”。

[17] 此处的“darkness”，也就是上文所说的“玄”，玄即黑色。

[18] 上文引《老子》说：“天地之间，其犹橐籥乎？”

[19] 绵，《广韵》：“绵，精曰绵，粗曰絮。”苏辙说：“绵绵，微而不绝也；若存，存而不可见也。”形容道的连续性或无限性。

[20] 马王堆本和其他许多版本都提到了《老子》第55章中的“朘作”。在王弼本中，我们发现了另一种写法——“全作”，全这个字没有实际意义。

[21] 译者注：《老子》第23章内容如下：“希言自然。故飘风不终朝，骤雨不终日。孰为此者？天地。天地尚不能久，而况于人乎？故从事于道者，同于道；德者，同于德；失者，同于失。同于道者，道亦乐得之；同于德者，德亦乐得之；同于失者，失亦乐得之。 信不足焉，有不信焉。”根据文意推测，当译作“和谐的得失”。

[22] 译者注：《老子》第21章末尾通行本作：“自古及今，其名不去，以阅众甫。吾何以知众甫之状哉？以此。”而帛书《老子》甲、乙本中则“甫”作“父”。“甫”“父”二字古通用。

[23] 译者注：格拉耐（Marcel Granet，1884—1940），又译为葛兰言。20世纪法国著名的社会学家和汉学家，是法国著名汉学家沙畹的学生。1919年，他出版了《古代中国的祭日和歌谣》（*Fetes et Chansons Anciennes de la Chine*）一书。这是一部研究上古时代原始宗教思想的专著，也是作者的博士学位论文。1926年，葛兰言博士又出版了《古代中国的舞蹈和传说》（*Danses et Legendes de la Chine Ancienne*）一书。这是一部研究上古文献中神话和传说问题的专著。1929年，他又推出了最著名的中国古代社会学研究著作——《中国文明》（*La Pensee Chinoise*：*vie Publique et la vie Privee*）。此书分为两部，第一部为中国政治史，第二部为中国社会史。他以封建家族制度为核心，对中国古代社会在政治、经济、文化、宗教、军队、都城等方面的表现进行了透彻的研究和分析。他又为中国古代农民和皇帝各列单独一卷进行研究，写出了西方汉学史上少有的中国古代农民史、皇帝史的研究专著。

[24] 译者注：这个词有“评量规准”“评分规准”“评分规程”的意思。在此当是一种比喻的说法，是“规程”“标准”“框架”的意思。

[25] 格拉耐（Marcel Granet），La Pensee Chinoise. Paris: Editions Albin Michel，1934，108。

[26] 格拉耐（Marcel Granet），La Pensee Chinoise. Paris: Editions Albin Michel，1934，269。

[27] 《易大传》（《系辞传》），第2节。

[28] 格拉耐（Marcel Granet），La Pensee Chinoise. Paris: Editions Albin Michel，1934，269。

[29] 西方汉学家或哲学家一般将“心”译为“heart-and-mind”，因为中国古代思想中的“心”是具有“知”（认知）和“情”（情感）的同一性的。

[30] 按照朱利安·杰恩斯（Julian Jaynes）的观点，古希腊也同样如此：“例如，亚里士多德的著作，认为意识或者思想的居所位于心的上部，相信脑部是单纯的冷却器官，因为它对触摸或者受伤毫无感觉。”参见Jaynes，The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind. Boston: Houghton Mifflin，1976，44。

[31] 当老子谈及圣王时，出于历史原因我使用男性化代词（译者注：作者将这句话翻译为“Well,two do not harm each other.Thus dfficacy is exchanged and returns to him”，此处的男性化代词指的就是him）。如果认为《老子》提到统治者时指涉了两种性别，这是时代变迁使然。中国古代的统治者一般都是男性。

[32] 译者注：transcendent，一般译为超越的，但为了区分一般的超越和西方文化中那种二元世界划分的绝对超越，此处据文意译为“超绝的”。这也是遵从了美国汉学家Roger T.Ames的译法。

[33] 芬格莱特，《孔子：即凡而圣》（Herbert Fingarette，*Confucius:The Secular as Sacred*.New York:Harper Torchbooks，1972）。

[34] 译者注：由于两位先生的著作已经有了何金俐博士的中文译本（《道不远人——比较哲学视域中的〈老子〉》，何金俐译，75页，北京：学苑出版社，2004年），因此，此处的译文基本按照何博士的译文，只是稍微做了一些修改。

[35] 安乐哲（Roger T.Ames）、郝大维（David Hall），Daodejing:“Making This Life Significant”:A Philosophical Translation.New York: Ballantine，2003，65。也可以参考安乐哲和罗斯文（Henry Rosemont）的早期译本所下的定义，参见The Analects of Confucius: A Philosophical Translation.New York:Ballantine，1998，47。

[36] 这是笛卡儿的概念。

[37] 参见安乐哲、郝大维译《道德经》（*Daodejing*），228。

[38] 译者注：也译作“自我复制”。

[39] 译者注：马图拉纳（Humberto R. Maturana）和瓦瑞拉（Francisco Varela，1946—2001）二人是智利生物学家。这一理论最早是由前者在1982年提出的。

[40] 尼古拉斯·卢曼（Niklas Luhmann），Einführung in die Systemtheorie.Heidelberg:Carl-Auer-Sysme，2002，110-111。此处是我自己的翻译。

[41] 译者注：此处的“人道主义”也可译为“人文主义”，文中这两个词会交替使用。

[42] 译者注：此处使用了葛瑞汉的《论道者》一书的名字。此书有中译本。

[43] 要了解马王堆本《老子》的这种重建，请看傅敏怡（Michael Friedrich），Zur Datierung zweier Handschriften des Daode jing,Text-Kritische Beitrage 2 (1996)：105-117。（译者注：傅敏怡，当代德国汉学家，现为德国汉堡大学亚非学院院长。主要研究的是中国古文字文献、宋明理学、佛学以及中国现代史。他曾多次访问中国，进行学术交流。）

[44] 《礼记·王制》：“天子、诸侯宗庙之祭，春曰礿，夏曰禘，秋曰尝，冬曰烝。”

[45] 译者注：此处的“desert”，我译为“荒芜之地”，是为了通顺，这个词与下面所引用的《老子》这段话首句中的“荒”在原著中都为“desert”。

[46] “深生态学”（Deep Ecology）是由挪威著名哲学家阿恩·纳斯

（Arne Naess）创立的环境伦理学新理论，它是当代西方环境主义思潮中最具革命性和挑战性的生态哲学。深生态学是要突破浅生态学（Shallow Ecology）的认识局限，对我们所面临的环境事务提出深层的问题并寻求深层的答案。国内学者从中国古代思想的整体性思维、“民胞物与”观念等方面对“深生态学”运动的思想观念与中国古代思想的关联进行了研究。此外，也有学者从哲学范式的层面上对“深生态学”观念的影响做了分析，认为其不仅体现着现代生态观的纵深发展，而且反映了人类认识和把握人与自然关系的哲学范式的转换。

[47] 克拉克（J.J.Clarke），《西方之道：道家思想的西化》（*The Tao of the West:Western Transformations of Taoist Thought*.London: Routledge，2000，84.）。（译者注：J.J.克拉克是英国金斯敦大学思想史教授，著有思想史三部曲，即《东方启蒙》《荣格与东方思想》《西方之道：道家思想的西化》。《西方之道：道家思想的西化》为作者2000年所著，该书站在思想史的立场上对道家西化历程做了总结、评价和展望，具有思想史意义。）

[48] 关于克劳塞维茨与中国哲学之关联，可以阅读Francois Jullien，A Treatise on Efficacy:Between Western and Chinese Thinking.Honolulu: University of Hawaii Press，2004。

[49] 出于历史上的原因，我在此使用了男性代词。因为在中国古代，军事首领一般都是男性。（译者注：此处原文为“the Daoist commander avoids aggresive actions himself”，使用了“himself”一词。）

[50] [美]韩禄伯（Robert G.Henricks），Lao-Tzu:Te-Tao Ching:A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts.New York: Ballantine，1989，164。

[51] [美]安乐哲（Roger T.Ames），郝大维（David Hall），Daodejing:“Making This Life Significant”:A Philosophical Translation.New York: Ballantine，2003，185。

[52] 《左传·庄公十年》。

[53] 君特·沃尔法特（Gunter Wohlfart）教授早年曾就读于德国法兰克福大学，并获得哲学博士学位。现为德国乌泊塔尔大学（U/GH Wuppertal）哲学系教授，德国亚洲哲学研究会会长，是研究中西哲学问题的知名学者，尤其在黑格尔、尼采、老子、庄子等方面取得重要研究成果。2006年9月21—22日，在上海社会科学院主办的第二届

世界中国学论坛上，沃尔法特教授在和平与战争的问题上，比较了康德的“永久和平”、赫拉克利特的“持久战争”和孙子的“不战而屈人之兵”之间的关系。

[54] 沃尔法特的Die Kunst des Lebens und andere Künste:Skurrile Skizzen zu einem eurodaoistischen Ethos ohne Moral，即将出版。

[55] 译者注：这两个人物出自与狄更斯同时代的英国著名作家史蒂文森（Robert Louis Stevenson）写的小说《化身博士》（*Strange Case of Dr Jekyll and Mr Hyde*），是小说的主人公。小说首版于1886年。作者长期以来关注人精神与性格之二重性，试图把一个人所具有的正义与邪恶两面之间的相互作用在一部作品中表现出来，于是就有了这部小说。小说主人公杰基尔医生是一位受人尊敬的科学家，他由于喝了一种试验用的药剂，在晚上便化身成邪恶的海德先生四处作恶，他终日徘徊在善恶之间，其内心属灵的内疚和犯罪的快感不断冲突，令他饱受折磨。这种貌似荒诞无稽的故事其实蕴含了最深刻的人性命题：人，到底是简简单单、黑白分明、一成不变的非善即恶，还是既善亦恶、时善时恶？这部小说曾被拍成电影、编成音乐剧，流传十分广泛，使得 Jekyll and Hyde 成为“双重人格”的代称。

[56] 在这段话中，如其通常所是，对双亲的孝总是与对兄长的悌并提。从儒家的视角来看，孝悌是孩子合宜的情感与行为发展中主要的组成部分，因此，对于社会的和谐发展是非常重要的，可使社会免于动乱，使人们免于产生对个人权力进行篡夺的自私企图。安乐哲（Roger T.Ames）和罗斯文（Rosemont）对这段话的翻译是：“Master You said:‘It is a rare thing for someone who has a sense of filial and fraternal responsibility(xiao di)to have a taste for defying authority.And it is unheard of for those who have no taste for defying authority to be keen on initiating rebellion.Exemplary persons(jun zi) concentrate their efforts on the root，for the root having taken hold，the way(dao) will grow therefrom.As for filial and fraternal responsibility，it is，I suspect，the root of authoritative conduct(ren).’”(Roger T.Ames and Henry Rosemont，The Analects of Confucius:A Philosophical Translation.New York:Ballantine，1998，71.)因此，在儒家看来，“反叛”是人缺乏情感的牵系，出于个人的目的，努力去推翻已确立的社会结构和政府，例如，他们的政治“家庭”和政治“父母”。

[57] 译者注：作者在此把《论语》中的“孝悌为仁之本”的“本”译为“root”，这就与《老子》中的“根”（root）的意象联系起来了。

[58] 尼古拉斯·卢曼（Niklas Luhmann），The Reality of the Mass Media.Stanford:Stanford University Press，2000，21。

[59] 译者注：引自林语堂（Lin Yutang），《中国古文小品选译》（*The Importance of Understanding:Translations from the Chinese*.Cleveland:Forum Books，World Publishing，1963），385。林语堂的翻译不是准确的翻译。原始文本可以在《诸子集成·淮南子》（北京：中华书局，1954年，310-311页）中找到。我对林语堂最后一句的翻译做了修改，翻译得更贴近原文，以突出原文与下文所引用的《老子》第58章在语言上的相类似。

[60] 我把此处的"性"翻译为"disposition"，是遵从了江文思《孟子论成人》（James Behuniak Jr，*Mencius on Becoming Human*. Albany:State University of New York Press，2005）中的译法。我有一篇文章"*Menschenrechte*，*Missionare*，*Menzius.Uberlegungen angesichts der Frage nach der Kompatibilitat von Konfuzianismus und Menschenrechten*"，载于君特·舒伯特（Günter Schubert）主编的*Menschenrechte in Ostasien*.Tübingen:Mohr und Siebeck，1999，109-122。

[61] 《孟子·公孙丑上》，引自刘殿爵（D.C.Lau），*Mencius*.London:Penguin Books，1970，82–83。

[62] 可以参考拙作 Daoism Explained:From the Dream of the Butterfly to the Fishnet Allegory (Chicago:Open Court，2004)中有关"伦理学"和"道家思想与当代哲学"的章节，以及拙文"Moral und Pathologie: Niklas Luhmann，die Massenmedien und der Daoismus"，载于Rolf Elberfeld主编的Komparative Ethik:Das gute Leben zwischen den Kulturen.Cologne: Edition Chora，2002，303-318。

[63] 译者注：permanence和eternity在英文中虽然都有永恒、永久、持续的意思，但是二者的含义又有隐微而明确的区分。Permanence侧重的永恒具有持续不断地变化的内容，而eternity则是不变之永恒，多用在宗教中。从这个意义上说，permanence可用来说明非宗教性的中国哲学（包括老子在内的哲学家）的思想，如老子的"道"，是生生不息的。而eternity则更符合天人二分式思想中超绝的上帝的特征。在本章中，我把eternity译为永恒或永在，把permanence译为持久或持续。后者的"持"有在变化中维持的意思，而前者则是不变的超绝之长久。

[64] 我在这里所特指的是圣奥古斯丁在《忏悔录》中提出的时间哲学，而非在《上帝之城》中谈及的另一种不同的时间观念。

[65] 约翰·瑞安（John K.Ryan）译，The Confessions of Augustine.Garden City，N.Y.:Image Books，1960，282。下文所引《忏悔录》都是出自此书。

[66] 译者注：作者在本章中经常使用“be present”这样的话语，可以译为“呈现”“成为当下”。其实这两种翻译是相通的，present 本来就有这两种含义。

[67] 可以参阅拙作Daoism Explained: From the Dream of the Butterfly to the Fishnet Allegory（Chicago:Open Court，2004)中关于死亡的章节。

[68] 在马王堆帛书《老子》中，这句话是以儒家的口吻说出来的：“死而不忘者寿。”中文的“亡”和“忘”两个字互为异体字。

[69] 译者注：《庄子·齐物论》：“今者吾丧我。”“吾”是真我，“我”则是假我、现象我。“丧我”就是不从个体肉身的角度来考量生命，而是将个体小我融入到大化流行的生生不息中。

[70] 为了理解死刑在中国古代刑罚体系中的作用，不得不提到死刑在古代监狱是很少使用的。比死刑“更温柔的”刑罚包括肉刑或者其他身体性的刑罚。死刑本身渐渐分化成多种酷刑。

[71] 在此，我遵从了我的德文版Laotse:Tao Te King（Frankfurt am Main:Fischer，1995，131–132）文本的解释与翻译。大多数的其他注家与译者（中国的和西方的）都以不同的方式阅读这段话，视之为反对思想的一个表述。我认为这是反对死刑的执行而不是反对死刑制度（正如此处所解释的，我相信根据推论的悖论性道家方式，《老子》对死刑的看法应当是“为无为”）。《老子》（上文提到的章）主张的是死亡对民众的威慑力，我认为我的解释与此语境是相一致的，而且与马王堆本中的语言也是一致的。马王堆本在此处明白地提到了“死刑”，这与大多数的注家和译者所根据的后来的通行本不同。《帛书老子校注析》（黄钊著，台北：学生书局，1991）的第399页对多数人所持的这种解释和我所认同的少数人所持的解释做了概述。

[72] 参见弗里德里希·尼采《偶像的黄昏》（Friedrich Nietzsche，*Gotzen-Dammerung*）中的《四大错误》“Die vier grossen Irrthüemer”，载Giorgio Colli and Mazzino Montinari主编，

Samtliche Werke:Kritische Studienausgabe，vol.6 (Munich:DTV，1980），95-96。尼采对基督教作为“刽子手形而上学”的判定，也为德国哲学家彼得·斯劳特戴克（Peter Sloterdijk）所继承。斯劳特戴克强调在基督教自由意志与人类的负罪感之间的相互关联，他写道：“人之凝结在原罪上的过重负罪感，是在处于上帝创造的全部真实中对罪恶的动因进行解释的自由论证的依赖性不断增强所造成的。”参见斯劳特戴克，《救赎未成：海德格尔之后的各种尝试》（*Nicht Gerettet:Versuche nach Heidegger*.Frankfurt am Main: Suhrkamp，2001），92。

[73] 个人化和个性化的中心作用，在西方死刑哲学中，可以追溯至伊曼努尔·康德（Immanuel Kant），康德在《道德形而上学》（英译本：Mary Gregor，*Metaphysics of Morals*.Cambridge:Cambridge University Press，1991，140–145）中论证说，罪行是由于违法者固有的人格中的“内心的恶意”（innere Bosartigkeit）。与自然惩罚不同，由法庭判决的惩罚认定了犯罪者是一个人，或者说是一个自由的个体。康德把这个认定——当然，他的观点与基督教的刽子手形而上学是一致的——看作正义的核心，并且以惩罚的维度把这恰当地描述成“报应律”（ius talionis，Wiedervergeltungsrecht）。康德嘲笑原始的前基督教死刑哲学，认为这不是以报应为基础，而是以威慑防止为基础的（如道家思想）。他把这种威慑防止的格言“一个人死比所有人死更好”称作一个“形式主义伪善的格言”，认为随之而来的就是正义的消失。以康德式正义为基础的思想，是以原则和理性为基础的，而不是以纯粹的使用或者自然目的为基础，康德举例说：“如果居住在岛上的一个人决定驱散世界上的所有人，监狱中剩存的谋杀者将是第一个必须处决的人，以使每个人都已经让谋杀者因其行为获得他所应得的。”死刑是一种不能忽略的“形而上”责任，即使它没有实际意义。也就是说，是一种必要的道德净化。尽管它没有用，但是康德式的刽子手必须为了康德式的形而上学而绞死他。有趣的是，关于死刑的康德式形而上学，是以“内在人格”为基础的，一旦涉及“出于荣誉的犯罪”，它就认为执行死刑是可疑的。康德举例说，杀死“男女尚未结婚就生下来的一个小孩”，这是出于荣誉意识的行为。在这种情况下，不应判处死刑，因为一方面，杀死小孩是为了捍卫个人荣誉；另一方面，受害者尚缺乏个体性。在康德看来，这是由于这样的事实，私生子是“偷偷进入了国家”（就像走私商品一样），因此国家可以忽略其存在（因为私生子本来就不应该以这种方式来到这个世界上），也可以无视将私生子杀死的行为。因为在这种情况下，违法者并没有“内心的恶意”，被杀死的小孩——是“违法的”，缺乏个人身份——并不构成为受害者，因此对杀害小孩的人进行报应和执行死刑也都是不合适的。当代美国死刑哲学直接继承了基督教——康德哲学关于违法者

的“内在恶意”与“无辜受害者”的报应的哲学。它主张个体自由，以彰显人的负罪性，人越自由，罪就越重。彼得·斯劳特戴克（Peter Sloterdijk）说：“美国的‘刑事系统’是世界上内容最丰富、最细致的，而与人口成比例，美国监狱中的囚犯几乎是欧洲的十倍，而且还在继续增加，这都不是偶然。”（彼得·斯劳特戴克，Nicht gerettet，121。）美国作家赫尔伯特·莫瑞斯（Herbert Morris）以康德式的口吻评论说：“一个人如果因为某些违法行为而有负罪感，那么他有权接受惩罚，但不是接受药物治疗（therapeutically，H.G.M.）。”[Morris，《人与惩罚》（*Person and Punishment*），载Robert M.Baird and Stuart E.Rosenbaum主编，*Philosophy of Punishment*.Buffalo:Prometheus Books，1988，67–82;78。]对违法者自由人性的认定导致了他的负罪感与惩罚。另一位美国作家伯恩斯（Walter Berns）在说到“道德义愤”时也强调了这一点。邪恶的犯罪者成了他周围自由人愤怒的对象。因此惩罚被理解为一种道德义愤的表达，是一种社会性的情感宣泄。根据伯恩斯的观点，“人的灵魂中存在着某种东西……要求……罪行得到报应”[“道德义愤”（The Morality of Anger），载Baird and Rosenbaum主编，*Philosophy of Punishment*，85–93;89。]尽管在我看来，并没有心理学的根据能证明“人的灵魂”这一特征是具有普遍性的，但是美国刑事系统认定并鼓励受害者有必要、有权利进行报复——例如，在执行审判时为受害者和他们的家属预留座位。受害者的报复、尊严以及祭奠都与个体自由语义学的成分密切相关。正义应当鼓励对自由个体的尊敬。而且，在伯恩斯看来，美国鼓励公民之间的这种尊敬，并不是通过废除死刑来实现的。伯恩斯说，通过死刑，美国“会提醒它的国民，这是一个英雄的国度”（第93页）。英雄主义、对个体的尊敬、道德、义愤，以及受害者的报复之间是不可分的。伯恩斯说：“我们按照原则处罚罪犯，是为了让他们偿还，我们出于道德的必然要求处死了他们中最坏的人。”（第85页）美国死刑哲学主张符合道德的英雄式、形而上的杀戮，这在欧内斯特·范·登·哈格（Ernest van den Haag）的作品中达到了高峰。欧内斯特·范·登·哈格不仅对基督教——康德式执行绞死的责任做了思考，而且也对适度严酷而直接的判决做了思考。他认为，由于“违法者在他的受害者身上施加了不应有的痛苦。那么为什么社会不对违法者……也施加不应有的痛苦？”因此，康德式的报应律，必须是不恰当的严厉（Ernest van den Haag，*Refuting Reiman and Nathanson*，载Baird and Rosenbaum编，*Philosophy of Punishment*，141–51;142）。康德早已指出刑法主要目的是对罪犯施加“强制性的痛苦”（《道德形而上学》，140）。根据范·登·哈格的看法，这种痛苦必须是更强的。违法者触犯了法律，不仅使受害者遭受了痛苦，而且也损害了整个社会。“因此，”范·登·哈格说，“惩罚，在任何时候如果可能，必须把超过受害者所承受的痛苦施加于罪犯身上。这也是应

该的。”（Ernest van den Haag，同上，143。）

[74] 译者注：其实作者在此是认同《老子》的死刑哲学有好（而非“好”）于基督教死刑哲学的地方。文章的“好”（或者说善）之所以加引号，是因为《老子》的死刑哲学是非道德性的、非情感性的，因此是无好坏、善恶可言的。

[75] 引自葛瑞汉的译本，但我对葛瑞汉的译文做了微小的改动。葛瑞汉（A.C.Graham），Chuang Tzu:*The Inner Chapters*.Indianapolis and Cambridge:Hackett，2001，82。（译者注：要看原文，可以看诸子集成本《庄子集释》，北京：中华书局，1954，99-100。）

[76] 葛瑞汉不依惯例，把“情”译为“essentials”（见前注）。

[77] 另一种读法，把最后的“straw dogs”（刍狗）读为“straw and dogs”，这种解读可以追溯至王弼注。但是，我遵从了陈荣捷（*The Way of Lao Tzu*.Indianapolis:Bobbs-Merrill，1963，107）的解读，其他许多人也是这样解读的。下边的分析部分来自我的文章，“*The Discarding of Straw Dogs*(Thinking Through the Laozi)”，载Ewing Chinn and Henry Rosemont Jr编，*Metaphilosophy and Chinese Thought:Interpreting David Hall* (New York:Global Scholarly Publications:2005)。

[78] 陈鼓应在《老子注译及评介》（北京：中华书局，1984）第78-84页有一总结性的注释。这本书已经由杨有维（Rhett Y.W.Young）、安乐哲（Roger Thomas Ames）译为英文，*Lao Tzu:Text*，*Notes*，*and Comments*. San Francisco:Chinese Materials Center，1981。

[79] [美]葛瑞汉（A.C.Graham），《庄子》（*Chuang Tzu*），192。（译者注：出自《庄子·天运》。）

[80] [美]安乐哲（Roger T.Ames）和郝大维（David Hall），*Daodejing:“Making This Life Significant”:A Philosophical Translation*.New York: Ballantine，2003。

[81] 译者注：参见[法]米歇尔·福柯（Michel Foucault）《词与物：人文科学考古学》，莫伟民译，上海：上海三联书店，2001年。见此书前言第1页。

[82] [法]米歇尔·福柯：《词与物：人文科学考古学》（英文版）

（Michel Foucault,*The Order of Things:An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage，1994，386-387）。

[83] 参见*American Psychologist* 54.7（July 1999）中关于“自为”的一系列文章。

[84] 译者注：即由北京学苑出版社出版的《道不远人——比较哲学视域中的〈老子〉》，何金俐译，2004。

[85] 译者注：该机构即指古代中国研究学会及加利福尼亚大学伯克利分校东亚研究所。此书有1997年李学勤等所译的中译本（辽宁教育出版社，1997年11月），是“当代汉学家论著译丛”之一。

[86] 译者注：瓦格纳（Rudolf G.Wagner），德国海德堡大学汉学系教授、柏林-勃兰登堡科学院会员。多年来一直致力于中国思想史研究，是当代最具影响的欧洲汉学家之一。该书已有中译本，《王弼〈老子注〉研究》（上、下），杨立华译，南京：江苏人民出版社，2008年4月第一版。



未读 Club

为读者提供有温度、有质量、有趣味的

泛阅读服务



专属社群 独家福利

精品共读 活动特权

手机扫码

加入未读 Club 会员计划

未讀

Genuine Pretending

On
the
Philosophy
of
the
Zhuangzi

游心之路

[德]汉斯－格奥尔格·梅勒
[美]德安博 著
郭鼎玮 译

《庄子》与现代西方哲学

Hans-Georg Moeller
Paul J. D'Ambrosio

中国哲学泰斗陈鼓应作序推荐

听弗洛伊德定义幽默，找黑格尔思辨真诚
同康德、林语堂论笑，和海德格尔谈虚无

西方哲学家“挑战性”重读《庄子》● 破译庄子“反主流”的处世哲学

无问古今东西，唯有庄子走出逍遥的游心之路

版权信息

游心之路：《庄子》与现代西方哲学

GENUINE PRETENDING: On the Philosophy of the *Zhuangzi*

作者：[德] 汉斯-格奥尔格·梅勒（Hans-Georg Moeller） [美] 德安博（Paul J.D'Ambrosio）

译者：郭鼎玮

出品方：未读·思想家

出版社：北京联合出版公司

目录

推荐序
自序
导言　牌堆里的小丑
第一章　“真诚”“本真”与中国古代哲学
　　一、“真诚”之辩与儒家伦理
　　二、“本真”、反讽与道家
　　三、《庄子》中的“本真”
第二章　《庄子》与儒家的“真诚”
　　一、正名思想与名实之辩
　　二、儒家对不真诚的恐惧和真诚本体论
　　三、对儒家哲学的另一种解读
第三章　《庄子》中的哲学式幽默
　　一、道家的幽默理论
　　二、对《庄子》中幽默的研究
　　三、《庄子》中的恶搞与恶作剧者
　　四、“名”与“形”的不一致
第四章　处世高手：《庄子》的生活艺术
　　一、从不协调到空虚的模范
　　二、“真人”：《庄子》中的“真实假装者”
　　三、如何在社会上生存
　　四、醉汉的诀窍：偶然间的卓越
　　五、我们来自何方：论“漫游”与哲学思考的艺术
　　六、心与身的健康：如何避免痛苦与自负
结论
返回总目录

推荐序

陈鼓应

《庄子》是我最喜爱的文献之一，它为我们反思自然界、人类世界与精神世界提供了极为丰富的资源。虽然，历史上对《庄子》的解读形式各异、层出不穷，然其哲学思想永远无法得到彻底阐释。在世界文化不断融合、文明交流日益频繁的当下，这部伟大的道家著作理应受到世界各地学者的崇敬。

我知悉汉斯-格奥尔格·梅勒（Hans-Georg Moeller）已有很长时间，非常钦佩其在研究《道德经》方面所做的工作，很高兴得知他对《庄子》这部道家文献亦有所耕耘。我也认识他的学生德安博（Paul J. D'Ambrosio），并和他多次愉快地讨论过尼采、庄子以及其他哲学家。他们关于“真实假装”的学术工作，不仅是一种对《庄子》新的探索，具有启发意义，同时也体现了比较哲学研究的最高水准。

对当今学者而言，如果要在哲学领域做出显著贡献，就要精通不止一种文明传统的哲学、语言、文化和历史。《游心之路》正是一个完美的范本，它展现了跨文化哲学如何可以从哲学史、社会和人类精神等层面，开拓出具有价值的新视野。此书告诉我们，庄子的自由就在我们日常生活的核心内容之中，而且，即便通过平凡琐事，我们也能抵达这种自由。

诚然，《庄子》具有幽默的特征，学人也常常注意到这一事实，但很少有人对其含义进行严肃的哲学研究。此书亦对《庄子》中展现的幽默进行了研究与思索，揭示了庄子学说中某些重要层面。

我很高兴邀请读者一同踏上这条解读《庄子》之路！

自序

在本书中，我们试图跳出常见的精神形而上的分析来对道家哲学进行新的诠释。我们将《庄子》看作对其所处时代的一种时而尖锐、带着挑衅以及具有社会政治意义的批判，并且，我们对文本中的一种模式进行了思考——这种模式常常以滑稽的方式呈现。但从存在主义角度而言，这种模式具有颠覆性意义，能够帮助人类更好地克服不利的境遇，乃至在困境中茁壮成长。我们认为，《庄子》有别于其他文本，它反对“得意于成功，失意于失败”这种人类普遍存在的倾向。它认为个人所接受的在社会中所形成的种种身份，可能最终只是一场虚幻的妄想。为了保持清醒与明智，《庄子》提倡培养一种面向世界尤其面向自我的幽默态度，以此消解那些僵化的教条、评判、偏好与厌恶。

最初构思本书时，我们希望它既是一本针对《庄子》的研究之作，也是针对“新道家哲学”的提纲[1]。但最终，我们决定暂时遏制这样的雄心壮志，只将精力集中在第一个目标上，至于第二个，只好留给下一部作品了。话虽如此，我们还是希望敏感的读者能从我们的解释要点中寻得一径，一条通向未来“新道家哲学”的路径。

我们谨向杰出的新道家学者陈鼓应先生致以最深切的谢意，他是我们的榜样，并慷慨为本著撰写了推荐序。我们还感谢塞思·克劳诺弗（Seth Crownover）和迈克·阿什比（Mike Ashby），他们仔细编辑了书稿，并校订了许多错误。感激史克礼（Christian Schwermann），他为本书提供了许多非常有用的汉学领域以及其他领域的资料。我们还要向任博克（Brook Ziporyn）致意，他启发并加深了我们对道家的理解。感谢莎拉·弗拉维尔（Sarah Flavel）、约翰·马拉尔多和玛丽·马拉尔多（John and Mary Maraldo）夫妇、戴梅可（Michael Nylan）、朱莉娅·詹森（Julia Jansen）、罗思文（Henry Rosemont Jr.）、陶德文（Rolf Trauzettel）、安德鲁·怀特黑德（Andrew Whitehead）、特伦顿·威尔逊（Trenton Wilson）、杨国荣、张颖（Ellen Zhang）等学者对本书的建议与意见。感谢罗伯

特·卡莱奥（Robert Carleo）发明了“zhenuineness”一词，特指“真”这一概念。感谢王蓉蓉（Robin Wang）为我们分享了她作为“新道家”学者的切身体会与思考。还有，我们无论如何也要感谢康特（Hans-Rudolf Kantor）。此外，我们亦希望感谢哥伦比亚大学出版社温蒂·洛克纳（Wendy Lochner）的支持。还有一些学者与机构，他们允许我们引用其作品经修订之后的摘录：安乐哲（Roger Ames）编，夏威夷大学出版社（the University of Hawaii Press）的《东西方哲学》（*Philosophy East and West*）；黄勇编，施普林格（Springer）出版社的《道》（*Dao*）；孔丽维（Livia Kohn）与三松出版社（Three Pines Press）。在此一并表示感谢。依照学术惯例，我们二人为这部作品中出现的所有错误和不足承担责任。

梅勒与德安博

导言　牌堆里的小丑

比方说，我从未意识到究竟有多少张脸。有许许多多的人，但还有更多更多的脸，因为每个人有好几张脸。有些人长年戴着一张脸，当然它渐渐用旧了，变脏了，有皱纹的地方裂缝了，慢慢撑大如旅行时戴过的手套。这是些节俭老实的人，他们从不换脸，他们从不让人清洗它。它还蛮好的，他们声称，谁又能向他们证明情况相反呢？现在自然需要考虑，他们既然有好几张脸，剩下的又拿来派什么用场呢？他们保存起来，留给自己的孩子戴。但偶尔也会遇见这种情况，他们的狗戴着这些脸外出。怎么不行呢？脸就是脸。

——里尔克 《布里格手记》

为了更好地阐述对《庄子》哲学的理解，我们在本书中引入了“真实假装”（genuine pretending）这一概念。其实，这不是什么新创的概念，任博克在一篇短文《作为哲学家的庄子》（*Zhuangzi as Philosopher*）中使用过一个比喻——“百搭牌”（wild card）[2]。我们所说的概念就与这一比喻有关，不过，两者也有所区别。我们认为，“真实假装者”不等于一般意义上的“百搭牌”，具体而言，它更像扑克牌里的那张“小丑牌”（joker card）。

按照任博克的比喻来理解，《庄子》其实是将人生（以“道”的角度）看作一场十分荒诞的扑克游戏：人人都要参与其中，却不知游戏的目的与规则。由于不知道游戏规则与最佳玩法，人们会针对这场游戏提出各种主张，继而引发对抗、冲突，产生矛盾。每张纸牌的价值都有争议，因此这场游戏——无规则的游戏——其实隐含着一场“元游戏”（metagame），即需要有人去制定游戏规则。这时，就出现了两种玩家。第一种注重游戏规则，沉迷于解释某几张牌的价值，坚信自己知道规则是什么，而且应该是什么，并开始为某些行为准则和价值观公开辩护，想让人人采纳、遵从他们的规则与观点。自然，他们

这种玩法会赢得一批玩家的支持。但是，这样又会涌现出类似的、信奉其他“规则与价值”的玩家，他们会主张建立新规则，修改旧规则，重新谈判规则，抗议甚至故意打破既有的规则，没完没了。还有第二种玩家，他们（由衷地）认为，游戏的规则完全是偶然的、随机的。这类人反对遵从这样那样的规则，也不会要求改变或对抗所有规则。正相反，他们偷偷地往牌堆里掺入了一张新牌——“百搭牌”。这大致就是任博克的观点。也就是说，发明“百搭牌”的玩家与信奉“规则与价值”的玩家不同，后者会尝试“通过表象看本质”，进而找到游戏的基本规则和价值，一劳永逸地解决游戏中的一切矛盾。而“百搭牌”玩家则认为，“矛盾”本身就是游戏的一部分，或者说，“矛盾”就是“表象”本身。因此，这些“百搭牌”的玩家，不会对任何价值或规则提出个人主张，也不会为了合理化这些价值与规则而寻找理由。通过掺入“百搭牌”来使得游戏顺利进行，他们在无意中给了游戏一个明确的结论，即这种牌代表永远存在的开放性与偶然性，而这正是游戏的核心所在。开放性与偶然性，构成了这场游戏中“留白、虚无”的部分，以此为基点，游戏才得以运行不息。这种新的“百搭牌”与其他牌不同，不同之处在于，它是唯一一张可以变成其他牌的牌。如此一来，这张牌就在游戏内外实现了一种道家式的“零视角”（zero perspective）[3]，可以游戏般地在其中扮演任意的牌面点数，但它本身其实没有任何牌面上的价值。

任博克指出，“就像所有比喻都会在某一处无法适用一样，‘百搭牌’的比喻也终会失效”。确实，但在我们摒弃这一概念，转而讨论《庄子》里具体的比喻与寓言之前，我们还可以就此再做一些深入探讨（当然，这些比喻和寓言也终会失效）。我们在“真实假装”这一概念中运用了苏格拉底的“矛盾修辞法”（oxymoron）[4]，而“百搭牌”的概念，很好地说明了我们使用这种方法的初衷。也就是说，某物或某人一方面假装成不是它（他/她）的角色，另一方面，由于从一开始它（他/她）就没有本真，因此它（他/她）其实没有做出任何虚假、虚伪或偏离其本真的行动。其实，“百搭牌”在游戏中的真实价值在于，因为它不是（也不可能是）以其自身的价值来衡量的，它就能被当成任意一张牌打出来。正因它没有固定的身份，或者说没有特定的点数，它就可以完全地展现为、假设成为或者“假装”成为它应该成为或想成为的牌。这张牌一直在“真实地”扮演自己的角色，但从其“本真”来看，它却从没有成为它自己。

“真实假装”是确实存在的，但没有起到决定作用，它既没有违背某种身份，也没有建立某种身份。无论是“百搭牌”还是“真实假装者”，都是在不丧失本体身份的情况下，短暂地成了它们的角色。“百搭牌”不会被其扮演的角色所沾染，而会像什么也没发生过一样，再

次回到牌堆里，不带一丝痕迹。与任博克提出的“百搭牌”类似，我们提出的“真实假装”理念，也可以看作是一种新的游戏模式，即所谓“存在主义的游戏模式”。在这种模式下，就像孩子们玩的角色扮演游戏，目的不是出于自私而欺骗或自欺，也不是为了使一个人变成另一个人，正相反，这种角色扮演游戏中的种种可能与变化，都是暂时或像实验般去实现、经历或者参与其中的——全程不会出现任何现实的承诺和保证。

假如戴维·帕莱特（David Parlett）所著的《纸牌游戏辞典》（*A Dictionary of Card Games*）所给出的定义无误，那么这种特殊的“百搭牌”才刚刚登上历史舞台没多久——“小丑牌”是在1860年前后才被引入扑克牌体系的。但我们认为，从哲学角度看，小丑牌可能有个能追溯到近两千年前的祖先。扑克牌中“小丑”的形象可能源于中世纪的弄臣（jester）或愚人（fool），这些人物被印在没有具体形象的“百搭牌”上，以便与其他牌有所区别——这是一种奇怪的、极力避免混淆的区别行为。另外，最吸引我们的是，这张牌带有幽默、滑稽的特征。幽默，通常源于某种不协调，一种期待中的反转，也源于某种东西被消解。它具有一种同时能释放身心、令人备感轻松的综合作用。在这场荒谬的纸牌游戏里，小丑牌就起到了这样的幽默作用。在生活中，小丑能让我们面对世界和自身哈哈大笑，而在游戏中，小丑则代表了一种绝对的偶然性，使参与者通过玩游戏增进了友谊——我们通常认为抽到小丑牌是非常幸运的。但讽刺的是，有时它确实是我们最后的王牌。用存在主义的说法，小丑牌不是在助长我们的“焦虑与悲伤”[5]（这里借用了克尔凯郭尔和马丁·海德格尔的话语，他俩应该会成为庄子精神上的伙伴），而是带给我们欢笑，让我们感到愉悦（德语：fröhlich）。如果失去小丑牌，游戏会变得更加沉闷无聊，接下来甚至会令人无法忍受。当然，小丑牌无法拯救我们，只能令我们保持愉悦，继续完成游戏。我们还能对它要求什么呢？

我们认为幽默很重要，无论是理解小丑牌的作用，还是理解《庄子》的哲学思想，或者理解“真实假装”这一哲学概念，皆是如此。这就是为什么在本书中，关于幽默哲学的章节被安排在“真实假装的生活艺术”一章之前，请牢记这一次序。话虽如此，“真实假装”这一概念本身也可以用一种“冷静客观”的方式来理解。就像对小丑牌而言，当分离出“小丑”这一幽默要素之后，就会转变为一种“冷静客观”的形式，即“百搭牌”。同样，“真实假装”也可以从其幽默之中抽象、分离出来，从而被类比地想象为一种“百搭牌”的形象。不过，通过具体的人类经验，也可以说明什么是“真实假装”：当观看电影或戏剧时，我们的感情会被激发，进入一种假装的真情实感，我们感受到的快乐、悲伤或愤怒，这时是真实、确切的，常常伴随着即刻的、非自愿的身

体反应，例如脉搏变快、发出笑声、出汗或流泪……这些感觉和相应的生理反应，都不是我们伪造的，都是真实的。但同时，它们也不是属于个人的——严格而言，我们在这段时间里感受到的快乐和愤怒，不是真正属于我们的。这些感觉不是我们自己的，我们仅仅是通过这种方式去体验。在影剧院里，我们游戏般地体验快乐或悲伤（大概就像孩子们的扮演游戏），因此，在某种意义上，我们只是假装出高兴或悲伤。一旦演出结束，这些情绪就随之平复了，我们会把这些感觉彻底抛诸脑后。这种体验并不会继续困扰我们，或者说，就像亚里士多德认为的，这种体验不是为了使我们充满情绪，而是为我们提供了一种宣泄渠道——它是一种释放或清空情绪的形式，事实上，它净空了我们的情感容器中的残留物。假如亚里士多德的观点正确，那么这个例子不仅说明了“真实假装”是一种普遍的存在，还证明了它对保持心理健康至关重要。

《庄子》中最著名的寓言，即第二篇《齐物论》篇末的“庄周梦蝶”，也很好地阐释了这种“真实假装”的状态。这个故事的核心在于：在梦中，蝴蝶处于“不知周”的状态，也就是说，蝴蝶无法感知到做梦者庄周。只有蝴蝶在认知上完全与庄周脱节、分离，才能充分享受自由自在的翩飞体验，就像道家所说的“自在逍遥”。梦中的情感或者梦中的体验——就像坐在影剧院里——也可能是非常强烈的、真实的，以至于生理上也会确切地有所反应，比如做了春梦，就可能会真的梦遗[6]。同时，做梦的人仅仅扮演了他/她在梦中的角色，但梦中的角色本质而言并不是他/她自身。一旦我们醒来，梦中的存在往往会转瞬即逝，最终被永远遗忘——在精神分析学盛行之前，人们通常都会忽略、遗忘梦境。在此，我们不打算对“庄周梦蝶”进行过深的探讨，仅希望借此说明“真实假装”正是这一寓言的核心主题之一。梦中的蝴蝶，同时展现了真正的现实性（actuality）和非本真（nonauthenticity），它说明了彻底、根本的变化状态，还有存在上的偶然性。再次强调，在这则寓言中，“梦蝶”所展现的这种非本真，绝不是一种丧失自我身份（identity）的体验，也不是一种记忆缺失式的病态，它反而是一种极度幸福、有益健康的良好状态。我们将在本书中试图阐明，像“梦蝶”这样有益健康却又不协调的“真实假装”状态，在《庄子》中被概括为“真”，我们将其英译为“zhenuineness”。

对“百搭牌”概念修正之后，我们认为这种牌是对正在进行的“人生游戏”的一种回应。同样，“真实假装”这一哲学概念也不是毫无根据的。它是一种哲学态度，需要在某种哲学话语中产生，并对这种话语做出回应，使其自身符合哲学语境。在《庄子》中得以发展的“真实假装”哲学，显然有其相应的历史基础。普遍认为，针对当时与道家对立的哲学流派，《庄子》表达了一些批评或反思，有的明确，有的

含蓄。其中最重要的是，《庄子》所针对的是我们现在所谓的“儒家”传统，或者一些学者所说的“儒学”传统。中国古代哲学史上的一些著名人物，如孔子、列子和惠施，在《庄子》的故事和对话中都曾出现，成为被嘲笑或被揭露的对象。《庄子》的最后一篇《天下》，虽为最末，但同样重要，因为它实际上建构了中国第一部哲学思想史，为《庄子》文本确定了历史坐标。因此，我们认为，最好的办法，是以一种“黑格尔式”的方式来定位《庄子》，葛瑞汉（Angus Charles Graham）的《论道者》（*Disputers of the Dao*）一书就建立了这样的历史框架。

近几十年来，郭店和马王堆都有考古发现。在这些出土文献的支持下，我们可以合理推测：无论是从口头传播来看，还是从书写文本来看，《道德经》的出现都要早于我们今天所知的《庄子》文本。我们分析了《庄子》的许多篇章（比如关于“浑沌”的部分），结果显示，《庄子》常会借用《道德经》中的意象和相关的哲学思想。因此，《庄子》的某些文本，可以被理解为阐释和论述了《道德经》的部分片段。尤其是《庄子》利用《道德经》中的反儒家原则，质疑了与儒家文本或人物相关的哲学词汇——比如“德”之类的概念（权力、效力、美德、健全）是否有效，继而扭曲、逆转、颠覆了这一概念体系。《庄子》中对孔子见老子对话的虚构描写，就展现了其文本与儒家思想之间的关系。最典型的是，带有强烈幽默感的《庄子》“解构”了当时一系列主流哲学概念，这些概念涵盖了本体论、认识论层面，甚至（或许是最重要的）伦理道德层面。

我们认为应该这样理解“真实假装”的概念：它是在一个辩证过程中发展起来的，其中有古代儒家思想和语言的参与（不是唯一的，却是最关键的影响因素）。因此我们不认为《庄子》中出现的儒家概念就是对儒家思想正确、完整或连贯的表述——无论它是什么，即便是对《论语》中孔子哲学的描述也不够准确。关于《庄子》中对儒家思想的表述，我们不打算为其真实性做出辩护，或者去评估它们是否“准确”。我们真正感兴趣的是，《庄子》是通过什么方式使它自身与其所描述的儒家区分开的。尽管在《庄子》的不同篇章中对孔子的描述有所不同，但通常，它要么批判性地使自身远离文中所体现的儒家内容，要么使孔子的性格与常见的状况相反。按照我们的理解，《庄子》的哲学源于对儒家思想批判性的（往往也是幽默的）评价，这是有历史根据的。早在汉代，人们对《庄子》最初的接受就反映了这一点——《史记》中对庄周的简短评论就指出，他是“以诋訾孔子之徒，以明老子之术”且“剽剥儒墨”。从这段罕见的早期评论看，庄子在当时似乎确实被视为反儒家的“异端”。他也似乎是站在反儒家的基础上，作为老子思想的实践者，形成了自己的道家哲学“品牌”。我们

对《庄子》道家哲学的解读，正是以《史记》的这一评价为依据的。

有人认为，《庄子》哲学可以被解读成一种兼容了“优化版”儒家学说的哲学，它剥去了对儒家“坏”的滥用，仅保留了“好”的特质。这种调和的观点，如今可以在陈鼓应或杨儒宾的著作中找到[何乏笔（Fabian Heubel）则对此做了一种批判性分析]，这也许确实是一种合理有效的观点。我们在这里承认《庄子》对儒家或孔子的批判态度，不是为了否认这种观点。实际上，我们的目的不是要挖掘道家和儒家思想的共同点，而是要探索一种可能的解释，我们认为，这种可能的解释是《庄子》中的道家所特有的。

《庄子》中所描绘的儒家哲学，通常是围绕着“正名”的纲领和某些道德伦理要求而展开的，重点在于“名实相副”或“形名相副”。通过《论语》《孟子》等文献所述，以及《庄子》中的孔子形象，可见《庄子》中所反映和批判的早期儒家，强调“相副”“一致”在道德上的重要性，具体体现在下面几种“一致”：第一，社会角色或关系的名称（等级、头衔或“名”）与其具体表现（即“形”）之间的关系；第二，这种角色或关系的外在表现与实施者内在的情绪自我之间的关系。[在这里我们想强调（本书后文也会具体指出），当我们把儒家伦理解读为“关系型”或“角色导向型”时，我们关注的不是目前正在被激烈讨论的问题，即这个概念是否允许“自主能动性”（autonomous agency）（即无论哪种情况，我们都不认为该问题对《庄子》有多大影响），我们真正关注的是被这个概念所规定的“真诚”。]我们用“双层一致”这个词来指代这种早期儒家的要求，即人不仅要从行动上，而且要“从心灵上”真诚地投入到自己的角色与关系之中。“双层一致”这个概念，最早是罗思文提出的，后来其合作者安乐哲再次强调，要求人们“活着，而不是扮演”自己的角色。例如，一个父亲，不仅要在行动上“像父亲”，而且应当在心理甚至精神上都成为真正的父亲。[7]这种早期儒家的“双层一致”主张，为后来的儒家伦理的倡导者所接受，并且进行了创新改造。但同时，它也激起了最早的反儒家的思想和情感，这种思想和情感在《庄子》中得到了充分的体现。在本书中，这些情感的作用在于“复原”一种社会角色和关系的行为，一种游戏化的行为。

在现代西方哲学概念中，早期儒家伦理中隐含的“双层一致”可以作为与“真诚”相关的问题来探讨。一个看起来可靠的人，能够可靠、准确地完成他/她的任务，但从“双层一致”的角度来看，这还不够好。角色和行动之间的一致，就像黑格尔所说，仅仅是一种“阿谀奉承的英雄主义”（Heroismus des stummen Dienstes）。一个人可以在未建立相应身份之时，用行动表现自身肩负的各种角色，但这样，他

就缺少了对其角色做出的真诚的承诺。因此，儒家的“双层一致”伦理和现代的诚信伦理，向来都把关注点放在潜在的欺骗和虚假的表象上，它们质疑人们真正的道德动机，要求人们赋予自己的行为以真实的智识、情感和实际存在的身份认同。这种对于真诚的怀疑不断困扰许多现代西方哲学家，但其实在古代儒家经典中就已经出现了——早在《论语》中，我们就能看到，由于我们无法在道义上相信自己，因此必须加倍省察我们的承诺，最终每天都需要在不同层次上完善自己：“吾日三省吾身：为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”

我们试图在本书中说明，儒家这种“双层一致”的“绝对律令”（categorical imperative）引发了某种不安——也许，更严重的是，它要求了一项不可能完成的任务。而《庄子》从中发现了这种儒家律令对自身和他人的永恒怀疑。贯穿于《庄子》全文的反道德的批判就能体现这种观点：儒家在道德上的这种坚持，恰恰会导致它打算摒弃的东西——虚假、伪善和自私。这样一来，儒家就造成了它声称要解决的问题。[8]儒家的道德要求——用更现代的说法说——与其社会建构紧密联系。儒家的道德伦理规范，并不是简单地要求人们遵守这些社会建构秩序，而是要求一种不可能实现的状态，即要求人们通过个体亲历的家庭关系，以及由社会秩序结构所确立的政治角色来“适应”社会。这种不可能的要求，目的是使人们真心实意地成为原本不是自己的状态，或者用《论语·学而》的话来说，是“传”给自己。

正如我们在《庄子》中表现“尚古主义”（primitivist）的段落（以及《道德经》的相应段落[9]）里反复看到的，从道家的角度看，强加社会分化、推行等级制度、将人际关系制度化，通过这些措施来促进文明进程的行为，就像儒家文献所推崇并以模范著称的那样，是一种“伪”的行为（《道德经》第18章），从字面上看就是“人为”的行为。换言之，它们天生就是人为的，或者用现代话语来说，这属于社会建构。从道家角度来看，儒家伦理是极其矛盾的，或者用另一个现代术语来说，它建立在一个巨大的“双重约束”之上，其目的是对本质社会的强制约束，却被理解为源于自然或出于个人意愿的事物，从而进行了一种后验的验证。已经产生的外部事物，被认为应该尽量去符合并建立在人的内在基础之上，就像一句代表性的儒家格言“内圣外王”所要求的那样。值得注意的是，这句格言最早是在《庄子·天下》中出现的，后来却成为儒家理想人格修养的模范。这句话认为，个人社会角色的道德巅峰——“王道”——是建立在个人的德行或“圣人境界”基础上的。或者，借孟子那段著名的生动比喻（见《孟子·公孙丑上》）来说，人在社会层面上的杰出道德成就，应该是从其真正的内在本质中“萌芽”的。[10]因此，这是要求人人都真诚地发挥自己所承

担的社会角色，并以一种所谓“天生就有”的本体身份满足道德期望。根据《中庸》中最关键的一段话来看，虽然从一开始，自然或世界的道就被认为是“诚”，但是，人类被挑选出来，其任务却是使他们所做的一切都是符合“诚”的，即“人之道”：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。”我们认为，《庄子》是在拒绝儒家这种不可能完成的“绝对律令”——使得一开始就不“诚”的事物符合“诚”。《庄子》没有简单地服从儒家的“游戏方针”，而是在牌堆中掺入了一张小丑牌，即“真实假装者”。

我们认为，对于儒家提出的这种不可能——使社会人格符合“诚”的要求，《庄子》的反应，并不是要采用正确甚至更好的道家观念——一种本真（authenticity），来取代错误的儒家式真诚的观念。相反，这个“真实假装者”会在真诚的观念上转向，并驶向全然不同的方向，来作为对儒家“诚”之主张的回应。因此，我们认为，在“本真时代”的背景下，海德格尔的本真观念以及其他的一些本真观念，全被认为是道家的观念，特别是被认为来源于《庄子》一书，这是令人遗憾的。在这本书中，我们的目的之一就是把庄子从海德格尔的“太紧”和“太局限”的束缚中解放出来，或者用让人更不舒服的话来说，从“太德语化”和“太严肃化”的束缚中解放出来。

在至少半个世纪的时间里，从西方和亚洲道家哲学学术界来看，这些海德格尔式的《庄子》解读一直是学术主流。但我们认为，这种解读不仅存在着时代局限，而且还有穿凿附会之嫌，因为相较回应古代中国的“论道者”，他们更多是回应了目前的“本真时代”。然而，对中国古代哲学的任何当代解释，包括我们的解释，必然会在一定程度上存在时代错误和穿凿附会的问题，因为我们必须在目前的语义框架内对过去的意义进行重建，以便以有意义的方式与当代话语联系在一起。但是，这在程度上仍然存在差异，这些解释的历史敏感性多少有些不同。我们打算从历史的角度对《庄子》进行解读，这会使我们所探讨的解释与海德格尔研究《庄子》的进路截然相反。在我们看来，《庄子》对真诚的前提做出了回应，或者更确切地说，或多或少对类似的、以儒家伦理形式呈现的中国古代的这种说法做出了回应。对这种伦理，《庄子》的回应是，通过幽默和另外一些方法来解构和破坏“真诚”的观念。《庄子》并没有要求一种“更好”的真诚，它只是邀请读者将自身与理想化的真诚保持距离，以看穿这一概念的谬误和缺陷，以及更令人厌恶的一面。

不过，我们不希望传达“我们认为海德格尔对《庄子》的解读是完全无法接受的”这样的暗示。实际上，我们大体上同意接受理论的解释学观点，即认为意义是一种自然形成的产物，来自文本或艺术作

品与其解释者之间的互动。从所谓“康斯坦茨学派”代表人物［如沃尔夫冈·伊瑟尔（Wolfgang Iser）和汉斯·罗伯特·姚斯（Hans Robert Jauss）］的观点来看，这种意义本身并不包含在最早的文本中，而是通过解释逐渐建构出来的。毫无疑问，海德格尔对《庄子》的解读，能产生对许多学者极有价值的解释。虽然我们可能不在这些学者之中，但我们当然也看到了一种可能，即如何从广义的“海德格尔视角”来解读《庄子》，这点将在后文详细讨论。

谈到接受文本，根据解释学，我们承认任何文本、艺术作品中都有潜在的多维理解。《庄子》是一部复杂而丰富的作品，这种多维性体现得尤为明显和贴切。许多《庄子》的解读者都发现，《庄子》中使用了极为丰富多变的修辞手法和文学体裁，从而导致了多种解读模式，从诗意的狂欢到逻辑的沉思，再到幽默的放松。读者在对《庄子》的各种不同解释之间进进出出，他们会发现，也许除了由来已久的“逍遥游”式的解读，很难在某种解释上停留太久。

此外，亦如许多解读者所发现的，《庄子》提出了各种各样的哲学和宗教观点。这使得一些学者（最突出的是葛瑞汉和刘笑敢）认为，《庄子》中的不同文本可能是由不同的作者或作者群体共同完成的。这个文本有一个复杂的编辑过程，由来源繁杂的材料整理、归集在一起。但在我们看来，《庄子》的多维性远不只这么简单，还要更深入。我们认为，不仅其中每一篇，而且大多数（假设不是全部）独立的叙事、对话和诗歌段落都是“复调”式（polyphonic）的，可以说，它们本身就适合多重的解读，只取决于人们以其中哪一个“调”（key）来解读。我们认为，被广泛承认但在哲学上往往被忽视的“诙谐调”（humoristic key）是一种十分重要的解读方式。这种幽默的“诙谐调”，由于反对被异化的教条，本身就具有解释学上的优势。这种解读在文本中掺入了某种讽刺，使一切理解都变成暂时的，变得真真假假，令人将信将疑。正因如此，它本身不能将文本中的信息凝练为单个的要旨或格言。解读《庄子》的这种“视角主义”（perspectivism），不仅是一种哲学观点，更是一种基本立场，同时也是本书遵循的方法论。借用《庄子·齐物论》中的著名意象来说，我们对《庄子》的解释允许“十日并出”，即借助不同的“太阳”从不同角度照亮同一个场景。

《庄子》的多维性，允许同一篇文章在不同的“调”和不同的关注点上都可以进行解释。在某种程度上，人们可以用一个关键命题来解读，并从其中分离、抽象出某些观点、论据或视角。受传统哲学方法论的影响，眼下对《庄子》文本的一些学术解释就是这样操作的，为全书或某些章节赋予各种“主义”。因此，《庄子》这一文本或其假定

的作者（或作者群）就会被贴上各种标签，例如“怀疑论者”（skeptic）或“相对主义者”（relativist）［乔柏克（Paul Kjellberg）和艾文贺（Philip J. Ivanhoe）］。又或者，只要某类分析的解释者认为这样可能最恰当，也可以是其他的“某某主义者”。

或者，《庄子》还可以更综合地被理解为一种规范性的典籍，即“经”。《南华真经》这个尊称就能证明，它是742年由唐玄宗授予《庄子》的。在这种“神圣调”（sacred key）的解读下，人们认为《庄子》提供了一种深刻幽邃、包罗万象的世界，它可以被看成一本关于神仙和神奇动物的启蒙故事大全，引导读者进入一个遥不可及、晦暗不明、隐秘无闻的世界。与许多儒家典籍相似的是，这样理解下的《庄子》也能被看成一套行为规范：如果人们想达到更高的境界，那么人们不仅要敬仰《庄子》，更应该去效仿书里的做法。所以，《庄子》也可以被看成一本身心修炼和道德修养的指南。这些对《庄子》的接纳形式，有着源远流长的历史，与实践的发展、文献的产生过程密切相关。并且，这些也都与道教有关——我们勉强称其为“道家主义宗教”（Daoist religion）。在孔丽维的《〈庄子〉：文本与语境》（*Zhuangzi: Text and Context*）一书中，对《庄子》的这一维度进行了详细而富有启发的概述，她对《庄子》采取了一种实践性的、一定程度上有救赎性的进路，即宣称《庄子》可以提升人的能力，而这种提升表现为更健全的身心状态，也可以扩展到精神的飞跃，使人达到与“道”或“宇宙”的某种契合。

在解读《庄子》的过程中，我们也试图对《庄子》中的道教修习方法做一些公正的分析，尤其是因为它们也具有重要的历史价值和当代价值。显然，在过去，《庄子》为宗教或精神的诸种解释提供了肥沃的土壤，并且持续至今。例如，《庄子》“内篇”最后的寓言“浑沌”虽然很短，但在语义上却十分密集，运用了丰富的神话和典故。诺曼·吉瑞德（Norman J. Girardot）有一部专著针对道教内外的“浑沌”形象进行了详细的象征主义研究，他认为：这篇简短的叙述可以被理解为对整个道家信仰体系的概括，这套体系建立在错综复杂的宇宙观的基础之上；甚至，这篇文章还表达了一种对救赎的深切期望。因此，从这个故事的原型上看，它显示了一个更大的意义网络，其中包含一些特有的“世界”与“个体”，而这个意义的网络使它们更加合理化。同时，这个意义网络也指向一种救赎的期望，期望抵达某种潜在的精神存在，某种超然的境界。

我们同意吉瑞德的部分观点，他认为：“解释道教救赎思想的最好方式，是从意图和结构的角度，将其从根本上看成一种‘治疗’（medicinal）。”我们承认，当把《庄子》以一种“神圣调”——一

种由其意象和风格驱动的解读方式——来解读时，其文本中的“治疗”将以一种神秘主义扬升的形式向更高的精神层面迈进。但是，我们不认为这样的解读优于其他更加世俗化的解读，尤其是当读者注意到文本中的幽默元素时，例如“浑沌”的寓言，对其“虔诚化”（devotional）的解读就会遭遇歪曲和破坏。当试图分析论证这个故事时，一旦稍有偏离，我们对故事里那些奇怪人物的敬畏就会停止，这样，人们就会从另一个“太阳”的角度来看待他们，也就是：全篇变成了一出狂欢式的喜剧，人们不再崇拜他们，反而开始嘲笑他们。

然而，幽默的解释其实并没有消解吉瑞德所说的道教“从根本上进行治疗的意图和结构”。在我们看来，《庄子》还代表了道家对身心健康与健全的追求，但我们认为这种追求是十分平淡无奇的。根据我们对文本的解读，《庄子》运用幽默来解构文中的主人公，从而使文本变得世俗化，同时，这也会使它“治疗”的方案更加世俗化。《庄子》所促进和传授的心智健康，并不是一种超然的、精神上的天赐之福，而是一种日常的心理健康，使人能够应付压力、焦虑、社会成功与失败带来的挑战。在我们看来，《庄子》允许对其做出“神圣调”的解读，但绝不会要求我们这样做。与陈鼓应不同，我们不愿用“人文主义”这个词来解释《庄子》——特别是因为，它与《道德经》以及其他道家文献有同样的非人类中心主义倾向。虽然如此，我们跟陈鼓应和其他当代中国学者（如王博）一样，都主张去关注以存在主义和内在社会性为主导的视角，而非从“逃避政治”或“精神脱离现实”的角度来解读《庄子》。这种关注并不会削弱《庄子》“治疗”的潜能，只会增强这种潜能，在当今世俗化的背景下尤其如此。因此，我们认为，我们对道家的解读提供了某种兼容性，与从哲学角度进行研究的传统方法不同，这种兼容性提供了一种类似于世俗化的进路。森舸澜（Edward Slingerland）近年就试图将《庄子》与认知科学相结合，这就是一个世俗化的例子。同样，巴里·艾伦（Barry Allen）对武术的身心与社会实践进行了哲学层面的探索，《庄子》与他提出的“应用的道家”有着密切的联系，这也是我们希望看到的。

通过肯定吉瑞德的研究方法（即尝试掌握哲学、宗教或书籍的基本意图和结构），我们思考了如何根据历史背景对文本进行“综合全面”的哲学解读。在这方面，我们认同吉瑞德和其他学者的做法。我们没有采取命题先行式的“简化主义”，而是尝试将《庄子》中的语义和修辞作为整体来理解，包括它的叙事成分、意象、核心概念，以及它的风格、诗歌技艺等。从某种意义上说，我们试图重建黑格尔术语中的“精神”（spirit），或者借用陈鼓应等人使用的中文术语“文本的精神”。因此，在方法论上，本书会采用与思想史或哲学史传统有关

的形式来写作。

我们认为，《庄子》的精神正是通过“真实假装者”这一形象体现出来的。正如我们在书中所说的，“真实假装”的哲学可以帮助理解许多重要的、占据大量篇幅的寓言和故事。同时，我们也认为，《庄子》的核心概念，包括那些最著名的概念，例如“游”“真人”“德”等，全都反映了这种“真实假装”的哲学，并且可以由这一角度来综合理解。最后，重要的是，一旦将《庄子》看作“真实假装”的一种合适的传播媒介，其全文无处不在的幽默就会变得非常容易理解。

用黑格尔的话说，我们认为“真理是整体的”。但是，这不代表整部《庄子》从头到尾都一致地表达了同一个（且只有一个）思想，或者主张某一真理（truth claim）。恰恰相反，《庄子》不可能只采用一个单独的主张或“主义”来定性全书。“整体”——文本作用于命题、叙述、概念和体裁等层面而形成的完整话语，它深深植根于它所回应的历史语境，同时受到历史语境的影响。对《庄子》文本的全面解读可以像理查德·罗蒂（Richard Rorty）对哲学写作的构想那样，即把它看成一种知识分子文学，对散文、诗歌等其他文体起到补充作用。因此，一本哲学书所代表的，与其说是对一切事物的一种特定的解释，或者说一种“一切美好真实的事物都明确以此为基础”的基本准则（一种阿基米德式的观点），倒不如说一本哲学书其实代表了一种生活和思考的方式。打个比方，它就像“在一段共同情节中塑造了一个历史时刻或一段时期的一群人物”。再次借用黑格尔的话：“整体是具体的，而不是抽象的。”其特征包括真实的和虚假的、对话的和辩证的，它是不断发展变化的，而不是一堆毫无生气的最终结论或先验公理。换言之，我们认为《庄子》表达的是一种“真实假装”的精神，是通过各种各样的哲学和文学形式表现出来的，但无论是哲学还是文学形式，都没有一个关于“真实假装”的最终定义或完全自洽的公式。

“真实假装”是一种不能协调一致并因此具有幽默成分的概念，这种不协调性使理解它变得更加有趣。也恰恰是因为如此，这个概念本身就以幽默故事和话语的形式呈现，还表现为语带讽刺、模棱两可的主张和指令。我们认为，把《庄子》看成一本讨论“真实假装”的书，就说明要用“诙谐调”来解读它。我们相信，这种“诙谐调”为我们提供了一条解释庄子的路径，使我们得以从哲学角度来探讨那些很少被解读为带有“幽默”含义的篇章，例如关于“浑沌”的故事，还有《德充符》关于残疾者的几个故事，皆属此类。根据康德在《判断力批判》第54节中的定义，笑是“一种从紧张的期待突然转化为虚无的感情”（我们在对《庄子》的哲学幽默进行分析的过程中也会详细讨论这个定义）。我们同意君特·沃尔法特（Günter Wohlfart）的观点，

即这个定义为研究幽默在道家和禅宗中的作用提供了一条线索。幽默使得主体和主题都远离其本质——在“subject”这个词的双重意义上——从而产生了使人放松的健康效果。如果幽默的这种“否定式”的功能，能以一种平常的、世俗的、非宗教的方式被理解和欣赏，那么“真实假装”的精神就能得到彰显。

为了更全面综合地解释，我们采用了目前公认的《庄子》传世本作为我们的来源文本，或者说是基准文本，它通常被认为是由郭象整理编辑的（我们也发现，郭象可能“借用”了向秀的大部分成果）。如前所述，我们当然清楚，《庄子》的文本不是由单独一个可考之人编写的，而是由各种来历不明的材料汇编而成。我们也承认，文本中存在不同的哲学轨迹，即“庄子学派”“原始道家学派”和“杨朱学派”等。我们认为，这些不同的层次，无法像葛瑞汉认为的那样能够明显区分，例如，在属于“原始道家学派”的文献中，有很大一部分属于“杨朱学派”思想，许多“原始道家学派”的思想也很容易与“庄子学派”的思想兼容或互换。另外，从多维解读的角度来看，《庄子》的同一篇或同一节中，也可能同时存在这些不同的线索。在我们看来，“真实假装”的哲学在不同的文本中都可以表达出来，包括那些可能被贴上“庄子”“杨朱”或“原始道家”标签的文本。然而，我们不打算宣布《庄子》三十三篇中的每一篇都是“有意无意地勾勒出一种‘真实假装’的哲学”。正相反，我们认为，就像用“诙谐调”来解读那些不算幽默的段落一样，我们同样可以用“真实假装”的理论来解读这些相应的段落和其他部分。换句话说，我们相信，当透过“真实假装”来解读《庄子》的某些重要段落时，它们会变得更加生动、合理。而且，这不仅是针对某个特定段落、某个或某组文章，对于《庄子》的“整体”而言也同样适用。

人们普遍认为“内篇”是《庄子》中相对完整连贯的篇章，是由同一作者——历史上存在的庄子本人——所作，对于这一点，我们和其他学者都保留怀疑态度。这些学者包括任继愈[11]、冯友兰[12]、严北溟、张恒寿、方克涛（Chris Fraser）、麦大伟（David McCraw）和朴仙镜（Esther Klein）等人。我们比较接近朴仙镜的观点，即这种说法证据不足，例如：无法证明第二十九篇《盗跖》比“内篇”晚出，或者说，不比“内篇”更“真”。当然，我们也拿不出足够的反证。我们认为，作者、创作日期或部分文本的“真假”问题，总体上仍处于一种悬而未决的状态，并可能会永远持续下去。

然而，这种语文上的泥淖并未给我们带来严重的解释学上的障碍。基本上，每一位哲学家的作品都会随着时间的推移而演化、改变，早期的作品和后来的作品之间会存在很大的不同。例如，马丁·海

德格尔就认为，早期的作品不会在真实性上不如后来的作品，或者说，不同人生阶段的海德格尔不会与"真正的"海德格尔有多么大的区别。从另一个角度来说，并不是海德格尔本人所写的海德格尔学派的著作就能在风格和内容上——打个比方，相较海德格尔早年的《存在与时间》（*Sein und Zeit*）——更接近他晚年所著的《泰然任之》（*Gelassenheit*）。说某个思想家或其作品有一个"本真的核心"（authentic core），这种说法很有问题。正如我们所说，将《庄子》哲学削减为一种推测出的最核心或最本真的本体，这不是我们的本意。我们更不打算对任何中国古人的想法提出任何个人主张。我们不知道庄子本人有没有写过"内七篇"或任何其他部分，甚至不确定庄子是否真的存在过。但是，有一部冠以他名字的、有着多维度的文献，这是确凿无疑的。我们想阐明的是，《庄子》对同时期的其他文献，尤其是对公认的儒家文献做出了一种回应。此外，如果我们无法解读整本《庄子》，但我们至少可以解读其中一部分带着"真实假装"思想和诙谐幽默调子的章节。

我们在引用《庄子》原文时标注了篇目，内容来自"中国哲学书电子化计划"（www.ctext.org/zhuangzi）网站的在线版。该网站如今被广泛使用，不仅可以方便快捷地访问《庄子》，而且能找到在其他文本和词汇信息中的相似段落。这在对《庄子》进行交叉比对时特别有用，我们对此表示赞赏。其中还包括对哈佛燕京引得（即《庄子引得》）的交叉引用，在过去的西方学术研究中，这是最常用的引得版本。

第一章
“真诚”“本真”与中国古代哲学

男人总是真诚的，他们只是擅自改变了“真诚”的意思。

——特里斯坦·贝尔纳 《说给女人的话》

一、“真诚”之辩与儒家伦理

虽然现代西方的“真诚”（Sincerity）与“本真”（Authenticity）两个词已对当今儒家和道家哲学的研究产生了重要影响，但莱昂内尔·特里林（Lionel Trilling）所著的《诚与真》（*Sincerity and Authenticity*）一书，却似乎在很大程度上被中国哲学研究者们忽视了［仅有少数例外，如苏珊·D.布卢姆（Susan D. Blum）与陈勋武］。就这一主题而言，《诚与真》不仅具有开创性，而且影响深远。在被特里林的著作启发或者说回应该书的作品中，比较重要的是查尔斯·泰勒（Charles Taylor）的著作《世俗时代》（*A Secular Age*），但这本书对中国哲学研究也没有太大的帮助。此书中广为人知的“本真时代”（Age of Authenticity）一节，就与特里林此前的研究颇有些关联。特里林和泰勒的著作，仅仅为我们当前的研究提供了中心词，即“真诚”与“本真”这两个概念。此外，与此有关的还有近年来R.杰伊·马吉尔（R. Jay Magill）出版的一部畅销书，也仅仅是用了《真诚》（*Sincerity*）这个书名。接下来，我们会简要阐明，为何“真诚”与“本真”的语义、观念与特里林、泰勒和马吉尔等人所讨论的内容紧密相关。即便这不是为了理解儒家和道家哲学中“真诚”与“本真”的观念，但我们至少可以大致了解过去一个世纪，尤其是最近三四十年里人们对这两个概念的认知过程。

在这里，我们不希望使其成为一种“元话语”（metadiscourse）的论述，因为中国哲学当前对这种“元话语”的讨论往往脱离了观念本身的语义、思想资源和社会历史条件的限制。正相反，我们的目的是为读者呈现一本关于《庄子》哲学及其所处历史环境的书。但是，《庄子》文本或明显或隐晦地运用了许多重要概念的框架，因此，我们希望至少能选出其中一种做出简要论述。我们认为，广义上讲，特里林

对“真诚”与“本真”的区分反映了西方现代性中某种独特的知识与文化思潮。这种思潮同样渗入了儒家与道家哲学的现代表现形式：儒家学说就往往被理解为一种体现真诚，即“诚”的伦理学，我们认为这种理解与传统对儒家伦理的认知是符合的，尤其是符合《庄子》中对儒家的描述。相对的，或者说我们乐于看到的是，道家与《庄子》的哲学往往被看成一种“本真”的哲学。但我们不认同这种说法，并为此提出了一种全新的哲学观点——“真实假装”。

借助一段精湛动人的、针对观念史的解释学的简短思考，特里林同时展开了他对“真诚”与“本真”的历史思考。下面这几段文字，不仅兼具合理的逻辑性与简洁的深刻性，在当下比较哲学集中于方法论讨论的大环境下，也显得愈加重要。因此，我们在此特意引用这几段原文：

我们阅读《伊利亚特》或索福克勒斯、莎士比亚的剧本，它们与我们的心灵非常贴近，完全击垮了我们经由教育而养成的关于道德生活的认识，或使我们将这种认识暂时悬置起来，毕竟我们的认识受特定文化的局限。这些作品促使我们相信，人性从不变化，道德生活是一元的，它的概念是长期的，只有迂阔冒失的学究才想另立新说。不过，根据对这个问题的另外一种看法，判断就会完全相反。

我们发现，我们会急切地关注将一个时代的道德与另一个时代的道德区别开来的那些假定、思想和行为的所有细节。我们觉得，对道德特征诸差别的敏感与洞悉才是对待文学所应有的基本态度。

以上所描绘的左右摇摆的矛盾态度，正是我本人现在的心态。我有些举棋不定，我想指出，在历史发展的某个时刻，欧洲的道德生活为自身增加了一个新的要素，我们把这个要素称为“自我的真诚状态”或“真诚品质”。[13]

虽然在这里，特里林所讨论的不是西方文化或西方哲学，而是西方文学，他却以友善温和的口吻，真诚地消解了普遍主义（universalism）与相对主义（relativism）之间的主要对立。而这种对立，至今仍然困扰着人们所说的“比较哲学”领域。特里林在此点明了关于东西方哲学对比或者比较方法的争论的核心，他指出，在两种极端之间摇摆的模糊性不会真正消失——如果一个人对自己是诚实的（或者说，这人是一个好读者，但经常从道德层面考虑问题，故可能

更加实事求是），那这种模糊性，至少在个人层面是不会消失的。最终，人们不得不在其中选择一个方向，要么乘风而上，要么逆风而行。显然，对于特里林而言，“真诚”仅仅是一种现代的（而且是欧洲的）现象——虽然在心理或认知层面并不如此，但在文本与文化层面却是这样。并且相应的是，由于“本真”来自“真诚”，所以前者也是一种现代现象。在本书中，我们虽然用了一个全新的视角来观察中国哲学，但也不是没有感受到类似特里林所描述的那种“模糊性”。诚如许多作者所见，无论是在《伊利亚特》、索福克勒斯的剧本，还是在《论语》《孟子》中，多少都有一些类似的关于“真诚”的问题，而这些问题，现代社会也始终争论不休。我们认为，对于这些类似问题的探索，确实是很有意义的。但是，我们最终的抉择却是将其割裂，并且选择了相反的道路。我们认为，与欧洲不同，在古代中国没有所谓“真诚”的辩证（dialectic of sincerity）——至少《庄子》里没有——来引发从“真诚”向“本真”的转变。相反，我们认为《庄子》采取了一种全然不同的进路，我们称之为“真实假装”。

以下这段引用虽然并不直接，但我们仍能看到特里林所说的现代西方“真诚”概念的核心，即从不再信任“真诚”的“后真诚时代”（postsincerity era）视角来探讨这一概念，并超越了这一概念。特里林是黑格尔的忠实读者，《诚与真》全书都体现着黑格尔的精神。特里林似乎想要暗示：对“真诚”的辩证否定，会更全面地把握（Begriff）其本质。说到底，正如黑格尔在《逻辑学》中“本质论”（Doctrine of Essence）一章开头所作的著名解释，本质（das Wesen）即德语中的“gewesen”（存在）或“vergangen”（过去、消逝），在英语中就是“has been”（存在）或“is gone”（过去）。我们只有严谨地使自身与“真诚”保持距离，才能更好地理解真诚的本质：

如果“真诚”失去了它先前的地位，如果这个词本身对我们来说只是空洞的声音，差不多是在否定它本来的意思，那是因为，它不主张将忠实于自我当作目的，而是将它当作手段。如果一个人是为了避免对别人欺诈而对自我忠实的，他会真的忠实于他自己吗？对道德目的的考虑意味着对公共目的的考虑，这说明，正确履行一个公共角色就会获得尊重和美誉。

“真诚”最基本的含义是某人通过自身诚实的言谈举止“对某人自己真实”，这代表一个人的言与行是以其自身的感受和信念为基础的。同时，真的向度是自内而外的，从人的“真实自我”（true self）出

发，与其信念和感情一起指向公共领域，并在公共领域中展现和显示。这就是特里林所说的“真诚”的含义，（现在看来）它是一种“手段”（means）。一个人的内在自我与其公共形象之间形成了名实相副、一致的关系，就是以前者为手段来支持或保证后者。内在的自我使外在的自我正当化、合理化，也就是说，“真诚”的道德最终是一种公共的道德，目的就是为社会的能动（agency）与交流（interchange）提供道德基础。它使得社会信任和社会秩序的其他构成成为可能。现在在中国十分流行的“和谐”一词，即是一例。另外，人们期望通过成为真诚的人得到“报偿”——期望获得“尊重和美誉”——也是一例，这些只能由他人赋予，这显然又是“真诚”的另一种社会性的体现。

特里林敏锐地发现了“角色”（role）一词的重要性。如他所言，他最初只是碰巧使用了这个词，或者纯粹只是出于权宜。但其实，就他对“真诚”的理解而言，“角色”这个词最终被证明是最重要的：

我不是刻意用“角色”一词的，它“自然而然地”到了手边。我们近来都在说“角色”“我的职场角色”“我的父亲角色或母亲角色”，甚至“我的男性角色或女性角色”，但我们没有考虑过它最初的戏剧意义。不管我们有没有注意，它那古老的戏剧意义一直存在着，它含有这样一种观念，在所有这些角色之下的某个地方有一个我，那是可怜的、最终的、本真的我。当所有角色扮演结束时，他会喃喃说道：“脱下来，脱下来，你们这些身外之物！”然后，他与自己原来的现实的自我安然相处下来。

在这里，特里林揭示了“真诚”与更广泛的、关注社会角色的道德规范这二者之间的根本内在联系和相互依赖。内在的真诚由于是外向的，不仅总是与公共角色有关，而且也是适应公共角色并为其所指示的。根本意义在于，它将内在自我和公共角色之间所产生的差异尽可能减少到了最低限度，但这也有矛盾之处。矛盾在于，“真诚”的“发明”要求自我与其角色完全一致，这就导致内在自我与外在自我之间出现分裂，而这种分裂应该通过恢复两种自我之间的一致性来解决。这种对一致性的需求，产生了一种“差异”意识，由于差异的双方无法沟通，因此即使没有一致性的需求，这种差异本身也具有显著的社会性。

“真诚”这一概念表明，我们具体的社会角色，如父亲、母亲、老

师等，不是单纯的角色模仿，用特里林的话说，这是“戏剧化”的，是“扮演”出来的。“真诚”这一概念“原本固有的矛盾”（这一矛盾在于：“真诚”使得外在自我与内在自我之间产生了分裂，之后又意欲弥合这一分裂），就体现在一种更宽泛的“关系伦理”概念中。无论这一概念是要求“人格与角色是完全一致的”（如安乐哲、罗思文认为的），还是“只要二者在真诚上保持一致，即便存在差异也能允许”（对于很多儒学思想家来说都是如此，杜维明[14]即是一例），都存在这种矛盾。关注角色或关系的伦理，预先假定了个人与其角色、关系之间的划分，要求角色、关系不仅仅是一种角色（或关系），而且还应是对个人本身的真实的表达：一旦“父亲”或“老师”被理解为特指某个人扮演的角色，那这个人就会被要求“真诚地”扮演这个角色，不能仅仅是扮演而已。于是这种角色的“古老的戏剧意义”就变成了一种新的伦理含义，即真诚地适应角色、表达角色，或用更激进的儒家说法来说——“活出这个角色”（安乐哲语）。简而言之，正如我们在自序中所说的，我们在以关系或角色来解释儒家伦理时，感兴趣的不是当前热议的“‘真诚’是否承认自主能动性”的问题（尽管我们认为这个问题对解读《庄子》没有多大意义），我们感兴趣的是：是不是在任何情况下，这一概念都可以被理解为一种典型的、被规定好的“真诚”？

就建立个体身份这一任务来说，“真诚”提供了一种解决办法，同时也引起了一些问题，与其相关的道德规范亦是如此。然而，从黑格尔的观点来看，自然也不可能有其他情况——这绝不是真诚独有的属性，精神的一切形态皆是如此。但是，毕竟我们不是在写关于黑格尔的书，所以这个问题我们暂且不谈。相反，我们先回到特里林和他对“我”的发现，即将“真诚”融入伦理道德。我们会看到，这种发现也有一种根本的、无法解决的怀疑：如果我完美地履行了自身角色职责，那么我是在虚伪地扮演角色，还是在真心地投入角色？“自我”与“角色”的区别在于，“真诚”与“不真诚”之间有道德差别的语义条件和社会框架。而对真诚的绝对要求会引起对不真诚相对等的绝对怀疑。或者以《道德经》的逻辑来看，真诚与不真诚是相互生成的，二者缺一不可。

面对自身的角色，当“我”被赋予不断“诚之”的任务时，或者换句话说，当“我”被要求不断地、真诚无欺地表现出被强加于自身的社会面孔时，“我”最终可能会感到疲乏、厌倦。当达到某种程度时，就无法再令人信服地为他人扮演出老师或父亲的角色，从而“我”可能会觉得，自身作为一个真正的老师或父亲已经失败了。最终，“我”可能不再相信自己的社会角色。这种潜在的、不可避免的、固有的对“不真诚”的怀疑，不仅会由社会表达出来，而且也会由“我”针对自身表达出

来，所以“我”可能同时变成这种怀疑的主体和客体。在这一点上，“我”可能会陷入绝望的两难之境，引用特里林的话说，“我”会号啕：“脱下来，脱下来，你们这些身外之物！”当这种“真诚的辩证”陷入自我循环时，“我”就会厌倦所遭受的不断的怀疑，从而会更倾向于求诸内在的方法和实践。这种“我”想彻底摆脱身上的角色，如果可以用黑格尔的概念来说，就是从“异化”（alienation）了的“我”回归到真的自我。在这一点上，“我”以一种强烈的自我赋权（self-empowerment）将“真诚”转向了“我”自身。这对整个角色和关系伦理的框架，及其相应的真诚伦理，都进行了反叛和否定，并以新的“本真”理念取而代之，从而诞生出一种关注个体独特性和个体自由的新的伦理观。《庄子》中体现的早期儒家并没有发生这种将“真诚”化为“本真”的转变，但根据特里林的说法，这种转变确实在西方现代性中出现了，并且开创了一个如泰勒所说的崭新的“本真时代”。

这种转变，首先始于一种“对不真诚的怀疑”的倒错（inversion）。也就是说，当“自我”不再质疑自身对其角色的真实承诺，反而转向质疑对该角色的一切承诺，并怀疑其是否都是真的时，这种转变就开始了。或许有人会问，这种对真诚的追求，是否意味着一种对自我的反叛——自我对某一个角色的承诺，难道不是一种对自我的“本质”的背叛吗？或者，就“本真”而言，不就等同于“对我们的真诚进行判断，说真诚不是本真的”（特里林语）吗？或者，用前文引用的特里林的话来说：“如果一个人是为了避免对别人欺诈而对自我忠实的，他会真的忠实于他自己吗？”实际上，一个人对自身的忠诚，应该是最终目的，而不是为了实现公众诚实、秩序、信任或和谐的手段。对“自我”的修养是必要的，但并不是只有“真诚地成为自身的角色”这一种途径，相反，人们还需要反抗那些可能对自身进行压迫的社会等级制度或律令。通过将自身从角色桎梏中解放出来，“自我”才能释放自己，超越角色，创造并再造出真实、独立的自我人格和自律意识。

在《精神现象学》“自身异化了的精神的世界”（Die Welt des sich entfremdeten Geistes）一节，黑格尔对狄德罗《拉摩的侄儿》[15]中的对话进行了“创造性”的解读。而通过对这一解读的精妙讨论，特里林阐述了他对真诚之角色关系伦理的反对，并说明了突破点——一种崭新的、基于本真的伦理。特里林通过黑格尔对狄德罗文本的解读相当复杂，简言之，只需要说明这些解读是围绕着拉摩的性格而展开的就足够了。特里林将拉摩描述为一个“小丑，阿谀谄媚的寄生虫，不由自主的模仿者”。在这一对话中，拉摩与狄德罗本人的角色形成了鲜明的对比。用黑格尔的概念来说，狄德罗代表了一种真诚伦理的“诚实的意识”。而拉摩，则是“不由自主地模仿”，是个彻头彻

尾的虚伪且不真诚的角色。他的行为显然与“诚实履行自己角色的职责”的要求不一致，这一点在他的“歌剧表演”中表现得淋漓尽致。这一表演最终以拉摩“放弃了个体的本体身份，成为人类存在的一切声音，成为一切存在”而达到了顶点。这段对拉摩表演的描述，特里林和黑格尔都做了详细引用。从中可以看出，拉摩以各种不同的风格、情绪、社会角色等进行演唱；他可以模仿一切不是他的角色。因此，拉摩不仅会直接反对，而且还会嘲笑叙述者“我”所代表的“诚实灵魂”的态度，从而表现为“冷嘲热讽的虚无主义者”。

特里林认为，这一对话的意义模糊不清，至少可以从两个方面进行解读。“它的首要目的，”特里林说，“是对社会进行直截了当的、否定的道德评价。它揭露了作为社会之基础的伪善原则，证明装模作样的社会的存在必将导致人的正直尊严的丧失。”以这种方式解读，可见这一对话从诚信败坏的角度批判了社会，而拉摩则代表了这种腐坏的真诚。如果将“我”——对话中的“诚实灵魂”——看作是“好人”，整个作品就变成了对“不真诚、虚伪”的道德层面的谴责，并提倡恢复社会大众和我们自身真正的真诚。然而，特里林并不赞同这样的解读和思考（我们认为如此），黑格尔也不同意。因此，他详细阐述了“第二目的”，即认为“道德评价并不是终极的评价，不应该仅仅局限于狭隘的善恶领域来理解人的本性与命运。这样，我们的感觉就扩大了，我们有了一种可喜的解放感，它是这个对话赋予我们的”。从这个角度来看，拉摩代表了反抗真诚之非本真的第一阶段。他不仅是一个虚无主义者，而且还忍受着一种来自道德之真诚的、不可能的要求，这种要求扼杀了真正的独特性、创造性和自我的独立性。他代表了一种基于角色之真诚伦理所产生的“分裂的意识”，并将这种真诚展现为“退步和回溯”。“如果自我要发展真正的、完全的自由”，那么他通过表演对真诚的反叛——这种否定——对于自我意识或精神来说，是至关重要的。

根据第二个目的，《拉摩的侄儿》实则是在呼吁反对一种现代西方的角色关系伦理，并且，在“以本真取代真诚”这一道德焦点的发展过程中，这本著作亦是第一个重要突破。在总结特里林对“真诚”与“本真”的区别时，奥兰多·帕特森（Orlando Patterson）将第一个目的定义为“要求我们付诸行动，并真正成为我们向他人所展现的样子”。第二个目的则旨在“寻找和表达真实的内在自我，并据此评价所有的关系”。拉摩十分符合这个定义，他就不会试图真正成为他向他人所展现的自己的样子。由此看来，根据特里林和黑格尔的观点，这个人物为新的探索铺出了一条路，这最终会让人们，尤其是像他这样的艺术家去表达“真实的自我”，并且以这种新获得的本真为基础，评价他们的一切关系，进而评价他们的社会参与度。关于这种崭新的本真伦

理，艾伦·凯利（Allen Kelly）针对其逆向发展轨迹进行了总结："本真的目标是自我审视，而不是被人支配的沟通。"

如查尔斯·泰勒所言，特里林所描述的对真诚伦理的反抗，导向了一个"彻底的本真时代"，它深刻地塑造了现代哲学，对其诸多表现形态，如存在主义、文学、艺术和政治等，乃至更普遍的"文化"概念都具有深远的影响。泰勒称之为一种"广泛的、'可表达的'个人主义"和一种"本真的文化"，包括"对生命的理解……即我们人人都要以自己的方式来实现自己的人性。找出自我并活出自我是很重要的，因为这使得我们得以反抗并拒绝屈服于外界强加给我们的模式——这种模式通过社会、上一代人、宗教、政治权威等途径被强加给我们"。对泰勒本人而言，他对这个他本人也身处其中的时代基本是抱有同情态度的。但是，正如他之前和之后的许多人一样，他也非常清楚，"本真"——正如它历史上的前辈"真诚"一样——是受到辩证的挑战并具有挑战能力的。为了使"本真"在道德层面名正言顺，他又撰写了《本真的伦理》（*Ethics of Authenticity*）一书。一方面，他打算保留本真中蕴含的自由和自律的启蒙价值；另一方面，他也要同时保护它不受自私的个人主义以及随之而来的反社会倾向的影响。因此，他将正当和不正当的本真区分开来，且根据当时对本真的好处和危害的主流看法，精确地分析并做出了如下论断："本真（A）包括（i）创造、建构和发现，（ii）独创性，并且频繁地（iii）反对社会规则，甚至潜在地反对我们所承认的道德观念。但是，正如我们所见，本真（B）要求（i）开放的意义视野（否则，创造就失去使其具有意义的生活基础）和（ii）在对话中的自我定义。这些要求可能处于一种必须被允许的紧张状态。但是，简单地认为一方一定优于另一方，则一定是错误的，例如以（A）为代价来牺牲（B），反之亦然。"

我们不想讨论"在本真的时代应该做什么"这种规范性的要求，这也不是本书的主题。我们更加感兴趣的是，在当代人对中国古代哲学的讨论中可以看到非常相似的对角色关系伦理中"真诚"的争论，以及与之相对应的对个人主义本真伦理学的争论。安乐哲和罗思文将古代儒家描述为一种"角色伦理"，这种伦理符合以"诚"为基础的道德观念，但他们采用这种看法时，也要面对现代思想史上关于"真诚"的伦理所面临的相同批评：如果我们将儒家视为一种"角色伦理"，当自我与角色完全捆绑时，这种"角色伦理"难道不会因此缺乏"本真"吗？这不就等于说，相对我们这个时代的"本真"而言，儒家思想实际上是落后的吗？或者说，我们并没有必要去做这种思想层面的工作，非要试图在儒家思想里找到与"本真"相对应的东西，比如"独立于角色之外的个体"这类概念？难道使儒家思想"现代化"并不是我们的职责？

儒家伦理试图寻求超越“纯粹”的真诚，对此，学界有着立场不同的批评。其中一种批评主要来自当代英语学界，安靖如（Stephen Angle）即为一例。安靖如认为，儒家思想体现为一种德性伦理学（virtue ethics）。根据他的说法，社会角色自身并不能为道德行为的建立或判断提供合适的标准。安靖如提出，解决这个问题的办法是接受来自角色之外的“道德性格”（moral character）或者“道德行动”（moral agency）的观念，并且接受他称之为“以行动主体为中心”（agent-centered）的德性伦理学。沈美华（May Sim）也想要找到一个超越“纯粹角色身份”的儒家自我，因为“这种儒家自我，如果是完全‘关系主义的’（relationistic），那么这种自我就不能作为选择和行动的原点”。换言之，必须有这样的一种自我，它不能完全与社会角色联系在一起，也不能只通过社会角色而存在。

我们在当代中国学者的著作中发现了另一种批评，这些学者寻求的是儒家伦理的现代化、普世化。虽然通过角色和关系来理解人（和道德）的重要性已经是学界共识[16]，但这种观点仍有商榷的余地，尤其是遇到某些被当作社会决定因素的完全还原的事物时。比如在道德学说中，将“role ethics”译为“角色伦理”，显然是重复的、冗余的，而对此，中国学者往往只是“耸耸肩”（尽管中国人不太会“耸耸肩”，而且不一定理解这个动作的含义），在他们看来，“伦理”就应是建立在角色基础上的——“伦理”，字面意思就是“关系”（伦）的“模式”或“条理”（理）。与此同时，有许多学者如杜维明就指出，“自我”不应该完全由其社会角色来解释。杨国荣认为，“自我”是社会法则制约下的“普遍义务的承担者”，但又不限于此。李泽厚和陈来则强调社会角色及相应的美德是自我修身的手段，但不是自我认同的唯一限制条件。刘清平认为，人的多重角色是融为一体的，但在个人和社会维度之间又是有所区别的。

另外，安乐哲和罗思文（还有其他许多学者）为儒家传统崇尚真诚的角色伦理进行辩护，他们指出：（就像前面泰勒所说）这种伦理可以反抗我们这个时代的种种“不合理”（illegitimate）的恶行。又或者，他们是在暗示，这种伦理可以成为凯利所说的“后本真的新真诚”的一种来源。换言之，儒家伦理中的“真”是由于以“诚”为核心才能被推崇为一种至关重要的矫正手段，用以应对由本真引起的、泛滥的个人主义。罗思文在这一领域一直很有发言权，他在新书《反个人主义：从儒学角度再思道德、政治、家庭与宗教的基础》中指出，通过角色和关系来理解自我和他人，当代社会许多政治问题就会迎刃而解，否则很难建立新的社会正义。通过真诚地认同社会角色，人们能够在形成自我的过程中，承担自己对于他人的责任，或者用我们更熟悉的一个表达，就是“成为他人”（becoming who they are）——“成

为你所是”（being who you are）[17]的个人主义理念，只会进一步恶化当今社会本就薄弱的道德结构。罗思文解释得很清楚，角色的重要性，不必采用一套不同的价值观来强调，而是要通过“不同的价值秩序”（having different orderings of values）来体现。现代西方的价值秩序，倾向于将个人描述成独立于社会的个体，意思是，人对他人的责任主要是消极的——这种秩序的根基是“不干涉”，这代表我们没有主动帮助他人的义务。罗思文强调：“无论是何种情形，人们都认为我们在道义上——进而在政治上有义务帮助他人创造和获得某些社会和经济权利带来的物品，在这种情况下，我们绝不可能是完全自律的个体——是享有充分公民权和政治权，能自由理性地决定和追求自己的事业而不必帮助不幸之人的个体。”

只要本真能培养一种强烈的独立个体意识，它就会带来一种负面的、恶意的道德伦理，这种伦理会忽略那些形成我们身份并必须被道德承诺所约束的关系。然而，如果儒家伦理确实是一种真诚的伦理，且无论好坏都拒绝转化为本真伦理，那么我们是否能找到一种独立于儒家之外的中国哲学传统，并将这种本真伦理看成儒家的历史补充呢？又或者，我们能不能在中国古代找到一种反映当代道德哲学争论结构的群体呢？还有，如果我们认同这种哲学，我们是否也要批评它的“不合理”，就像泰勒批评如今的本真时代？其实，这就是早期中国哲学的研究现状，道家就往往被看成中国古代哲学中的本真伦理。果然不出所料，将《庄子》理解为本真哲学的代表以及随之浮现的一系列批判和辩护——讨论这些的论著，在近几十年如雨后春笋般涌现。

二、“本真”、反讽与道家

为了理解《庄子》是怎样被解释为儒家真诚（“诚”）的另一种“本真的”可能，首先必须简要说明“本真”的现代语义，尤其是其与“反讽”（irony）[18]这个概念或态度之间的关系。在亚当·凯利（Adam Kelly）关于“真诚之辩证”的精辟论述中，作为真诚伦理之当代对应对象的本真与反讽，二者之间的复杂关系被阐述得极其详尽。正如凯利批评的那样，反讽“在特里林建构起的真诚与本真的巨大的辩证对立中，只是一个非常次要的角色”。但凯利立即——合情合理地——原谅了特里林这一不可避免的过失，因为在20世纪70年代初，“在那个历史背景下，特里林不可能预见到反讽在多大程度上会成为后现代主义的主导模式”。

现代西方反讽的产生，不同于古代讽刺形式（例如，也许最重要的，就是苏格拉底式的反讽），它早于后现代主义，通常与浪漫主义时代紧密相关，被称为“浪漫主义反讽”。因此，“反讽很可能与西方的

主观主义的悠久历史紧密相关，即在语言、行动、差异和交流背后，存在着某种基础或主题需要表达”（C.科尔布鲁克[19]，转引凯利）。在浪漫主义反讽中，主体面对的是一个在本质上超越的、逃避合理化尝试的世界。通过这种不和谐，主体体验到自身的偶然性和局限性，并通过文学、艺术和哲学对自身的创造性表达来应对这种体验。主体在不断的反讽中发展出自身的主体性，以表达和把握不可言喻的事物。因此，浪漫主义反讽可以通过否定的表达被理解成一种哲学，这种哲学认识到（或者说带来）了一种意识，即“可以言喻”是有局限的，通过这一过程，“美学成为形而上学的尺度”[万礼希（Harald Weinrich）]。

当在思考中具备了这种反讽的观念时，再回过头看，那个“模仿者”拉摩的侄儿，还能够以“第三个目的”来理解。我们可以把他想象成一个早期浪漫主义的反讽者，他的美学表演艺术反映了一种无限的审美实践，这种实践体验了不断变化的主观视角的无限可能，并从中表达自我，甚至创造自我。从这个意义上说，拉摩的侄儿其实预示着后现代主义的反讽，而且是理查德·罗蒂的“反讽主义者”一个很早的例证，这种“反讽主义者”将反讽“作为自我塑造的工具”（凯利语）。无论是浪漫主义反讽者，还是罗蒂的后现代主义的变化形式，都是从他们周遭的社会约束和道德义务中抽离出来的，并且看透了这些事物中的偶然性。他们将自身与偶然的诸种社会规范和角色剥离开来，不再看重“真诚”履职的义务。他们尤其怀疑一切事物最终的合法性。这样看来，浪漫主义反讽者以及罗蒂的“反讽主义者”，最后都变成了一种审美主义者（aesthete），即从社会领域退避到了私人领域，并勇于实践，不断地自我改造和自我创造。

从凯利和马吉尔的分析中，可以得出这样的结论：为了这种独立的自我创造和自我变化，这种反讽的态度，或者说这种游戏般的对“真诚地参与社会角色和规范”的疏离，表现了本真范式一种新近的演变，即变成“真诚”的一种新的对立面。在当今的大众文化中，常常能看到这种反讽心态那略显幽默和吊诡的参与，例如在政治、时尚或艺术领域。在这些领域中，人们需要通过创造性、特殊性和差异性，来证明自己的独一无二和个性。马吉尔曾写道：“反讽或讽刺的态度……不再把任何东西都看在眼里——尤其是那些肤浅的，这些态度颠倒或改变了意义和象征，以排斥权贵为荣。这种态度相信距离的力量，而且，对现代文化和受过教育的成熟民主政治的群体，这种心态是绝对必要的成分。它容许怀疑论和从日常俗事中解脱的心灵状态，并且有助于抵制政治宣传和意识形态带来的影响。”以这种方式来定义的反讽，可以看成“本真”的“兄弟”。可以说，它是一种与本真紧密相关的反讽，它与本真的范式一起对道家多种语义的当代解释产生了

深远的影响。

乍一看，浪漫主义和后现代的反讽者都与道家的“真实假装者”有许多共通点。罗蒂就列举了他所说的“反讽主义者”的三个核心特征：

一、由于她深受其他语汇——她所接触的人或书所使用的终极语汇（final vocabulary）——的影响，因此她对自己目前使用的终极语汇，抱着持续不断的彻底质疑；二、她知道以她现有语汇所构造出来的论证，既无法支持也无法消除这些质疑；三、当她对她的处境做哲学思考时，她不认为她的语汇比其他语汇更接近实有，也不认为她的语汇接触到了在她之外的任何力量。具有哲学倾向的一些反讽主义者，都不认为不同语汇的选择，乃是在一个中立的、普遍的超语汇范围内进行的，或通过企图穿透表象、达到实有的努力所达成的不断的质疑。他们认为对不同语汇的选择，只是拿新语汇去对抗旧语汇而已。[20]

罗蒂更进一步解释了什么是“反讽主义者”：“我称这类人为反讽主义者，因为他们知道任何东西都能透过再描述而显得好或是坏，而且，他们也不再企图把终极语汇间的选择判断罗列出来。这使得他们处在萨特所谓的‘超稳定’（meta-stable）境界：由于始终都意识到他们自我描述所使用的语汇是可以改变的，也始终意识到他们的终极语汇以及他们的自我是偶然的、纤弱易逝的，所以，他们永远无法把自己看得很认真。”

这些文字揭示了“反讽主义者”和“真实假装者”之间某些惊人的相似点——都意识到了偶然性，表现了对幽默的欣赏，并强调了疏离的状态。但同时，二者也存在一些区别——告诉我们不要将罗蒂的“反讽主义者”和“真实假装者”完全混淆、合并——区别在于它们各自与自律性和本真之间的关系。作为本真自我的历史继承者，“反讽主义者”代表了一种对自我创造的努力和对独特个性的渴望，这点在罗蒂的叙述中体现得十分明确：

反讽主义理论家最不想要或不需要的，就是一套反讽主义理论。他绝不为自己或为他的反讽主义同好们提出一套方法、纲领或理由。他的工作和所有的反讽主义者没两样，就是追求自律

（autonomy）。他试图从继承下来的偶然中摆脱出来，创造他自己的偶然；从旧的终极语汇中解脱，塑造一个全属他自己的终极语汇。反讽主义者的一般特征，是他们都不希望对自己的终极语汇的疑惑，必须借着一个比他们还巨大的东西来解决。这表示他们解决疑惑的判准，以及他们私人完美化的尺度，不在于和一个比他们强大的力量联系在一起，而是自律。一个反讽主义者是否成功的唯一衡量标准，就是过去——不是要遵照过去的标准生活，而是要用他自己的语言把过去再描述一番，然后，让自己有能力说“我曾欲其如是”（Thus I willed it）。

基于特里林和泰勒广义上的本真概念，我们认为，将罗蒂的自律归为本真的一种变化形式是没有问题的。但我们认为，对于《庄子》中的“真实假装者”，最好是脱离本真和自律的概念进行独立理解，并且，在某种程度上——就这两个因素而言——它也独立于罗蒂的“反讽主义者”之外。“真实假装者”代表了一种全然不同的尝试，纵观历史，这种尝试并没有导向现代西方式的存在主义和后现代主义，而是导向了其他哲学和实践，比如所谓的魏晋“新道家”（玄学），还有以天台宗和禅宗为代表的中国本土化佛教。

我们再把之前的问题继续扩展：如果在道家或《庄子》中发现了明显的本真概念，那么我们是否也应该预料到，本真时代将与魏晋玄学和本土佛教有许多类似的地方？换句话说，如果《庄子》确实在提倡本真，至少是特里林和泰勒所描述的那种本真，当代西方社会难道不应该重新讨论中国过去的思想和文化问题吗？我们认为，中国文化所走过的道路其实表明，“真实假装者”并不代表一种对自我创造的追求，而是一种对自我的消解融合（self-dissolution）的追求。与后来的一些佛教和道教传统相反，对早期道家而言，这种追求发生在完全世俗化的、处于社会内部的大背景之下，而不是那种“心灵从日常生活中得到解脱”的追求。“真实假装者”希望保持身体健康与心智健全，他们希望在艰苦的年代存活下来，尽可能成为一个从容、自如之人，在漫漫人生路上培养卓尔不群的品格，体验生活的快乐，而不是仅仅操心如何变得与众不同。当然，“真实假装者”身上也有着幽默和反讽的特征，但这种幽默和反讽既不完全是浪漫主义式的，也不完全是“罗蒂式”的，不过，我们可以把它称为一种“白痴式的反讽”（idiotic irony）。

我们认为，对于儒家伦理及其真诚之辩证，道家给出的答案相较于现代和后现代针对这一辩证给出的解决方案大有不同，但这不等于两者没有任何相似之处。在罗蒂设想的后现代“反讽主义者”和“真实假

装者”之间，很容易构建起一座相应的桥梁，尤其是当二者都认识到偶然性并拒绝将他们自身观点和语汇凌驾于他人之上时，就给了他们对话的可能。也许，这座桥梁会使现代的“反讽主义者”跳出“自我创造”的窠臼，使得“真实假装者”从“无己无我”（selflessness）中解脱出来，这样一来，两者就会在大桥当中的某处得以相遇。但现在，我们还不确定这个交会地点到底在哪里。不过，假如他们去解读《拉摩的侄儿》，可能会在那里面找到共通点，如此一来，这个虚构的角色就可以被看作是一种现代西方“反讽主义者”和古代道家“真实假装者”的综合体。尽管有这种可能，但在这里，我们无意对此做进一步的揣测。

在我们超越“真诚”和“本真”，从“真实假装”的角度来解读《庄子》之前，我们先来仔细研究如何以“本真”为导向解读《庄子》，这不仅是本书研究方法的背景，还提供了一种解释学上的比较。

三、《庄子》中的“本真”

当代对《庄子》的许多解释，尤其是那些特别重视“真”（authentic，true或genuine）这一概念及其相关概念“真人”“真知”的解释，都依赖于对“本真”的现代理解，这就反映了泰勒所说的“本真时代”的一般含义。虽然我们不打算评价将存在主义和道家哲学进行比较是否准确，但我们确实想指出，总体而言，那些道家文献（尤其是《庄子》）被赋予的“本真”概念，都是基于其他西方思想家的理念引入的，这些理念出现在海德格尔、尼采、克尔凯郭尔等人的著作中。海德格尔的“本真状态”（Eigentlichkeit）概念可能就是这些讨论中最突出的，它为解释各种道家文本提供了一个被广泛使用的概念和术语的框架。

海德格尔在《存在与时间》里有一段广为人知的解释，后来被泰奥多尔·W. 阿多诺（Theodor W. Adorno）贴上了批判的标签，即“本真的行话”（德语Jargon der Eigentlichkeit，英语 jargon of authenticity）。“Eigen”（特征）是德语词“Eigentlichkeit”的词根，意思是“本身拥有的”（own）或“确切的”（specific）。“Eigentlich”则是一个常用词，意为“确切地”（specifically）、“实际地”（actually）或“原本地”（originally）。通过添加名词化后缀“keit”，其被转换成了名词。这样看来，我们就可以将“Eigentlichkeit”（“本真状态”）理解为一种“原初性”（originalness）或“本己性”（ownness）。在海德格尔看来，这种“本真状态”或“本真”是通过有意识地考虑到自身的历史性，包括对情绪和承诺的倾向，以及个体的社会背景来实现的。意识到这

些具体的条件，允许个体“拥有”行动、思想和感情，这使得个体能够避免简单地“沉沦”（verfallen）到“众人”（das Man）平凡的日常生活之中。一个人意识到“共存”（Mitsein）或者“他们”，也就理解了其同时约束并构成的“本真”。如果个体允许自己简单地生活在一个只反映其他人或“众人”的存在方式中，个体的潜质就会受到这种“共存”的约束。这种非反思性的“共存”是一种日常或非本真，只是简单地跟随着“众人”，“（此在）从其作为‘本真能在’的自身脱落”[21]。个体由此放弃了“本己性”。海德格尔解释说：

在利用交通工具的情况下，在运用沟通消息的设施（报纸）的情况下，每一个他人都和其他人一样。这样的杂然共在把本己的此在（德语dasein，英语the individual）完全消解在“他人的”存在方式中，而各具差别和突出之处的他人则又更加消失不见了。在这种不触目而又不能定局的情况中，常人展开了他真正的独裁。常人怎样享乐，我们就怎样享乐；常人对文学艺术怎样阅读、怎样判断，我们就怎样阅读、怎样判断；竟至常人怎样从“大众”中抽身，我们也就怎样抽身；常人对什么东西愤怒，我们就对什么东西“愤怒”。这个常人不是任何确定的人，而一切人（却不是作为总和）都是这个常人，就是这个常人指定着日常生活的存在方式。

海德格尔在此处的论点是：人们经常处于一种非本真的“共存”方式之中，这与他们自己的行为不一致。与他人“共存”，容易下降为仅仅满足或真诚地接受来自社会的期望、价值和角色。本真的状态，包括拥有自身的行为，很大程度上是与“日常的存在”和“他们”形成对比而得以定义的。海德格尔对“本己性”的描述，为当代许多解释者分析《庄子》的方式指明了道路，尤其是一些字眼，似是强调或赞颂了故事主人公或角色独特的思维及行为，这使得他们与通常的社会或角色期望截然不同。因此，与那些为社会所规定了的行为相比较，古代道家文本往往被解读为一种高度称赞，它们宣扬了个体或本真的表达与创造。

随着海德格尔哲学的流行，以及以本真为基础的价值观（如“独特性”和“创造性”）的随之普及，“真”这一概念在英文中常被翻译为“authenticity”或与之相关的词汇。受其影响，“本真时代”的口号“对自己真实”（being true to oneself）[22]也常被用来解释《庄子》中“真”的含义。在康思藤（Steve Coutinho）看来，“真”代表了一种真诚和本真的综合。他写道：“‘真’可以指事物最为内在的本质，

而且也具有真实（truth）的内涵意义：对自己真实，就是本真；对他人真实，就是真诚。”康思藤的老师安乐哲也提出了类似的理解，他将“真人”描述为“对自己真实”的“本真之人”，并且“将优先性赋予这一特殊之人的创造性贡献”。其他人更是明确提到了一些被归为“存在主义者”的思想家，例如，丹尼尔·科伊尔（Daniel Coyle）写道：“真，正如《庄子》所写，指代的是变化世界中的‘本真’，这是一种尼采式的，对自身真实的‘真’（genuineness）。”

在当代中国的《庄子》研究界，“本真”一词通常用来表示海德格尔式的“本真”概念。它经常与一个更常用的词“真正”（genuine）共同使用，以表达“真”的含义。这就清楚地表明了为什么《庄子》中的“真”往往被理解为“本真”。例如，任付新认为，海德格尔和《庄子》的哲学都表达了一种“本真之道”。罗琳会认为，海德格尔和中国道家都“致力于‘本我’和‘本真’”。那薇认为，《庄子》所关注的对象与海德格尔著作中的“本真存在”是同一个东西。那薇还阐述了“真人”，以及本质上类似的“至人”“神人”和“圣人”与其对立面“常人”之间的区别，她认为前者是“本真”的，而后者不是。此外，那薇还借用了海德格尔的“敞开”（openness）概念，把“真人”描述为“敞开于此，在存在的世界”。

“Authenticity”（“本真”）与“本真”，不仅是作为“真”的同义语或翻译出现的，它们也具有重要的哲学意义，为解读《庄子》的其他层面提供了解释模式。例如，方克涛认为人与自然的关系“也许是道家哲学的根本问题”，将这种关系处理好，就可以过上“本真的人类生活”。相应地，《庄子》中“游”和“德”这样的词，更是指明了人与自然之间有效的互动，这两个词都可以结合海德格尔的“本真”概念来理解。

方克涛借助海德格尔的框架来解决《庄子》中的“游”和“德”与人类的能动性、丰富情感体验之间的潜在冲突。在“游”的这种“对变化的不断适应”中，可能会妨害一切固定、既定的目标或规范，这可能挑战了“有意图的能动性”（intentional agency）这一概念。《庄子》在提倡“不以好恶内伤其身，常因自然而不益生也”（《德充符》）时，赋予个人的情感体验也可能会被否定。但是在方克涛看来，呈现道家本真的“演奏家”（virtuosos）绝非“完全没有感情”。通过引入海德格尔之“操心”（或译为“烦”：Sorge/care）的概念，方克涛为这种理想化的、本真的道家个体形态（或者用他的话来说，是“庄子式演奏家的视角”）补足了能动性与情感含义。海德格尔认为，“操心”是存在的本体论结构的一个基本特征。按方克涛的说法，《庄子》中的圣人或“演奏家”展现出了“操心”式的情感承诺。方克涛认为，基于一种“容

许人们拥有自己有条件的努力和创造自我”的“操心”，《庄子》和海德格尔其实都主张了一种“能动性的本真式运用”（authentic exercise of agency）。方克涛以自己的研究写作来举例，以此说明这种“操心”和“本真之修养”之间的联系：“这个研究项目对我很有意义，我对它和相关项目的承诺，是我的自我认同的一部分。”

在卡特琳·弗勒泽（Katrin Froese）看来，庄子“鼓励读者从自己的角度看待事物，故而有助于与世界建立一种本真的、活泼的关系”。虽然她承认存在主义思想家和道家哲学之间有着明显区别，比如，“（海德格尔）以‘本己’（ownness）为急务，并坚持‘自我’”，但《道德经》和《庄子》并没有这类概念，不过这并不妨碍她在关于道家哲学的论述中使用海德格尔的概念。尤其是，她发现在“本体论的本真”的基础上，道家哲学和海德格尔有一个共通点：“老子和庄子……都坚持本真必须与‘道’协调一致，这与海德格尔坚持认为本真必须以‘存在’为基础是一致的。”

《庄子》的“道”和海德格尔的“存在”可以相互参照，当代中国学者也得出了类似的结论。通过“百度学术”进行搜索，就有三百多篇是以“庄子”和“海德格尔”作为标题或副标题内容的公开发表的文章。多数文章的关键词都是“道”“存在”“逍遥”“本真”和“本我”，等等。而且这些论著往往都会以《庄子》中的“道”与海德格尔的“存在”进行比较，并以存在主义的“本真”来解释道家的“逍遥”和“真”。

以存在主义概念补充道家哲学已成为一种趋势，这些概念，如“自由”（陈鼓应、暴庆刚等）、“独特的人生存在方式”（王丽梅）、“成其自身”（那薇）等，都与本真密切相关。如果追根溯源，都可以追溯到陈鼓应注的《老子》和《庄子》文本，多年来，中国很多高等教育课程都将其列为必读书目。据陈鼓应的看法，道家和存在主义者都在批判地反思社会规范和价值观，他们在官学的限制之外开辟了新的天地，为个体发展和寻求灵感提供了空间。在最近的演讲中，陈鼓应认为庄子和尼采对“羊群心态”（herd mentality）持有类似的否定态度，他认为这两种哲学都在鼓励人培养一种对个体的认同，以超越他们自己的社会角色，从而超越传统形式的“真诚”。《庄子》以其对“本真”的呼吁，构成了对儒家“真诚”的挑战，这在某种程度上让人联想到尼采本人对基督教的批判。陈鼓应说，他对《庄子》的研究继承了很多前辈中国学者的成果，包括陈独秀、鲁迅和李大钊等。根据他的说法，他们都深受存在主义“个性解放”和“精神自由”的影响。在陈鼓应看来，《庄子》在对儒家（“诚/真诚”的）价值观进行批评时，着重强调了个性解放和精神自由的重要。

沿着陈鼓应的这种思路，商戈令提出：相较尼采的“超

人”（Übermensch），《庄子》中的“真人”代表了一种更激进的自我观念。商戈令将“自我超越”（self-overcoming）定义为一种自我创造的过程，它吸引人们“做自己，成为自己的塑造者”。在他看来，这种对本真的渴望，已经在古代道家经典中被找到，但其形式比尼采所说的那种更为纯粹。

陈勋武叙述得比商戈令更宽泛，但他在本质上仍然认为《庄子》的中心理念是“自我创造”。不仅在《庄子》中，他甚至在儒家哲学中都找到了关于本真概念的证据。陈勋武认为，对于儒家而言，本真与“自我认同和自我创造”有关；而对于道家来说，本真“是如何以‘道’（而非文化）的方式生活的问题，亦是如何拥有个体自由和幸福的问题”。以“道”的方式生活不仅会产生本真，而且正如陈勋武所言，甚至会通向一种“普遍真理”：“对于庄子而言，本真就是生活在真理之中。生活在真理中就意味着生活在普遍真理中。”莫卡德（Eske Møllgaard）在解读《庄子》时也采纳了尼采的本真概念。在《道家思想介绍》（*An Introduction to Daoist Thought*）一书中，莫卡德讨论了《庄子》中一个著名的故事，即一“丈夫”游于“县（悬）水”，水势激烈，以至“鼋鼍鱼鳖之所不能游”（《庄子·达生》）。游泳者对其非凡技能进行了解释，莫卡德在讨论这一解释的哲学意义时指向了尼采，他说：“游泳者说其‘成乎命’，这应该用尼采的‘成为你所是’的意义来理解。”很显然，这句话本身就反映了本真时代的价值观与话语。

总之，我们认为，这种将本真与《庄子》联系起来（或将文本的中心词“真”译为“authenticity”，或将本真作为一种反映《庄子》文本精神的、总体的解释框架）的做法，在泰勒和特里林所写的“本真时代”的背景下有着一定的优势。在这种时代精神指导下，认为儒家思想是代表“真诚”的哲学，而作为其对立面的道家则指向“本真”，这样想似乎是理所当然的。而在本书中，我们还探索了其他的可能性。因此，我们想知道的是，关于真诚的辩证，是否必然会导向本真，或者对于真诚伦理本身存在的问题，是否还有其他可能的答案。

本书要在“真实假装”这一概念中寻求本真之外的其他可能性，通过这种方法，我们想重申：我们不是想讨论各种对《庄子》的存在主义式或海德格尔式解读有多么大的合理性；我们也不是想宣称道家哲学和存在主义在本质上是不可兼容的，或者用海德格尔和道家做比较是徒劳的、不合理的。但我们同样认为可以转变一些研究思路，比如，和目前主流进路相反，可尝试将《庄子》放在尼采和海德格尔的哲学里去解读，从而对两位德国思想家进行“重新定位”（reorient）[23]。照这种思路，在尼采的方向上走得最远的学者有格雷厄姆·帕克

斯（Graham Parkes）和君特·沃尔法特等学者；选择海德格尔方向的则有张世英、鼐爱克（Eric Nelson）、约翰·马拉尔多和格雷厄姆·帕克斯等学者。以这样的方式解读，最终得到的结果可能是一种失去了“真”的“真人”，还可能得到一种没有“真”的“超人”或“此在”——至于这些方向是否值得研究，就交给其他学者来讨论了。

在本书中，针对《庄子》，我们提出了另一种可能——我们设想，“真”是作为一种“真实假装”的表现形式渗透在《庄子》哲学之中的。与本真不同，“真实假装”既不是本质主义[24]层面的自我建构，也不强调人的个性（尽管它也不排斥个性）。我们想展示的是，“真实假装者”会意识到他的“真”是缺少个性的。他既不是通过生活在具体社会角色中（“彻底全然的真”）构建出来的，也不体现在对某些基本品质（“对自己真实”）的肯定或对原初自我（“本真”）的创造之中。正相反，这个“真实假装者”培养了一种能力：通过从“零视角”看待包括自己在内的事物，他可以像玩游戏一般，巧妙地扮演各种社会角色。

第二章
《庄子》与儒家的“真诚”

那么，假定有人靠他的一点聪明，能够模仿一切，扮什么像什么，光临我们的城邦，朗诵诗篇，大显身手，以为我们会向他拜倒致敬，称他是神圣的、了不起的、大受欢迎的人物了。与他的愿望相反，我们会对他说，我们不能让这种人到我们城邦里来；法律不许这样，这里没有他的地位。我们将在他头上涂以香油，饰以羊毛冠带，送他到别的城邦去。

——柏拉图 《理想国》

如果一个人从事着自己不喜欢的工作，他肯定无法保有许多关于自己的拯救幻想。这种厌恶之情，以及魅力的缺失，会从职业延展到个性。只有当我们被委派的行动看起来是因为一次幸运的意外需要去执行时，我们的兴致才会变得特别认真，以至我们能够从中体会到完全是自欺欺人的舒适感。

——约瑟夫·康拉德 《密探》

一、正名思想与名实之辩

在第一章，我们展示了当今的本真时代如何使《庄子》的解释变得异彩纷呈。而且还一并衍生出了作者身份、创造性、产生“本己”感的独特自我等问题。这些问题同样具有重要的意义，关于它们的种种假设，也影响了对道家与儒家之间关系的解释。特里林认为这是一种从“真诚”到“本真”的转变，作为回应，部分学者将道家哲学理解为一种尝试，它“试图克服儒家在界定自我的过程中对社会角色和关系的依赖”。我们以陈鼓应举出的对比为例——一方是《庄子》对儒家传统的反应，另一方是尼采对基督教“羊群心态”的批判。因此，儒家思想常被理解为追求“真诚”，而《庄子》哲学则是追求“本真”。

虽然我们发现赋予《庄子》“本真”的做法并不是那么令人满意，

并提出了“真实假装”的哲学作为替代，但我们仍然同意，道家对儒家自我（the self）观念的批评显然是由于（脱离）社会制约而形成的。所以，如果对儒家的自我观念没有预先的理解[25]，就很难对《庄子》中的自我观念做出任何合理的解释。我们建议，最值得首先讨论的是儒家关于自我观念的一些争论。从历史角度来看，《庄子》中的“真实假装”哲学其实是针对早期儒家传统及其“实现自我”观念的一种相应的批判。

我们和部分中国研究者的看法大致相同，其中包括但不限于李泽厚、杨国荣、陈来、陈鼓应等人，还有美国的安乐哲、罗思文等，他们以各自的方式将儒家的人格观念与德育体系相结合，这就需要根据社会角色、关系和（基于社会关系的）美德来进行相应的培养。这个体系要求人发展、维护并生活在特定的角色和关系之中。总之，针对外部社会生活的道德要求，儒家要求做出真诚的承诺（“诚”），而这种承诺则是通过内在和外在的自我修养（“修身”）来实现的。

在早期儒家的《论语》《孟子》《中庸》等文献中，当描述“修身”时，常常会提到中国古代的“名实之辩”。“名”可以指头衔、责任、名誉、社会角色、公开宣称的品德、成就、职称，诸如此类。“实”包括人的表现、活动，人类的道德或情感品质、个人性格，或者动植物等生物的状貌，无生命的东西在礼仪制度中的安排规制，等等。名实关系是中国先秦思想史的一个热点问题（如徐阳春、刘梁剑、才清华[26]等），几乎所有主流学派，包括儒、道、墨、法、名等家，都针对名实如何相副的问题进行了怀疑和辩论。《后汉书·黄琼传》中的一句“名实难副”，成了中国当代学者在这一问题上的常见表达。[27]在本章，我们会对《庄子》中所呈现的名与实进行较为详细的论述，但这里我们要说明的是：这种对应关系的讨论为何会对我们所说的儒家对“诚”的追求产生重要意义。我们打算阐述，早期儒家关于名和实的讨论，即使是最简单的例子也可能有着描述性和规定性的言外之意。例如，在《论语·雍也》中：“子曰：‘觚不觚，觚哉！觚哉！’”[28]孔子曾感叹，当“觚”（一种特殊的礼制酒器）被做成其他器物形制，即“不觚”时，就会导致对于这一器物本身及其相关礼制的理解混乱。因此，描述缺少了准确性，就会带来道德层面的副作用。如果一个东西叫作“觚”，那么它就应该是觚，或者符合这个名称所指。相较于礼器，这种“逻辑”其实更适合人与人的关系。儒家在名实之间寻求严格的一致关系（即符合儒家“正名”的理念），套用前文特里林的概念，我们就可以将“名”理解为“社会外部力量”的代表，并将“实”与自我（a self or Me）的职责联系起来——这种自我，承担着“真诚地与社会所提供之角色相一致”的重任。

在《论语·子路》中，当被问到什么是“为政之先”时，孔子有句著名的回答：“必也正名乎！”这清晰地表明，名实之间恰当的一致关系在儒家伦理体系中处于核心地位。就社会秩序而言，“正名”实质上意味着“使民手足有所措”，使人们履行其规定的职责。但孔子论点的主旨以及他对名实之辩真正的贡献在于：他认为，“正名”应当建立在修身过程的基础之上，这样“我”（Me）就可以培养出真诚。换句话说，对孔子来说，一个人如果想在自我层面做到真正的精进，仅仅扮演或履行一种角色是不够的，他的心也必须参与到其对外部制约的遵守之中，或者说，参与到其对美德的践行中。如果一个人的思想和感情与他的行为不一致，那这种行为在道德上就是空洞的，因为缺乏了个人的承诺。孔子还以这种思路解释了什么是“孝”，使他对名实如何相副的理解，与同时代其他思想家的理解得以区分——他在《论语·为政》中说：“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养，不敬，何以别乎？”

“能养”这一行为，只有伴随着恰当的心理，才具有道德意义，成为真正的孝敬之道。至于农场里的家畜，它们也得到了豢养，这和供养年迈的父母很类似，但二者被照顾的方式有着道德上的明显区别，即照顾他（它）们的人对他（它）们怀有怎样的感觉。抚养父母的道德义务，绝不能仅仅以物质因素来衡量。

与之形成对照的是，《韩非子》中也有处理这类问题的“单一层次”的法家进路。《韩非子》认为，当在讨论或查验名实是否一致时，只需考虑个人的实际行为，而不用考虑个人的意图、愿望或其他心理层面（蒋重跃、白彤东观点）。这本书以一个有名的寓言来阐述这一理念：“昔者韩昭侯醉而寝，典冠者见君之寒也，故加衣于君之上。觉寝而说，问左右曰：‘谁加衣者？’左右对曰：‘典冠。’君因兼罪典衣与典冠。”（《韩非子·二柄》）韩昭侯很可能知道，典冠者只是出于好意，但还是严惩了他。

这个故事说明，孔子所高度评价的个人对于履行角色所做出的情感承诺，在韩非子这样的法家看来是多么没有必要。为了突出这一差异，我们认为，应当将名实之间的“单一层面”与“双重层面”这两种对应情形进行区分。《韩非子》展现的这种做法，仅仅是通过评估可观察到的行为来衡量名与实是否符合，从而忽略一切心理状态，我们称为“单层一致”（single correspondence）。这样一来，只有外部行为才有意义。如果要求一个人的精神和情感状态也与他的称呼或角色相一致，就要增加一层对应关系。这种针对角色承诺的儒家进路，我们建议采用“双层一致”（dual correspondence）这个概念来描述。我们承认，我们没有为儒家的标准化解读增加任何实质性的内容，但我们

希望，这一概念能象征性地概括出一种“真诚”的基本概念，不仅符合许多儒家作者和文本的看法，同时也是《庄子》的“真实假装”哲学展开的背景。

“双层一致”中的第二层具有优先性，某些儒学研究者已经特意强调了，例如，费孝通就认为，儒家的道德观就是要建立适当的情感联系和状态。在他看来，孝道，代表供养父母时要态度端正，以确保亲缘关系中的和谐或“心安”。他写道：“做子女的必须在日常接触中去摸熟父母的性格，去承他们的欢，做到自己心安。”安乐哲和罗思文也把对儒家道德规范的信奉描述成一种“人格化”（personalization）。他们认为，“这些（儒家）仪式化的角色和关系，与规则或法律从根本上就不同，原因在于，这些角色和关系必须是人格化的，而且，特定的人在这些‘礼’（仪式和角色）上所投入的工夫，是它们有多大效果的最终标准”。

李泽厚在道德的互动中也同样优先想到了私人接触。针对《论语·为政》中的孝道，他有一段阐释，认为“孔子的‘敬爱’概念，应区别于对康德绝对道德律令的敬畏”。李泽厚认为，敬重父母，不仅仅代表承认康德的责任式的敬重，还代表子女需要培养一种自然的（情感的）倾向，即敬爱之情。他强调，对儒家来说，道德不是为了某种正确的理由去做事，而应来自一种正确的、心理层面的“情理结构”。

为呼应李泽厚的评论，万白安（Bryan Van Norden）也强调了儒家伦理的心理层面：“（孔子）认为，一个人应该具有某些可能受到外界褒贬的情感，其依据不仅是实际行为，也不仅是行动的动机，而且还要是人对这些情感的感受。”为了强调情感在儒家道德的修养过程中的作用，汉斯-格奥尔格·梅勒使用了“情感的直觉”（emotional immediacy）这一表述。这种伴随着个人社会角色和关系的情感人格化，产生了道德上的真诚。这就是第二层一致——人的心态与其角色之间的一致，而这是更重要的。在这一层的要求中，绝不容忍不一致的行为。这在《论语》常被引用的一段话（《论语·阳货》）中体现得尤为明显：孔子指责他的学生宰我是“不仁”的，因为宰我认为在父母“仅仅”去世一年后，就可以“食夫稻，衣夫锦”，而按照“天下通丧”，服丧至少要满三年。在孔子看来，这种心态明显违背了作为“孝子”的角色要求。请注意，孔子还是明确允许宰我享受这些乐趣，因为他已经从感情上“想”做了。由此可以推断，没有相应的情感承诺，仅仅在行为上与对角色的期待相一致，这不仅毫无意义，而且毫无价值。道德上的诚实，必须建立在双层一致的基础上，只有这样才能算是“真诚”。这样一来，表明社会角色的“名”就转变成了一种道德规范。关于如何“正名”这种规范性的问题，《论语·颜渊》有一段典型的

文字：

齐景公问政于孔子。孔子对曰：“君君、臣臣、父父、子子。”

公曰：“善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾得而食诸？”

在朱熹对此段的注释中，由于古代汉语有词类活用的现象，朱熹将三个角色名称（君、臣、父）的重复，看作名词活用为动词。朱熹进一步从历史角度分析：“是时景公失政……其君臣父子之间，皆失其道。”这里是说，虽然景公统治下的君、臣、父在名义上仍然是君、臣、父，但由于他们的行为不符合其社会角色，且没有采取相应的情感态度和生活方式，他们就不再配得上这些称呼。换言之，按照儒家的理解，角色名称不仅是一种名义上的称呼，更重要的是具有一种规范性的权力，要求人对他的角色具有恰当、真诚的行为和承诺。

儒家这种角色名称的规范性权力与一种道德方法论有关，这种方法论认为，通过树立角色模范，就可以展现角色应具有的真诚行为，并且可以推而广之，变成行为模范。在《论语》《孟子》等诸多经典中，随处可见对历史事件和传说故事的引用，并通过其中的各种道德模范和反例，明确体现出这种方法论。宽泛而言，这种方法论早已隐含在孔子的告诫之中：统治者应该有统治者的样子，父亲应该有父亲的样子……这种告诫，从两个方面体现了与角色模范的联系——至少是一种含蓄的联系：第一，为了成为一个好的统治者或父亲，一个人可以效仿先人或者他人；第二，这暗示着作为一个好的统治者或父亲，他也要成为他人的道德榜样。从方法论上看，这种情况形成了一种角色模范式的伦理。通过对正反两种维度的角色典型的学习，人可以培养自己的角色行为能力。这种行为的重要性，在《论语·述而》中得到了很好的体现：“子曰：‘三人行，必有我师焉。择其善者而从之，其不善者而改之。’”

虽然，这句话的重点在于将他人作为模范来效仿，并避免去效仿反面人物，但这句话也从“不断进行角色塑造”的角度，描述了日常生活中人们常常相互观察的状态——从而也形成了一种常常被他人观察的感觉。可以说，一个人一旦待在群体中，就会处于永恒的道德考验之中。这就代表，一个人不仅要不断地学习成为（或不成为）别人那样的人，而且要让自己成为别人学习的模范。在《论语·为政》中，孔

子就扼要地提出，人应当通过不断地向模范学习使自己也变成模范——这种榜样就称为“师”：“子曰：‘温故而知新，可以为师矣。’”

这种效仿模范和树立榜样的道德方法，构建起一个具有同侪压力和同侪监督的社会背景，不仅延展到了他人，还反过来要求自己。一个人，不仅被迫在别人不断的观察中生存，还要不断地内省和反思如何在公众面前表现。任何个人在任何时候，都要同时担当老师和学生的角色，老师不仅被迫不断地评价他（她）的学生，还必须持续不断地接受学生们的教学评估——这与我们现代大学的运作模式几乎没什么两样。

鉴于儒家对双层一致的第二层（对个人社会角色的真诚承诺）强烈且明确的强调，这种角色塑造式的道德方法论，相较于主张“严刑峻法”——但也仅仅是要求行为与角色名称相一致——而被诟病的法家，任务显然要艰巨得多。儒家模式强调“情感理性的心理结构”，可以说比法家模式显得更加“极权主义”：每一个个体不仅要接受来自上级的持续监督，更要不断向内省察自己的进步，以便成为一个真诚的角色模范。人们不仅被要求接受并明确自己的社会角色，同时——甚至迫切地——要在自己的角色上有所建树。只是简单地“温故”、恰当地实行某种社会模式都是不够的，人们还必须将旧的反省服务于“知新”。也就是说，社会秩序通过“真诚地内化”体现在角色的名称当中，人们必须在这样的社会秩序下重塑自己。因此，人们应该对此模式发扬和改进，必要时还要将它传给后代——如果我们能与米歇尔·福柯对话，借他的话来说，这些后代会处在一种类似“生物政治”（biopolitical）[29]的操作当中。

从“生物政治”角度来看，这种儒家的真诚伦理展现了一种早期的社会呼吁——呼吁一种依靠角色名称带来的社会秩序，并呼吁这种秩序在心理、生理层面都需要具体化。从这个角度来看，“真诚机制”是不可能实现的，问题在于，它从一开始就过于“真诚”了。《庄子》对儒家的批判，其主旨就是“解构”这种儒家的真诚，以及随之产生的角色模范伦理。[30]以幽默为主要工具的《庄子》，不仅讥讽了儒家的角色模范，还嘲笑了相应的伦理，这使得儒家体系试图向全社会推行的对“诚”的坚守被颠覆和破坏。我们认为，《庄子》并不打算用表面上更“真诚”的事物（即“本真”）来取代儒家的“诚”，而是通过一种“真实假装”的哲学，在这种“真诚机制”中寻得一条出路。

然而，在儒家看来，随着社会角色做到“真诚地内化”，这种永久的“充实”还存在另一个问题，即一个人永远不能确定别人和自己是否足够真诚。因此，与道家的批判性道路相反，儒家自己要解决的问题是，它总是存在一种对“缺乏真诚”的怀疑。因此，持续困扰儒家学者

和文本的一个主要问题，就是不真诚、虚伪、谎言和欺骗存在的可能。作为真诚的另一面，儒家的这个问题不可避免地与这种以“诚”为中心的机制相伴相随。

二、儒家对不真诚的恐惧和真诚本体论

假如儒家学者对中国古代道德话语体系的主要贡献，就是在“名实之辩”中引入“双层一致”的概念，那么他们最担心的问题自然就是虚伪。虽然，儒家研究者总是强调“拥有真诚的道德思想和情感是非常重要的”，但一些最近的研究却将焦点转向相对应的“假装”问题。正如《论语》所述，孔子通过寻求“双层一致”来进行“正名”，因为他所担忧的正是真诚的消极面——通过简单的、单层的一致来欺世盗名。孔子在《论语·阳货》中的哀叹，正是总结了这种担忧：“子曰：‘乡愿，德之贼也。’”这些所谓的“乡愿”，在行为上缺少了真诚。孔子的这种哀叹，在《孟子·尽心下》里得到了进一步的解释：

万子曰：“一乡皆称原人焉，无所往而不为原人，孔子以为德之贼，何哉？”

曰：“非之无举也，刺之无刺也；同乎流俗，合乎污世；居之似忠信，行之似廉洁；众皆悦之，自以为是，而不可与入尧舜之道，故曰德之贼也。”[31]

在这里，《孟子》以“双层一致”的逻辑阐发了孔子的说法：孔子对“德之贼”的担忧在于，他们都是“同乎流俗，合乎污世”的人。孟子实际上是暗示，这种“乡愿”缺乏应有的思想与感情，因而是“不真诚”的。唯独从韩非子式的“单层一致”的视角来看，这些“乡愿”才会展现出他们的过人之处——只要他们的行为是“忠信廉洁”的。

不同于那些仅仅遵从习俗或法律的人，只有从心理层面开展道德修养的人，才能真正地感染他人，并成为同时代和未来社会中使真诚的道德秩序得以推行的楷模（即“君子”）。（李晨阳在这一点上的描述尤为精辟：“一个人对自身的修养离不开他在其他领域对和谐世界的努力构建，随着他更加成熟，他的重心会从自我完善扩展到管理家族，再到为社会做出贡献，等等。”）拥有恰当的情感，可以让人将他从角色模范身上学到的东西（无论是来自经典还是个人经历）应用到实践中，并以创造性的甚至是完全创新的方式将其广为传播。《论

语·卫灵公》中的一句名言正体现了这种积极的真诚："人能弘道，非道弘人。"正如学者歌尔（Geir Sigurðsson）所言，"道"是通过人的努力来创造、维护和发展的一种道德力量和传统。一些人只是模仿别人的行为，乍看可能是完全正确的，却缺乏了个人的参与，因而"不可与入尧舜之道"。不带有任何真诚的承诺，只是一味模仿别人做过的事，这种做法不会有任何的创新，将使"道"或这种类似的传统失去生命力。因此，不真诚和假装，就成了儒家道德向后世传承的一个主要障碍：它们对真诚机制造成了重大的威胁——和一般意义上的儒家传统一样，这种真诚机制往往是与传承、后代和生育此类的问题密切相关的。

在东汉末思想家徐幹[32]的书中，就有一个与模仿、虚伪和假装相联系的重要表述，表达了这种潜在的巨大危害。徐幹以警告的口吻说，"伪名"引起的潜在危害往往很容易被忽视："人徒知名之为善，不知伪善者为不善也。惑甚矣！""今伪名者之乱德也，岂徒乡愿之谓乎？万事杂错，变数滋生，乱德之道，固非一端而已。"（《中论·考伪》）

徐幹这种悲观的表述，反映了在缺少"双层一致"的情况下，儒家从道德和社会政治层面对"不真诚"情形的担忧。在一个以内在德行作为品德好坏与称职能力的衡量条件的政治环境下，将头衔、声誉授予那些只按社会要求行事的乡愿，是尤其危险的。"不真诚"因此对社会秩序及稳定性产生了威胁。

对真诚的承诺，除了使一个人在日常生活中本分行事之外，还能确保人们在日益复杂的社会政治框架中变得可靠有序，或者说"有纪律"。理想情况下，每个人都会首先在家庭关系中培养真诚，这始于孩子们的观察，对象是其最直接的角色模范——他们的父母。父母如何对待家庭成员，尤其是如何对待自己的父母，为孩子们如何在家庭以及更广泛的社会领域中做到品行端正提供了基本示范。孩子们还会接触到其他的教化形式，包括故事、音乐等，这些都为模仿行为提供了更多范式。

因此，道德的形成始于对父母的孝道，也就是说，道德始于对父母恰如其分的行为和感受；接着就是要以恰当的举止对待自己的兄弟姐妹，而举止也必须与正确的心理活动相联系。从这些事情开始，人们形成了自己的人格，这样就能更好地效仿他们所看见的榜样，并学会如何与家庭以外的人形成良好互动。类似地，对父母孝敬的态度，也会使个人敬重其他所有的长辈。在孔子的设想中，这些真诚的行为在贯穿全社会的"多重同心圆"（concentric circles）中回荡不息。井然有序的国家始于井然有序的家庭，而这一切都源于对不真诚的担忧

与防范；而这种防范心态，从“一开始”（或者具体而言，是从出生阶段开始）就通过对“双层一致”的坚持表现出来。《论语·学而》简明地体现了这种心态：“有子曰：‘其为人也孝弟[33]，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！’”

基于“正名”这一原则，道德得以建立；通过这种道德（如“孝悌”），自我形成了一种对社会角色的真诚承诺；正如这段话所明确强调的那样，这种承诺最根本的社会政治目的在于避免社会中产生“犯上作乱”的情形。[34]反过来说也是一样，最后一定会得出这样的结论：“不真诚”可以被视为所有社会及政治灾难的根源。在《论语》英文版中，安乐哲和罗思文对这段话的翻译很准确——这是一种具体化的“常识”（common sense），例如，保证秩序的“孝悌”就是一种“常识”。因此可以肯定地预见，如果没有这种常识，就会产生灾难性的后果；这就表明，应当不惜一切代价，避免个人和社会从根本上产生“不仁”。在这种真诚机制中，所有人都需要接受教育，这显然暴露出一种“最基本和最彻底的社会性怀疑”，并且体现了一种对“承诺”缺失的恐惧——它希望每一个社会成员都对其社会角色有着身心一致、自内而外的承诺。

《论语》的政治哲学认为，那些以真诚态度修养自己品格的人是社会稳定的基石。早期的注家，如陈善和王恕，以及当代哲学家李泽厚、杨国荣和陈来等，都认为《论语·学而》的这段除了其明显的政治意义外，还在更为本体论的意义上界定了成为“人”的意义。“人”，就像孔子在《论语》中的“君”或“父”一样，具有一种范式的含义，已经超出了其本身生物层面的含义。“为人”（being human）就代表具有一定程度的修养，就上升到了一种是否“文明开化”的问题。因此，“为人”同时也是一种本体和伦理层面的特定概念。李泽厚就特别关注这个词组，并特意强调人必须通过“学”，也就是“学习”（或“效仿”角色模范），才能“做人”（become a person）。李泽厚认为，由于“仁”与“人”同音，所以作为“仁”的“孝悌”，其实也是做人的根本。李泽厚由此建立起一种道德本体，他曾写道：“‘仁’是‘自然人化’的一部分。”[35]因此，只有具有完全道德的人，或真诚地按照自己的角色生活的人，才算是真正的人。

其他的儒家文献，包括《孟子》《中庸》，同样在真诚之道德承诺的基础上定义了“为人”的意义。中国哲学传统中最为著名的篇章之一《孟子·公孙丑上》就清楚地指出，在与他人的关系中，没有在“心”上培养出恰当的“情理结构”的人，即是“非人”：

所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心。非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。

只有通过培养儒家人性之“端”（如仁、义、礼、智之端），并对此做出真诚的情感承诺，才能成为“人”。安乐哲和罗思文就强调了这种不断实践的重要性，因此，在古代儒家哲学的背景下，他们更倾向于讨论“生成中的人”（human becoming）而非“现成的人”（human being）。[36]万白安也有类似的观点，并以此解释了《孟子·告子上》中一个著名的意象——牛山，之所以“濯濯”，是因为滥伐滥牧，这告诫人们要不断存养道德之心。那些忽视培养应有道德本性的人，就等于舍弃了他们本应具备的人性，并最终“违禽兽不远矣”。反过来看，这就代表人必须通过培养道德的真诚（诚），来培育自己的道德本心之端。正如前文提到的，《中庸》最简明地概括了这种对真诚的本体伦理要求：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。”因此，真诚，即“诚”，既是人之“道”的本体条件，也是使“道”必然和长久的道德律令（moral prescription）。

三、对儒家哲学的另一种解读

我们认为，我们对早期儒家的批判性理解——将其看成一种以真诚为核心的角色模范伦理——与《庄子》对儒家的看法是一致的。因此，我们的解释，从历史学角度来看是成立的，这不仅是基于原始史料得出的结论，而且彼此争鸣的多个当代思想流派也都接受了这些史料。我们还认为，在本书中引述的许多当代学者，对《论语》《孟子》等文献都有和我们类似的理解。但是，我们也很清楚，我们研究儒家哲学所采用的方法，并非没有遇到任何反对之声。在这里，我们想简单介绍一些学者提出的针对儒家伦理的当代解读，这些学者并不赞同将儒家伦理解释为一种“真诚机制”。

与前述儒家以“诚”为中心的体系稍有不同，对儒家哲学还有另一种解释。这种更加“现代主义”的观点假设，针对个人对自身社会人格的承诺，早期儒家伦理不要求在承诺中必须具备道德真诚。例如，父母做好了饭食，我们可以通过赞美和吃下食物让父母高兴，但这不要求人们必须真心享受这些食物。但是，从真诚机制的角度看，这种行为和心理的疏离，会产生一种疑似“虚伪”的心态，而这种心态，正是儒家文本中深恶痛绝的。因此，我们认为，这种观点实际上与早期儒

家的某些文本（如《论语·学而》）所表达的观念并不一致。这些文本一般认为，家人之间的感情举止如果不和谐，就会变成一切社会政治失序的根源。所以，在最低限度上说，我们仍然有足够的理由认为，《庄子》将早期儒家伦理理解成努力实现一种（更强的）道德真诚的伦理。

沈美华在《借亚里士多德与孔子重探道德》（*Remastering Morals with Aristotle and Confucius*）一书中，将自我与其社会表现分离开来，这可以作为解释儒家伦理的一种案例。沈首先认为，即使一个人只是扮演其社会角色，而非以社会角色生活，但只要其行为在道德上能够被允许，这种情况在早期儒家思想中也是存在的。针对《论语·颜渊》中的一段，沈美华评述道："孔子甚至认为，只要在角色上各司其职，就可以建立起有效的政府。"即便（或者说，尤其是）作为一个道德能动主体（moral agent），即儒家意义上的人，也完全可以让内在心理与外在行为完全分离，而这是很有可能的。例如，即使在跟父母意见不完全一致的情况下，人可以（通常也应该）服从父母。沈美华指出，在与父母意见不合的情况下，人在表面行为服从父母，但同时仍可以保留自由的思考或感受，这才是最常见的。她解释说："每个人必须把自己的意愿和想法藏在心里——哪怕更加合理，也要先搁在一边。他们要努力扮演孝子的角色，而不是坚持自己（作为个体）对某件事的不同看法。"

从这一角度看，儒家只要单层的一致就足以解释问题了，不再需要双层一致。这一观点，其实是把个体从真诚的要求中解放出来，脱离其直接的社会背景。这样一来，这种自我就不再属于安乐哲和罗思文常提到的那种完全的"关系主义"（relationistic）。因此，沈美华比杜维明和其他主张儒学现代化的学者更进一步，不仅允许"自我"保持自主能动性，甚至允许不真诚和假装的存在。因此，我们很想知道，假如孔子碰到了这种"自我"，应该就不会借比喻来感叹"觚不觚，觚哉！觚哉！"了吧？

关于儒家真诚的解释，有一种最彻底、明确的驳斥之声，来自普鸣（Michael Puett）等人著的《仪式及其后果：论诚信的界限》。普鸣认为，早期儒家思想建立在一种潜在的"真实自我"的基础之上，这比沈美华所提出的自我更为坚实强硬。普鸣说的自我，其实是一个应当与自己的社会形象彻底分离的自我。普鸣对《论语·颜渊》这一经典案例进行了独到的解读，他认为，孔子在这里是呼吁"君臣、父子、夫妻等不应以他们的'真实自我'行事，而是要与他们的角色保持严格一致"。显然，普鸣认为孔子是在说，人是拥有真实自我的，而且往往是以真实的自我"行事"，当他们执行公务或与他人社交时，就应该

暂时放弃这种“真实自我”（但最近普鸣的观点似乎有所变化，他否定了“我们应该对某些‘核心’自我有所回应”这一观点）。为了强调这一点，普鸣进一步解释道：对孔子来说，贤君必须仅仅“像贤君一样”行事。我们不由得这么理解：在普鸣看来，这里的孔子，是充满矛盾地要求君主将个人人格与他们的角色分离，而不是“真正地”成为君主。这也说明，普鸣认为“正名”不是一种“真诚的举动”。但此后，普鸣并没有将“真诚的举动”定义成“要求名称正确地反映事物的真正属性”（我们觉得这点很费解），正相反，他认为“正名”的目的是“使事物的属性与其名称相副”。我们认为，后者的目的恰恰就是“真诚”的目的，而普鸣恰好搞反了——但也有可能是我们没能完全理解普鸣的逻辑。

我们想提出一个初步的结论：至少，当我们站在《庄子》的角度来看时，可以从早期儒学中找到一种道德律令，即“人类应当按照社会角色的名称来塑造自己的属性”。这一律令，使得儒家伦理成为一种真诚的伦理，并建立了“以诚为本”的社会政治机制。实际上，这种儒家的真诚机制，正是源于“正名”这一信条对我们所说的“双层一致”的足够重视。一个人的行为，与自己的社会角色及关系相副，这是早期儒家在心理层面的要求——要求人们对自己的社会角色和关系做出一种全心全意的承诺。这样就产生了儒家的角色伦理观念，这种伦理所采用的是“效仿角色模范”的道德方法论。这种效仿，要求全心全意和创造性地去实践——也就是说，这种效仿必须通过一种真诚的承诺被内化，其承诺对象正是自己所承担和向他人展现的角色。同时，由于真正的真诚很难做到——或者说根本不可能做到，所以出现了一种对不真诚的怀疑。当人们只能看到外在行为时，个人如何能完全保证自己的内心也是真诚的呢？伴随着这种对不真诚的恐惧，儒家建构了一种道德的本体论，表明“为人”（being human）是一个逐渐“做人”的、开放的过程。这一过程确立了人对自身社会人格的真诚认同，并通过这种认同赋予每个人“必须不断证实自己真正的人性”的义务。总之，这就是我们所说的儒家的“真诚机制”，我们认为，正是它带来了《庄子》的“真实假装”哲学产生的背景。

那么《庄子》又是如何质疑儒家实现“真诚”或“双层一致”的可能性，或者可行性的？接下来我们将讨论这一问题。这种真诚机制想要确立一种不可能实现的理想状态，产生的问题要多于它所解决的问题。然而，应当将道家的视角与《韩非子》对“双层一致”的批判区分开。法家的普遍担忧是，建立一种优先考虑意图和情感的道德政治，会产生操纵和欺骗的可能，而相较之下，《庄子》的观点就不是那么针锋相对了。《庄子》淡化了“名”的重要性，并追问道：自我真能被社会期望所塑造吗？难道我们不应该对自身角色及关系之外的诸种视

角持开放态度？还有，更根本的是，我们为什么要培养一种认同感或自我感呢？

虽然这些问题刺激了现代西方思想家，使他们放弃了真诚概念，并推动了本真概念的发展，使之成为一个人人“拥有”自我的创造过程，但是，我们还是会说明《庄子》如何以完全不同的方式回答了“什么是哲学上的真诚”。道家的“真实假装”，绝不是本真的另一种形式，它与创作或创造的自我、自我意识或超越的社会规范统统没有关系。那些紧密依附于自我的事物与概念，无论是哪一种自我，都会在“真实假装”中被拒之门外。这种状态，就像一种个体的、孤立的自我意识——“真实假装者”不会根据本真或个人主义行事，也不会根据社会所建构的关系化的自我来形成认同感。

从儒家角度看，“真实假装者”仅仅是那些不在乎社会角色的人，或者根本就是愤世嫉俗的人。的确，“真实假装者”不像儒家那么把自己当回事。《庄子》对儒家的修身体系有着清醒的防范意识，也对此开了不少玩笑。（畅想一下，我们也许可以扩展这些意识和笑话的讨论范围，比如直接针对当代本真时代发展的困扰。）因此，我们接着要严肃地审视《庄子》中展现的幽默并讨论：它是如何通过游戏般的表达和接纳，并美学化（aesthetically）地运用名称与形式间的不一致，最后成功地解构了儒家这种“真诚机制”的？

第三章
《庄子》中的哲学式幽默

“你是什么人，我的朋友？是谁阻止了一个旅人，去觐见最仁慈的陛下？”骑士问。

“结合来看，”罗宾说道，“这个问题很复杂。一个人称我是善良的，另一个人称我是残忍的。认为我善良的人，是诚实的伙伴，观点相反的人，则是卑鄙的窃贼。确实，人会被世界上的很多眼睛所审视，就像蟾蜍身上密密麻麻的疙瘩。所以，请用你注视着我的双眼来看，并完全依靠这双眼去发现。我的名字是罗宾汉。”

——霍华德·派尔 《罗宾汉奇遇记》

在前一章，我们简要介绍了一种对早期儒家哲学理论与社会实践的解读，其核心就是“真诚机制”。我们认为，从《庄子》的角度看，儒家的真诚伦理为个体和集体都设置了不可能实现的规定。由此，不仅产生了人为、虚伪、撒谎等情形，更重要的是，它还造成了一种无意义的、不快乐的病态。《庄子》对这种真诚伦理的第一反应，不是提倡不真诚，而是希望将其转化为一种更真实的本真伦理。或者说，《庄子》的目的是通过幽默来反对、消解和颠覆儒家的真诚伦理。在第三章，我们将具体阐明这一目的在文本中是如何实现的。

我们对《庄子》的幽默哲学的解释，是通过对一般哲学框架的分析完成的，该哲学框架对儒家的要求——角色或名称（“名”）以及形态或形式（“形”）之间真诚地达到协调一致——持反对态度。反过来看，这种分析还为我们的提案提供了背景和基础——我们认为，可以在《庄子》中找到另一种道家式的选择，以代替这种真诚机制，这一选择，就是自带矛盾的“真实假装”思想。《庄子》以其大量的幽默故事和诙谐的寓言反讽了徒具真诚的儒家圣贤。相较于那些从更直接的论证中发现的深层理论，这些故事、寓言可能仅仅是一些点缀，但我们相信还会有更多的理由——尤其当认识到它们对读者产生了更直接的影响时，让这些故事、寓言可以被看成《庄子》哲学中最基本、最

有力的一种维度。西格蒙德·弗洛伊德（Sigmund Freud）曾一针见血地指出："如果辩论想把听者的批评拉到自己一边，诙谐就会设法把该批评排除掉。毋庸置疑，诙谐选择了在心理学上更有效的方法。"[37]

我们以哲学的方式研究《庄子》中的幽默，这代表我们不会在心理学、生物学或人类学层面对幽默进行研究，也不会在语言学、文学评论层面过多着墨。我们将分析范围严格限制在早期道家哲学中的幽默，并希望能够以此为其他研究做一些补充——包括对儒家幽默的研究，以及从文化、历史和比较层面对中国幽默的研究。

一、道家的幽默理论

关于幽默的哲学

为了确定《庄子》哲学中的幽默，我们应该预先对幽默哲学的主要原则做些简要的概述和批判性的分析。这可不是多么艰巨的任务——当代最高产的幽默哲学家之一约翰·莫瑞尔（John Morreall）曾在"斯坦福哲学百科全书"（Stanford Encyclopedia of Philosophy）网站上就这一主题做了大量阐述。他指出，幽默哲学最令人惊讶的地方是，它在这一总体领域当中并没有引起多少关注。他还补充说，哲学家不仅一开始就尽力避免谈论幽默，而且就算他们谈到幽默，也总是以不同的方式和程度来表达他们对幽默的无视。尽管从总体上看，哲学界对此的态度是消极的（柏格森是个例外[38]），但随着1963年D. H.蒙罗（D. H. Monro）的《笑论》（*Argument of Laughter*）出版，这几十年来有很多学者（尤其是北美学者）开始尝试对现有的幽默理论展开批判性的归类。简·斯穆茨（Jan Smuts）即认为，"根据标准分析，幽默理论能够被分为三种清晰可辨的类别，分别是不协调论[39]、优越感论和释放论三种理论"。

幽默的优越感论在西方哲学史上一直占主导地位。据莫瑞尔说："在启蒙运动前，柏拉图和霍布斯认为笑是一种优越感的表现，这是唯一得以广泛流传的对笑的理解。"这种解释认为，笑最早源于"嘲笑"（laughing at），根据这种解释，引起幽默的过程可以理解为：由于感受到他人的缺陷，从而产生所谓"好"或"有趣"的感觉。释放论则主要出现在西格蒙德·弗洛伊德和赫伯特·斯宾塞（Herbert Spencer）等人的著作中。一般来说，支持释放论的学者认为笑能释放生理和心理能量，幽默的作用就在于能够化解身心紧张，释放多余的压力。如今，优越感论和释放论都受到部分学者的质疑，而"不协调论成为幽默的主导理论"（斯穆茨语）。这种不协调论最早可追溯

到亚里士多德《修辞学》中的理念："要让听众发笑，最好的方法就是建立起一种预期，并传达某种'预期的反转'。"在康德的《判断力批判》第54节中也有一段同样是不协调论的经典表述："笑是一种从紧张的期待突然转化为虚无的感情。"莫瑞尔则提出了一种更加公式化的表达："不协调论有各种不同版本，其核心含义是：我们所感知或思考的某些东西或事件，违背了我们的标准的心理模式和通常预期。"

还有其他关于幽默的理论，比如通过与心理学、生物学乃至人类学、美学广泛地结合，对三种标准理论进行修正或补充。其中一种是"游戏论"，即"试图将幽默归类为一种游戏形式"，并将幽默视为"一种动物游戏的延伸"。在动物游戏中，有别于严肃的情形，事件或行为以中立客观的、不受约束的方式被再次进行或感知，从而让参与者感到愉悦。这样看，发笑可以理解成从"类人猿的游戏信号"演变而来。这表明，就像在游戏中，一切模拟的侵犯或威胁行为都不是有意的，只是一种有趣、友好的玩笑。通过将"不协调性"的要素融入游戏论，幽默体现出一种功能——帮我们安全地处理不同寻常的、意外的事情："我们经历、思考甚至创造出一些事物，它们与我们对事物'应该是怎样'的理解背道而驰。但是，我们却把那些导致消极情绪的，出于个人的实际的种种考量暂时搁置，并在发生的事情当中享受其脱离常态之处。"根据这层定义，莫瑞尔将他对幽默的看法概括为一种"不协调——游戏论"（integrated incongruity-play theory），他将这种"认知转变下的游戏性享受"认定为"幽默的基本模式"。

另一位近期的幽默理论学者罗伯特·拉塔（Robert Latta）也对释放论和不协调论中的要素进行了修正，并提出了幽默的"放松论"。根据拉塔的观点，"每个正常人"在其"大部分或全部醒着的时间"，只要专注或努力投入"即使是相对轻松的行为——例如'为了谈话而参与日常谈话'，或者'随意地阅读'这类行为"，都会经历一种他所说的"初始紧张状态"（initial-stage unrelaxation）。然而，在认知上的幽默转变，会使我们在"无须对象、时间、地点或功能"的情形下从这种"初始紧张"中片刻抽离出来，进入放松状态。放松会引起笑声，被人们体验为愉悦——这种愉悦的放松与笑声的结合，就会表现为幽默。关键是，这样看来，造成"初始紧张状态"的原因似乎就有些多余和荒谬了（至少暂时是），这样就产生了幽默。

莫瑞尔和拉塔提出的新幽默理论告诉我们，三种通行理论其实不是相互矛盾的，因此"将三种理论说成非此即彼，是有误导性的"。这些理论实际上"关注的是（与幽默有关的）不同问题"，例如，某件事之所以有趣的客观/主观原因，或者幽默和笑在生理、社会或生物进

化上的作用，等等。莫瑞尔更进一步地质疑了三种标准理论之间的区别，并且（正确地）指出，它们都没有被任何“有意识地参与某一传统的哲学家群体”所采纳。当代哲学话语中广泛流行的各种严格意义上的“主义”，其实在这三种标准理论中都没有体现。因此，对于某一具体的幽默理论支持者的观点，我们应该避免将其直接等同于那三种理论。正如莫瑞尔指出的，康德对幽默的解释极其简明，尽管它通常被认为是不协调论的典型案例，但如果说其包含“释放论的要素”也是可以的。这样一来，硬要把某个精密复杂的幽默理论（如弗洛伊德的理论）压缩在某个标准理论当中，明显就有问题了。

尽管以上三种理论不断被修正和扩展，但更关键的是，当采用更为复杂的理论性方法时，人们的理解容易产生偏差，或造成部分曲解。考虑到这些，在此我们不采用任何旧的标准理论来讨论《庄子》中的幽默。相反，我们所参考的很多具体观点都来自那些新的“混合性”幽默理论——拉塔的放松论和经过莫瑞尔变形的游戏论。除了这两种理论，我们参考的一些角度还来自康德和弗洛伊德的幽默理论。尽管那些标准理论倾向于否定这两位的观点，但我们发现，在理解《庄子》如何运用幽默的过程中，他们的理论至关重要。另外，我们还采纳了另一位方家的观点，他在当今北美幽默文学领域鲜少被提到——俄国思想家米哈伊尔·巴赫汀（Mikhail Bakhtin）[40]。在这些理论的基础之上，我们将列举幽默的几个特征或层面，以帮助我们识别道家文献中幽默的哲学运用。这些特征不是要为幽默提供一个周全的、普遍的定义，也不是所有的幽默形式都能表现出这些特征。但我们认为，对我们理解《庄子》乃至道家思想中幽默的哲学意义，每一个特征都极其重要。

幽默的六个特征和三个哲学层面

如前所述，拉塔提出的放松论假设：作为成年人，我们总是在完成不同的任务，这些任务具有的不同程度的严肃性，给我们带来了一定的压力，令我们深陷一种无法放松的紧张状态。莫瑞尔强调，在幽默里就像在游戏里一样，我们通过认知上的转变，从某种活动或想法中抽离而出，这种转变就消除了情境的严肃性。从这种抽离的转变过程，就能体验到愉悦。

弗洛伊德详细讨论过一个笑话，可以说明这种为幽默所干预的放松过程——幽默干预往往通过矛盾的手段破坏情境的认真性，从而产生了愉悦的效果。弗洛伊德当时引用了一个黑色幽默（galgenhumor/gallows humor）的文学例子：“这个罪犯，被判处在周一执行绞刑时说道：‘不错，这周一开始就很不错啊。’”另一个广为人知、更为当代

的例子是《布莱恩的一生》（*Life of Brian*）[41]这部电影，它是对《新约》的恶搞之作，其中有个著名的黑色幽默场景：布莱恩被钉上十字架时唱起了欢快的歌：“总要看到生活光明的一面。”

站在绞刑架前的男人，还有对耶稣受难的恶搞，两部作品都表现了其主角是如何让自己从人类所能想象的最严肃、最悲伤的经历中抽离出来的——一个人自身的死亡，还有他们如何用幽默实现了非凡的放松效果。同样的放松效果，也出现在笑话听众或电影观众身上：他们产生了一种预期，认为自己将要目睹极其残酷、痛苦、可怖的场景，并由于对主人公产生了同情共感，引发了自身的精神压力和紧张心态。然而，罪人们做出的矛盾反应，破坏了这种严肃性，不仅让虚构的主人公，还让听众/观众都能抽离出来和放松下来。这种放松就是一种愉悦的经历，通常会引起大笑，或至少莞尔一笑。

弗洛伊德解释了这一黑色幽默案例产生放松体验的原因，他指出：“对同情共感的节约是幽默快乐最常见的来源之一。”在这里，“同情”（mitleid）一词有“怜悯”（pity）的内涵，而“节约”（ersparnis）则有“节省”（saving）之意，更具体地说，有一种不必付出能量或不需消耗某物（例如，个人的精力）的含义，这与人们原有的预期正好相反。黑色幽默的叙事结构使得我们从一开始就（通过某种方式）投入了一些怜悯或恐惧——这两种情绪都是非常严肃的、强烈的、潜在的紧张情绪。但是，一个矛盾或荒谬的扭曲会节省我们的情感能量的预期消耗。起初，我们是紧张且难以放松的，但一句反讽的话（“这周一开始就很不错啊”）或事件的转折（布莱恩临死前唱歌）使我们立刻远离原本的情形，并剥夺其严肃性，从而使我们感到放松。

将拉塔和莫瑞尔的研究模型与弗洛伊德的理论相结合，我们就能发现幽默交流中的六个特征，这些特征对于分析《庄子》中的幽默非常重要，包括：（1）一种抽离而出的效果，使我们远离认真严肃的情境，或与叙述中严肃的主角相疏离；（2）一种叙事上与最初预期相反的矛盾或失望，这通常是由（3）不协调的事例所引起的，这种不协调通过矛盾、反讽或荒谬的言论产生；（4）一种对紧张或强烈情绪的放松以及（5）从这种放松中体验到的愉悦之情，这种感觉还来自（6）对精神能量的节约，或者在精神层面毫不费力的体验。

笑的游戏论，比如莫瑞尔的理论，与弗洛伊德的幽默理论中的一个重要因素至少是含蓄地联系在一起的，但这点却常常在标准幽默理论分类中被忽略了。这就是童年经历——如同弗洛伊德的普遍心理学理论，童年经历同样对他的诙谐理论至关重要。一方面，这些经历可以在心理上彻底地塑造我们，并在很大程度上影响我们后来的心理发展。某些经历——例如性的经历——会带来创伤性的影响，在我们的

成长过程中引起各种病态症状。然而，儿童的心理经历，也常常与成人的心理状态形成鲜明对比——因为成人需要应对弗洛伊德所说的“das Unbehagen”（对文明的不满）。弗洛伊德扼要地指出，社会化的过程，迫使我们抑制各种欲望，比如关于性的欲望，而只有满足这些欲望，我们才会感到愉悦。这种对欲望的抑制，往往使我们不快乐，并产生了两种心理状态，即“文明化”的成人和尚未受到社会或文化约束的孩子这两种状态，这两者形成了鲜明的对比。

在《诙谐及其与潜意识的关系》（*Wit and Its Relation to the Unconscious*）一书中，弗洛伊德经常把体验有趣事物的乐趣与童年的愉快经历做比较，而后者往往与游戏玩耍有关。因此，如果透彻地理解，弗洛伊德也能归为支持游戏论的一派了。尽管如此，弗洛伊德在该书结尾对自己的观点做了扼要的总结，将“诙谐中快乐的机制”解释为“精神能量被节省后的产物”。他特别提出了三种假设：（a）诙谐中的快乐，来自一种对抑制能量的节省（比如，我们不用节制性生活）；（b）滑稽中的快乐，来自一种对智力能量的节省（比如，我们发现不用去集中、积极地思考）；（c）幽默中的快乐，则来自一种对情感的能量的节省（比如，我们意外地从被迫产生的同情或恐惧中抽离出来）的结果。有趣的是，他最后得出结论：在所有这些通过节省心理能量，从幽默中获得乐趣的案例中，我们“力图在心理活动中重新找到快乐，这种快乐，其实已经随着活动的进行而消失了。因为，我们所追求的那种欢快之情，不过是过去的心态。在过去的那段时间里，我们习惯用很少的能量消耗来支持心理活动。这就是我们童年时的心态，那时我们尚不理解滑稽，未曾变得诙谐，也不必靠幽默来感到快乐”。

值得注意的是，弗洛伊德还写道，这种能力，即处于幽默地交流和幽默地思考的诸种状态（他将之细分为“诙谐”“滑稽”“幽默”等几类），其实是为了——至少是暂时——回到已经失去的、幸福的童年心态，这种心态对现在的成年人已经遥不可及。当我们是未曾社会化的孩子时，我们时常处于一种放松的状态（用拉塔的话说：“我们习惯以少量的能量消耗，就可以支持我们的心理活动。”），而不是被迫有压力地进行心理上的消耗。或者，我们也可以按莫瑞尔所言，把弗洛伊德所说的“Stimmung einer Lebenszeit”（即前文中“过去的心态”，用文学化的语言表达，就是“生命中一段时期的心境”）看作一种游戏形式。弗洛伊德关于诙谐的心理学理论表明，我们试图“用诙谐取代”那种“曾经在单纯的游戏中获得满足”的心态（Stimmung）。他说，诙谐是“以游戏的方式开始的，是为了从语言和思想的自由运用中获得乐趣。当有越来越多的理由去禁止这种无意义的文字和思想的游戏时，它就变成了玩笑或笑话”。弗洛伊德认为，游戏正是诙谐的

前身，而诙谐则是童年游戏的进化型或替代品。作为社会化的成人，我们逐渐不能再现童年时玩耍游戏的心态，从而试图通过幽默回到游戏里去。当我们开玩笑、看喜剧表演或者读讽刺故事的时候，我们会模仿起我们小时候喜欢的那些轻松的游戏。另一方面，当我们还是孩子的时候，还不能理解那些笑话、喜剧或讽刺故事，因为，我们那时仍然在享受一种愉悦的、快乐的游戏带来的精神上的轻松感。

根据本书写作目的，在这个关键之处，我们需要进一步了解弗洛伊德。在他对游戏的思考中，他还指出“模仿是孩子最好的艺术，是其大多数游戏的驱动力”。换句话说，对孩子来说，让他们体验乐趣，变得“狡黠”或“灵巧”，或者感受某种能力，最好的方式就是参与到游戏式的假装之中。孩子们正是通过模仿某些动作、手势或说话方式来获得快乐，并感受自己能力的。按弗洛伊德的说法，假装式的游戏还不算是滑稽的，但亦如他所言，“纯粹的快乐”是“真实假装”最直接的表现形式。如果说在“处于有趣好玩的心态”这层意义上，幽默能重现游戏玩耍时的思维状态，并且，假如幽默还是游戏在心理学意义上的继任者，那么就可以说，幽默使我们暂时回到了“真实假装”状态。通过这种方式，成年人能从中感到愉悦，还能体验到那些现实中不存在的技艺和能力。

弗洛伊德关于放松和游戏的理论性结论，使我们能够表达幽默的哲学意义，这在讨论《庄子》对幽默的运用时尤为重要——幽默关乎游戏的体验，因此也关乎“真实假装”的体验。在这种愉悦、欢欣的状态下，我们能毫不费力、随心所欲地去做任何事，不必成为我们的角色，也不必为我们的行为承担责任，因为我们仅仅是在游戏中扮演[42]。当我们打扮成牛仔朝朋友开枪时，我们不是真的牛仔，也不是真的开枪。我们只是假装，但同时，我们也是在享受我们的愉悦心情和能“开枪”的能力，这时我们与他人的互动也是最亲密的。正因为我们是假装的，而且，因为角色不是真的，我们就能开心，而且具有了某种能力，还能和他人亲密互动。在讲笑话、开玩笑时，也会出现同样的“不真诚”——我们不是在讲一个真的故事，也没有把故事传达的一切信息当真。

正如弗洛伊德和之后的很多学者指出的，游戏和幽默还有一个共通点：都是涉及团体的社交或交流活动——我们无法自己跟自己讲笑话。弗洛伊德说，讲笑话至少要涉及三个人：讲笑话的人、笑话中虚构出来的角色/人物，还有听笑话的人。作为一种游戏的信号，笑的功能，还清楚地展现出幽默的社会维度。莫瑞尔认为幽默是“社交的润滑剂”，同时还指出，与游戏、音乐一样，幽默“增强了我们的社会联系”。

这种游戏和幽默的关系，可以帮我们重新理解康德对笑的简明定义，与前文提到的、通常将其归为“不协调论”的说法相比，这种新的解释更加精确。康德说，笑是“从紧张的期待突然转化为虚无”，这说明，他的说法已经体现出了拉塔的放松论，而且经过更仔细的观察，还可以发现他的说法也暗示了一种游戏论的意味。当我们做游戏时，我们的角色与行动，其真实性、实质性是虚无的，我们玩具枪里的子弹也是虚无的，对我们假装杀死的朋友没有造成任何威胁。同样，笑话或幽默故事也是这样起作用的——将某种特定意义的叙述变成虚无的空话，尤其是，把某种固定的道德观念变成了空话。

康德在给笑话下定义时，强调了“虚无”（nichts）概念的重要性。他说，与其他类型的故事不同，笑话中的期待没有转化成它们的对立面，而是被完全消解了。在其他故事，比如戏剧、谋杀故事中，我们往往希望一个人是好人，但他最终却被证明是坏人。笑话就完全不同了，笑话会将这个故事中决定性的实质信息彻底剥夺。在笑话里，一切对这个故事真正意义的期待，无论是伦理的、宗教的还是存在性的，都被完全消解了。

以一个场景为例，当一个人走向刑场，当我们准备听他的临终遗言时，其实是期待听到一些有意义的话。如果这一场景出现在严肃戏剧中，话语的意义很可能会与我们的期待产生矛盾，并改变我们之前对整个故事的理解。结果可能会出乎意料，我们一直觉得清白的人最后坦白了罪行。然而，这种与我们期待相矛盾的场景并不会惹我们发笑，我们也不会觉得很有趣。但在笑话中，比如在弗洛伊德的小故事或电影《布莱恩的一生》里，准确而言，结果与我们的期待不相矛盾，但是，就像康德所说，这种期待“消失在了虚无之中”。死刑犯的俏皮话，还有布莱恩荒谬的歌声，让这些故事不可能带有任何严肃的内容。通常来说，笑话的意义，恰恰在于它没有什么特别的意义能一反我们先前的期待。在故事的背后没有什么深刻的含义，我们只能意识到这一点，同时享受这种深刻意义的缺失。

君特·沃尔法特在论著中的说法令人信服，他说，康德对笑话的定义与人们读康德时的期待恰恰相反，而且这与笑话在禅宗中的功能其实是一致的[关于幽默与禅宗，可以去看莫瑞尔和康拉德·海尔斯（Conrad Hyers）的著作]。人们因为笑话而发笑，就像是禅宗的“开悟”，一旦体悟到“本来无一物”的净空，他就可能会“顿悟”。因此，用康德的话总结，幽默可以传达一种游戏般的、净空一切意义的体验（experience of emptiness of meaning）。幽默的这一层面，放在道家和禅宗的背景下解读，就具备了哲学的意义。

笑话经常缺少道德因素（还有伦理或类似概念），这带来了幽默

在哲学意义上另一个有趣特征：它常常被看作违背或舍弃了伦理道德，因此笑话在道德上往往被认为是腐坏、邪恶的。莫瑞尔梳理了西方思想史中对幽默的谴责，他认为这始于柏拉图和亚里士多德，然后是《圣经》以及古代和中世纪基督教思想家的言论，并在霍布斯和笛卡儿的早期现代性那里终结。他总结道："从古希腊到20世纪，绝大多数与笑和幽默相关的哲学解释，都集中在轻蔑或嘲讽的笑话。"莫瑞尔所说的这种"对幽默的排斥传统"，似乎也印证了尼采在《道德谱系学》（*On the Genealogy of Morality*）一书中针对欧洲思想的"奴隶道德"的著名批评：在道德层面针对幽默的愤怒，尤其是在基督教的语境中，主要是直接针对幽默所表现出的不受道德约束的侵略性、敌意和无节制。总有人担心幽默会滑向虚无主义，从而容易具有道德层面的颠覆性，引起反常的倾向或行为。爱比克泰德（Epictetus）[43]的《手册》（*Enchiridion*）中有一句格言，就代表了这种普遍的、反幽默的道德态度："别让你的笑声太大、太过于频繁或者肆无忌惮。"

正如弗洛伊德在《文明及其不满》（该书认为，为实现社会凝聚力，文明需要抑制个人对快乐欲望的满足，从而产生普遍的、心理上的不满）中的主要观点所述，无论是作为个体放松和虚无主义逃离的工具，还是偶尔作为敌对情绪和愤怒的发泄管道，幽默都很容易被视为一种道德和文化上的危险品，而因此经常被限制、审查或禁止。莫瑞尔还指出，早期和中世纪的基督教就存在禁止发笑的著名禁令，17世纪英格兰清教徒中也有禁止喜剧的禁令。今天，幽默不仅要面对激进主义者的抗议，同时还要面临种种社会制裁——制裁者认为，不顾他人感受或冒犯性的幽默损害了基本的道德原则。在当代，那些旨在从道德上"净化"幽默的种种努力，得到了某些伦理学家的支持，他们总结出种种标准，试图告诉我们"什么时候不应该笑"（阿弗雷德·德索萨语）。尽管莫瑞尔对幽默的态度总体上是描述性的，但他也不可避免地对幽默进行了规范性的评价。他在研究"消极的幽默伦理"时，以一张清单列出了幽默可能带来的所有伤害，例如，提倡了不负责的态度、削弱了同情心、传播了种种偏见……

社会本身就有着自身施加的各类管制和限制，而为了从中解放（至少是暂时的），社会又创造了种种被保护隔绝的空间，那些本不被允许的、离经叛道的或非道德的（amoral）[44]幽默形式，在这些空间中得以实现。在西方历史上，社会对幽默有所保留最著名的例子，可能就是古罗马的农神节（Saturnalia），在此节日期间"种种有关性的规则遭到公开破坏，宗教仪式遭到挖苦与嘲讽"，中世纪欧洲的狂欢节也大致如此。

米哈伊尔·巴赫汀根据中世纪的狂欢节发展出了一套理论，可以称

为“幽默狂欢论”。根据巴赫汀的看法，中世纪的狂欢节是一种反主流文化，是短暂地建立了一个行为、价值和社会角色都混乱失序的世界。原来的世界有着严格的等级制度和种种制度化的压迫，而狂欢节则为释放和放松提供了与原来世界隔离的空间，尤其是提供了一个克服“道德恐惧症”的机会。在巴赫汀看来，这种恐惧包括：对于违反道德规范被社会排斥的恐惧，对于不道德行为被惩罚的恐惧，或者对于可能背离道德的身体欲望的恐惧，等等。所有这些道德上的恐惧，都在狂欢式的幽默中暂时消失了。巴赫汀说：“在笑声中，中世纪的人体验到了战胜恐惧的胜利感。之所以会有这种胜利感，不仅是因为战胜了对神秘性的恐惧（‘对上帝的恐惧’），而且还战胜了对自然力量的恐惧，最重要的是战胜了对道德的恐惧——道德恐惧不仅征服，还压制和麻痹了人类的意识。”

在此必须强调的是，在巴赫汀看来，狂欢节期间可以打破道德规范，中止伦理规则，而且允许道德上的放荡和嘲弄，但这些行为只是暂时“战胜（道德）恐惧”，而不是以“不道德”（immoral）的规范取代原本的道德规范。因此，幽默不会促成另一种道德观或某种不道德的行为。正相反，这种狂欢式的幽默，虽然常被道德学家认为是不道德的，但实际上却具有将事物彻底“非道德化”（amoral）的功能——通过破坏道德思维或道德行为的方式来消除人们对道德的恐惧，而不是提倡反道德或者颠覆道德。对宗教的狂欢式嘲弄，例如莫瑞尔提到的中世纪的习俗——身着奇装异服的神职人员，对祈祷或仪式的模仿，对主教们滑稽的扮演——大体上看并没有体现出反宗教的敌对情绪或某种无神论观念，只不过是对生活道德和宗教压力的一种游戏化的消遣。

因此，巴赫汀认为，“对严肃之人不信任，不相信他们对笑话的热爱是一种不同的真实，这种不信任总是会以一种有意识的、批判性的和明显对抗的形式表现出来”，这种猜想是错误的。事实恰恰相反，中世纪时期那些愚蠢的笑话“从来不创造任何教义，也不建立任何权威”。狂欢式的笑话“将否定（嘲弄）和肯定（胜利）相结合”，而“绝对的否定和绝对的肯定一样，都是与狂欢格格不入的”。所以，狂欢式的笑话是“含混不清”的，不是肯定或否定某种特定的、固有的价值观，而是游戏化地解构所有评判态度、社会形式，从而确立一种带有约束力的道德规范或其他带有限制性的价值观。

不可否认，对笑话的拒绝形成传统，主要是由于幽默常常被看作是在表达或宣扬一种不道德的生活。然而，这种“不道德”虽然从伦理的角度来说可以归因于幽默，但并不是幽默本身所固有的特征。从幽默理论的角度，例如以巴赫汀的笑话的狂欢论来看，幽默并不是不道

德的，而是可以将事物进行深刻的非道德化。幽默的作用，是通过产生道德上的复杂心态来消除对道德的恐惧：用康德的话说，就是把人们对道德的期待化为虚无，或者用道家和佛家的话说，就是净空一切思维和行动的道德形式——就像前文提到的中世纪狂欢节那样，靠表演体现这一过程。

有个老掉牙的德国笑话能帮我们说明幽默的这种将事物非道德化的功能：有两个科隆人特内斯（Tünnes）和舍尔（Schäl）。特内斯在莱茵河的一座桥上碰到了沮丧哭泣的舍尔。特内斯问："你怎么了？"舍尔回答："有陌生人刚把我的面包扔进了莱茵河。"为表达关心，特内斯问道："故意的吗？"舍尔回答："不，黑麦的。"——这和前面的例子一样具有破坏性（在此感谢理查·加纳将这个笑话译成英文）。

这个笑话，先是逐步建立起了一种道德感，又让这种道德感在一瞬间消散。首先，我们体验着舍尔的痛苦，这使我们对他产生同情——虽然，某种程度而言，这个笑话与弗洛伊德讲的"死刑犯"笑话没什么区别。但是，当特内斯问舍尔那个陌生人是不是"故意"把他的面包扔进莱茵河时，在正常的道德情境下，会产生一种冲突性和打抱不平的期待。但是，舍尔"愚蠢"的回答，却让这些期待瞬间落空，从而与一切道德上的愤怒或"恐惧"彻底无缘。这个笑话，就是这样变成了一场狂欢，它幽默地将一切东西非道德化了。至此，《庄子》中幽默的第三种哲学意义就出现了：（1）是把童年游戏作为"真实假装"的实践形式，（2）是传达了一种净空意义的体验，而这里就是（3）游戏般地参与到非道德化的思维和沟通活动当中。

二、对《庄子》中幽默的研究

在某一类针对中国古代幽默的古典学研究中，康达维（David R. Knechtges）的一篇论文对20世纪70年代一种广泛流传的观点进行了总结，这种观点认为，中国古代文献中是相对缺乏幽默的："我们常常注意到，幽默在中国传统文学中的地位并不突出。"在论文结尾，康达维总结道，虽然我们确实能找到一些中国古代的幽默的文本或段落，但"中国古代文献中大多数的幽默，其实质都是说教式的、道德主义的"。这个结论不太能吸引我们，相比之下，康达维对《庄子》的看法却相当独特，他写道："整部《庄子》是由一系列不协调的因素组成的，这些不协调漫无目的地串联在一起，构成了持续不断的幽默。"康达维一方面承认《庄子》中鲜明的幽默特征，一方面称中国古代随处可见的那些幽默"本质上都是说教式和道德主义的"。对这两者之间的矛盾，他似乎有些不自在，所以，他认为最好还是谨慎做出

猜测：他认为，庄子可能只是一个“钟情于稀奇古怪和标新立异”的狂人，所以他的幽默“漫无目的”，仅仅是奇思妙想的“副产品”。

康达维不是第一个注意到《庄子》的特殊性并称其为中国古代幽默文学的学者。早在1932年，林语堂就发表了一篇颇有影响的文章《论幽默》，赞扬了世界各国尤其是中国的幽默的精神价值。他将中国古代的各种幽默传统归于道家（老庄之徒），认为他们是中国思想史上的“幽默派”，与儒家的“道学派”形成对比。在道家人物中，他特别指出庄子是“中国的幽默始祖”。自此之后，类似的论断似乎都以他的定义为基础。比如近年的岳晓东就认为庄子是“中国第一个幽默家”。对《庄子》的大多数当代解释都认为，《庄子》作为一部诙谐的文献，在众多的文学技巧中使用了幽默的手法，这已成为公认。例如，莫卡德就肯定《庄子》一书“运用了散文、寓言、反讽、歌曲、虚构对话、精神训练（spiritual exercise）、说教韵文、格言警句，还有许多我们至今仍未发现和解释的文学体裁”。

虽然专门讨论庄子的文献（无论是学术的还是通俗的）都有这种说法，但对于《庄子》中幽默的作用，无论是文学还是哲学中，都很难找到更深入的研究成果。尽管如此，依然有埃里克·施维茨格贝尔（Erik Schwitzgebel）这样的人进行了尝试，他对《庄子》中幽默哲学的功能进行了考察。他认为，《庄子》中的幽默具有治疗的作用，使得读者可以不用过于认真地坚持某种真理（truth claims），或者不用严肃地执着于现实，从而可以用更灵活的态度来看待语言文字上的表述。他认为，庄子只是“希望看到，对待人们不得不说的那些话，我们的态度可以不用那么认真”，这样，我们就可以“为了幽默或其他目的，愿意以不庄重的方式游戏其间”。我们对此观点感同身受，因为它高度呼应了本书的中心——我们都认为，幽默与哲学有关的层面，就是它类似游戏，而且，这个观点还呼应了本书的另一个主张——幽默不仅消解了道德的严肃性，还净空了它的意义。

从文学研究的角度分析《庄子》中的幽默，最全面的尝试或许来自王又如，他在《他者的言说方式：庄子与禅宗的语言策略》一书中采用了解构主义的框架，特别讨论了《庄子》中的“否定”（denegation，即否定和自我否定的语言，例如“对一切极端的否认”“双重否定”等）、“吊诡”和“反讽”，他认为这些都与《庄子》对“卮言”的独到运用紧密相关——“卮言”这个难懂的概念已引起广泛讨论［见王博、傅云博、卡迈恩·莫罗（Carmine Morrow）等人的著作］。据王又如的说法，“庄子式的否定不同于德里达对否定的解释……德里达的解释仍然陷入一种优先于肯定的否定之中，但庄子不认为否定是优先于肯定的”。王又如认为，《庄子》中的否定，实际

上是针对语言与“不可言说”（ineffable）之间的关系，所表达的一种游戏式的玩笑，而对“吊诡”的运用，则说明了“各种对立的动态融合”。因此，王又如认为，幽默的修辞技艺，可以与间接的“沟通策略”[strategies of communication，库珀曼（Joel J. Kupperman）语]以及“反理性主义”[antirationalism，卡伦·L. 卡尔（Karen L. Carr）和艾文贺语]的哲学解释联系起来。王又如最后得出了结论：“当对否定或吊诡的运用，以一种意外的方式导致了自我否定或自我矛盾时，特别是表现为自我嘲弄或自我揶揄时，就会呈现反讽的效果。”简而言之，在王又如看来，“反讽”是作为《庄子》表现幽默的主要文学手法出现的，而且，从哲学角度看，它“以轻浮幽默的方式，对一切逻各斯中心[45]的、形而上的闭环提出了严肃质疑”。

李耶理（Lee Yearley）也对“庄子的语言种类”提出了看法，和王又如一样，他也将文学分析和与哲学相关的结论相联系。但是，与王又如不同，他没有使用解构主义的概念框架。他将庄子理解成一个宗教伦理学家，称其使用了“反讽、恶搞等文学手法”，目的是传达一种精神信息，并提倡对道德的反思。根据李耶理的说法，《庄子》中的这些幽默手法，旨在引起一种“含有精神含义的解释学危机”，使读者“评估他们自己的精神成熟度”。

还有一种截然不同的哲学解释，来自詹姆斯·西曼（James D. Sellmann），他认为《庄子》的幽默蕴含了一种经过转化的“神秘主义”内涵。他认为“故事、反讽、笑话，甚至简单的双关语——这一切构成了文本中喜剧、笑和遗忘的要素——都是《庄子》使用的文学手法”。西曼的研究，受到了吴光明的研究和爱莲心（Robert E. Allinson）的“心灵转化”解读的影响，他进一步指出，庄子通过这些文学手法告诉读者，“通过开启一种生活方式——这种生活承认个体的变化性——人是如何向着‘转化’和‘幽默’觉醒的”。

相较于王又如、李耶理和西曼等人，陈慧没有做太多的哲学解释（更偏向历史和语言学），而是试图“区分出其中的道家幽默”。虽然她的关注点是《列子》，但她所讨论的大部分内容也适用于《庄子》，因为她所讨论列举的几个文本在两部书里都出现了。陈慧也注意到一些具体的文学手法，包括“比喻、不切实际的夸张、归谬法”（reductio ad absurdum），等等。有趣的是，她认为《列子》和《庄子》与中国古代的“滑稽家”或“幽默家”有关。这类人如康达维所言，“对司马迁来说很重要，《史记》中就有这些人的专门传记（《滑稽列传》）”，他们是“活跃于战国至汉代朝廷的、帝王们的弄臣俳优”，能够“巧妙而有力地说服他们的君主接受他们的建议”。康达维指出，“滑稽”最早是指“言辞流利之人”，而这个词不一定是褒义

的，所以陈慧将其理解为“猾稽”也是合理的。这种说法在《史记》关于荀子的传记中也有出现（见《史记·孟子荀卿列传》）。在陈慧看来，“庄周等又猾稽乱俗”一句，代表荀子将庄子视为“以滑稽幽默攻击儒家传统的人”。

在《庄子》的很多幽默段落中，都能看到反儒家的痕迹，卡特琳·弗勒泽在其2014年的一篇论文中对此做了深入探讨。她指出，在《庄子》中，孔子不仅有时被出于同情地描绘成一个道家代言人，还会被暧昧地描述成“承受诸多尖酸讽刺的人”。虽然弗勒泽的论文没有明确提到亨利·柏格森——柏格森有个很有趣却已被遗忘的幽默理论，说笑是由于把人当作非人的、机械的或无生命的东西看待而产生的——但是，弗勒泽所说的这种反儒家的幽默，其实非常匹配柏格森的说法。在弗勒泽看来，《庄子》有时就是在嘲弄儒家在礼制中那种“机械僵化”的态度。她写道：“在道家看来，当礼制碰到天生和谐的自然活动时，总会变得滑稽可笑，因为它是机械的、人为的和强迫的东西。”

卡尔与艾文贺合作，对克尔凯郭尔和庄子做了比较研究，艾文贺运用蒙罗的幽默理论（这一理论的提出在莫瑞尔等人之前）检验了《庄子》文本，并讨论了其中的幽默。艾文贺“在符合理论的选项上一一打钩”，验证了《庄子》所包含的各种幽默形式，他认为，一切称“幽默来自优越感、不协调、自相矛盾或从压抑与约束中得以释放的感觉”的理论，都符合《庄子》中的幽默。除了证实《庄子》中幽默的多样性及其与当代幽默理论的兼容性外，艾文贺还特别为庄子辩护——有人说，庄子使用幽默的方式在道德上值得怀疑，他对这种说法提出反驳。他为此建议应该将“内篇”和“外、杂篇”的相关内容区别看待：前者表达了一种良善的幽默，而且确为庄子本人所作；后者的一些内容则是后来伪造篡入的。他说：“以严厉的恶意批判孔子本人的部分，可以立刻怀疑是假托庄子的后人伪作，我这样说并不武断。”他特意提到了《盗跖》篇，并认为此篇“确信是晚出的”。按照同一逻辑，他明确指出：“在确实为庄子所作的部分，并没有发现刺客式[46]的嘲笑幽默。”

在艾文贺看来，其中一种是来自庄子原作的、温和的、富有伦理启发性并且有约束的幽默，另一种则是“假借庄子之名”“充满恶意”的“刺客式的幽默”，他对两种幽默在道德上进行了明确对比。显然，他认为，后一种幽默的某些部分藏着一个“伪装的恶魔”，并认为谨慎的读者应该能察觉到。关于艾文贺的这种对良善/恶意、真实/虚假的严格二分，莫瑞尔所记录的道德主义长久以来“对幽默的排斥传统”，或许影响了艾文贺的观念。艾文贺将《庄子》的幽默分为善、恶两类，其实反映了一种“道德恐惧”——东、西方几个世纪以来在哲

学和宗教上对幽默的指摘，正是伴随着这种恐惧。因此，这种恐惧在一些关于幽默的文献（包括讨论《庄子》幽默的文献）中再次浮出水面，就不足为奇了。艾文贺不是唯一一个以道德为潜在标准来评价《庄子》幽默的作者，还有很多人努力将《庄子》中的幽默定义为“合乎伦理的、干净的幽默”，认为这种幽默没有任何不道德的因素与种种有害的特质。例如，李耶理就写道：“然而，庄子的幽默极少出现让我们产生优越感（进而感到幽默）的情形。”王又如则认为，《庄子》采用的是（非冒犯性的）反讽，而不是（冒犯性的）讽刺，他说反讽“不同于讽刺，因为讽刺是对听者的嘲笑”。林语堂指出，道家（超脱派）“……容易流于愤世嫉俗的厌世主义，到了愤与嫉，就失了幽默温厚之旨”。

我们的观点与上述引用的部分学者不同，比较接近新近的幽默理论。我们反对传统上针对幽默的优越论，因为这种理论往往在道德上遭到怀疑。我们认为，之所以赋予幽默这种伦理道德上消极、负面的属性，是源于对幽默怀有道德主义偏见。所以，我们打算从一种超越善恶的、非道德化的角度来讨论。这种角度认为，幽默是一种逃避道德恐惧的方式，而不是“如果不加以适当控制和净化，就会助长凌驾于他人的优越感”的危险修辞手法。我们在前文中对道家幽默理论的几个特征进行了大致勾勒，用以支持任博克提出的一种读者对《庄子》的普遍印象：“我们总是难见到深刻的喜剧演员，更难见到有趣的哲学家。深入庄子的著作就能发现，使我们振奋不已、如痴如醉的，不仅是其思想高度和精神深度，还有迷人的幽默。”我们所要做的，就是在哲学框架下理解《庄子》这种迷人的幽默。在这一框架的解读下，一方面，对儒家真诚机制种种无法实现的、存在主义的执着，这种道家的幽默是一种颠覆性的回应；另一方面，它也是一种体验，能从中体验到“真实假装者”那种游戏般的乐趣、毫不费力的技艺，还有孩子般的心智。

三、《庄子》中的恶搞与恶作剧者

《齐谐》代表了一类笑话集

在前文中，我们对解读《庄子》的相关文献进行了概述，正如我们所看到的，解释者常常承认这一文本的幽默本质，注意到它使用了多种滑稽的文学手法，并且找到很多诙谐段落和双关语。我们在此的目标，不仅是满足于发掘文本中新的有趣段落，对目前成果进行补充，我们更加希望努力体现康达维的重要评述：“整部《庄子》是由一系列不协调的因素组成的，这些不协调漫无目的地串联在一起，构成了持续不断的幽默。”我们承认，《庄子》之中有一条与滑稽有关

的暗线渗透其中。毕竟，按任博克的说法，《庄子》引用了虚构的文本《齐谐》为开篇，关于“鲲”“鹏”的第一则寓言即出于此。我们认为，任博克的说法吸引了我们尝试性地解读《庄子》——我们将《庄子》本身看作类似《齐谐》的笑话集，并且以幽默的调子来解读它。

如果将《庄子》本身看作一部笑话集，我们就不会像康达维那样，认为《庄子》的幽默是漫无目的、无关紧要的。相反，为了找到《庄子》在解释学意义上的一致性，这些幽默会变得非常重要。因此我们认为，即便不是整部《庄子》，但其中大部分内容也是可以用这种幽默来解释的。准确地说，我们认为，从哲学角度解读普遍文本和其中的部分，这种基于幽默视角的解读手法可能十分有效。为支持这种观点，我们打算以幽默的方式解读《庄子》的核心故事，而这些故事在标准的解读中往往不算是“滑稽的”。这种手法不仅很合理，而且有助于我们从“真实假装”哲学出发，建立起对道家哲学更全面整体的理解。

通过以幽默为中心进行解读，我们将要建立的这种整体性的理解，并不是要反驳或取代其他的解读手法——例如，还有很多以实践为中心的、精神的、宗教的、形而上学的甚至政治学层面的解读——但我们希望对这些解读加以补充，并开辟解释道家的另一种维度。实际上，我们认为，从道教（实践、精神、宗教）、道家（形而上学、政治学）和幽默的角度解读《庄子》，往往可以并行不悖。我们将会以不同手法对相关文本段落进行研究，从而对我们提出的幽默解读做一简单介绍。我们有一个提纲挈领的解释学假设：《庄子》是一部可以多维度理解的文本，无论说它幽默或者不幽默都可以，最终的结论也会多种多样，但不一定会相互排斥。

我们认为，《庄子》不仅在解读上是多维度的、开放性的，而且其文本本身也非常复杂，包含来源各异、累积而成的诸多层次。但是，我们不认为能将不同层次按照来源明确地划分开：它们本来就是相互掺杂、彼此交融的。就眼下的问题来说，我们尤其不能认同艾文贺的观点——他依照文本证据称《庄子》的幽默有好坏之分：来自庄子亲著的“内篇”的幽默，是道德良善的，而“外、杂篇”中“假道家”伪造的幽默是道德败坏的。与此不同，我们提出了一种道家的幽默，并在前文归纳描述了它的特征（可能是其中一部分，或者全部的混合），只要读者愿意去感知，这种幽默就会在阅读《庄子》全书的过程中涌现在眼前。

浑沌之死：对神话的恶搞

在“内篇”中有个非常著名的故事：“南海之帝为儵，北海之帝为

忽，中央之帝为浑沌。儵与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德，曰：‘人皆有七窍，以视听食息，此独无有，尝试凿之。’日凿一窍，七日而浑沌死。”

学者王博认为“窍”的数量是故意与“内篇”篇数（七）保持一致的，这或许有些道理。如果是这样，故事主人公浑沌的突然死亡，其实是向读者传达了一个信号：他已经走到尽头，来到了没有退路的阶段。随着“内篇”的第七篇结束，就像人头上被开凿了七个深深的“窍”，最终无可挽回地变成了一个“人”。人们怀着善意阅读《庄子》，庄子也会以同样的善意报答他们，剥夺他们单纯的智识，扼杀他们童真的心态，并把他们带入文明社会。但这样的解释对我们来说太激进了，因此我们会对此解释加以限定：只是将这个故事看成一种“恶搞”，做出一种幽默的解读。

对浑沌的故事，一般都是以神话为基础进行解读的。吉瑞德针对中国早期思想中的“混沌母题”[47]，对浑沌展开了优美而广博的研究，在该书中，他用极大的篇幅讨论了这个故事，阐明了其对道教世界观形成的重要意义。《左传》《山海经》《淮南子》等文献，对浑沌的神话都有不同记载，吉瑞德把《庄子》中的浑沌故事解读为这些记载的一种变化形式，视其为“一种如同‘持续创造’（creatio continua）或‘永恒无限’（natura perpetua et infinita）[48]的，关于创世论的宇宙形而上学”。因此《庄子》中的浑沌，与其他虚构的、反映宇宙起源的神话形式是类似的，比如“宇宙卵”（Cosmic Egg）、大葫芦、大洪水，等等。[49]

按这种思路，“内篇”中“浑沌之死”的故事实际上反映了一种更宽泛的神话和宇宙学框架。南、北海二帝儵和忽，“是一种二元规律（如天地、阴阳等），或者说创世中的两个神祇，他们是从‘一’生‘二’的最初过程”（吉瑞德语）。因此，故事的设定描绘了一个初始的宇宙阶段，这一阶段的世界构成如下：无形的“一”处于中心，包围中心的外部分为两个部分。混沌构成了一个世界以之构建的“宇宙之轴”（axis mundis）[50]。接下来，这一故事其实描述了这个宇宙通过人为干预的解构过程。因此，在吉瑞德看来，这种变化所展现的神话模型，实际上“对早期道教理论或实践而言，是一种‘范式’（paradigmatic）或‘原型’（archetypal）”。它显示出“具有多层意义的多种神话符号意象”：“母盒（arché，代表世界、人类和文化的创生）、危机（peripeteia，代表过度文明导致的向下转折）和溶解（lysis，代表回到原点的终结）”。此外，通过展示浑沌被杀死的过程，这个故事暗示了一种想让其“七窍”复原的潜在主张，或者如沃尔法特所概括的，它是在期望人类重新回到社会化之前的、真实的“无

脸状态”（nonface）。

“浑沌”被杀一事，吉瑞德认为这代表“完满统一的原初状态已经消失”，而“道家（教）想要扭转这一最初的重大事件，重新达到‘浑沌’的终极状态”。这个故事的神话意义由此反映在真实的宗教上：它激发获得救赎的希望，并为其实践效仿建立了模板，成了个人或精神修行的基础指南。吉瑞德扼要地指出：“浑沌宇宙演化论的母题，为道家（教）大致的救赎模式提供了范式和意义。”可见，浑沌象征一种已经丧失的完满状态，以其神话意义为基础，诞生了以宗教救赎为动力的实践，通过这种实践，人们就能重新回到完满状态。

这种对《庄子》中浑沌形象的神话理解似乎有些道理，并很容易联系到宗教的进路，这在一千多年的道教史上已经得以显现。但其实不一定非得如此理解。实际上，寓言所暗示的神话学宇宙论，也可以启发对宇宙初始状态的形而上学推测。这种推测反过来又会引发对文本的政治性解读，比如将其解读为古代中国的“文化批评”[51]。早在几十年前，康德谟（Max Kaltenmark）就简要地总结了这一种解读方式，他曾开玩笑说，“浑沌的神话是开国君主的原罪的完美象征”。康德谟认为，这个寓言故事可以解读为构想了一种“state”——这个词有两种意义，分别是作为一种“状态”（condition）和作为社会政治实体的“国家”——浑沌的形象即反映了一种自然的state。就像这个寓言所谴责的，这种自然的state却被南海、北海二帝的行为摧毁了——这代表了人类的人为活动。顺着这一思路，尼古拉斯·F.吉尔对康德谟的想法进一步展开，并确定了这则寓言的核心寓意：“关键是，这个故事中的原罪是人类中心主义（anthropocentrism），通过不断提到不属于人类的领域，以及不属于人类的价值理念，庄子试图修正人类中心主义的错误。”

这种对浑沌故事的解读，说明它可以被解释为各种原型，还可以对其意义进行重构。然而，所有此前的解释和重构，都将这个故事描述为一种崩坏——一出悲剧（tragedy），但是没有哪种解释认为这个故事本质上是对创世神话的恶搞——一出喜剧（comedy）。所以，如果想要领会这个故事的幽默，必须预先形成一种观念：尽管《庄子》的浑沌故事是以神话人物为中心展开的，但不能把它理解为神话，更不能理解为创世的神话，它仅仅是对神话的恶搞之作。

从表现形式来看，这则寓言采用了恶搞的创作手法。南海、北海二帝让人想起中国古代神话中对南海、北海的一些描述，比如《荀子·王制》篇就对这些边远之地有所记载。但一提到二帝的名字“儵”和“忽”，立刻就让他们失去了作为“帝”的尊贵形象。这种诙谐的命名方式在《庄子》中很常见，在古希腊喜剧作家阿里斯托芬的作

品中也能找到。故事中，尊贵之“帝”与其平庸之名形成了鲜明对比。与这种手法类似，“帝”本身还给人一种道德和仪式上的严肃感，而故事中的浑沌却有着随和懒散、“待之甚善”的性格，两者之间亦形成了对比，这也让故事中的“帝”们看起来像一群傻瓜。寓言的最后，让“人皆有”一句从“帝”的口中说出来，这本身就充满了哲理感。《论语·颜渊》和《孟子·公孙丑上》中的一些表述也用了完全相同的句式。后者尤为有名，孟子认为，因为“人皆有不忍人之心”，任何人都会拯救即将掉进井里的孩子。然而，这些“帝”对普遍的“人的本质”有了惊人的洞见——原来我们脸上都有七窍。这种“哲学式”的发现，不仅极其日常，还被付之于行动，这更凸显了其中的愚蠢。从这一角度来看，那些关于高贵的“开国君主”的传说，包括他们与凡人之间森严的壁垒，还有他们自身贤明的话语，在故事中统统遭到了恶搞。“儵”和“忽”都不是神话中的人物，只是对这类人物形象的一种充满讽刺的刻画。

浑沌，连同《庄子》中其他人物一起，在当时无疑都是广为人知的神话人物。《庄子》也和其他中国古代文献一样，展现了很多存在于历史和传说中的人物形象。然而，与其他文献不同的是，这些主人公并没能使《庄子》成为一本历史学或者神话学文献。在《庄子》中，很多虚构事件被煞有介事地当成历史记载来描述——浑沌的故事就是各种元素的大杂烩，其中一些是神话起源，另一些则是作者自己通过想象发明出来的。其他有关浑沌的叙事文本，大多是一种口头神话的书面呈现，《山海经》和《淮南子》就是如此。而《庄子》中却恰恰相反，是一篇真正的文学作品。这篇作品围绕浑沌展开，构思出两个充满讽刺性的神话形象，从而建立了一个滑稽的语境，把浑沌也变成了滑稽的角色。它模仿了神话的语言和结构要素，将这些要素整合到一个幽默有趣、无所禁忌的框架之中。这就产生了一种用古代汉语表达的，被剧作家布莱希特（Bertolt Brecht）称为“疏离效果”（Verfremdungseffekt）[52]的特殊表现形式。这种疏离，使我们不会像对待真正的神话那样，对剧中人物顶礼膜拜，并把他们当作模范榜样，正相反，我们可以尽情嘲笑这些角色的愚蠢与疯癫。

从内容角度看，这个故事重挫且颠覆了读者对创世神话的期待。故事从一开始就是在一个披着神话外衣的框架下展开的，从而建立了一种期待，读者期待这个故事会阐述某种世界生成的过程或某种秩序。然而，浑沌的故事最终却走向了创世神话的反面：随着浑沌的毁灭和死亡，故事结束。读者非但没有得到万物起源的解释，反而看到了一个以虚无为起源的故事。读者迫切希望从故事中读到的“大爆炸”，最终没有诞生万物，反而炸出了一无所有的空虚。这个故事，不仅不是关于宇宙起源的神话，甚至不是一个关于万物终结的合理的毁灭神话，因为我们无法知道浑沌死亡后会发生什么。我们猜，南

海、北海二帝在杀死浑沌后仍然活着，从那以后，人们就只能跟这两个坏家伙相处了。

如果浑沌故事本身是针对宇宙起源神话的恶搞，我们还可以认为，《庄子》中另有一处叙述与此相呼应，恶搞了关于宇宙起源的种种“争论”。这一恶搞出现在《齐物论》之中，并采用了幽默手法（施维茨格贝尔等人的观点）：“有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者……今我则已有谓矣，而未知吾所谓之其果有谓乎，其果无谓乎？”[53]

这种观点希望追溯一切“始”之“始”（或者“始”背后的事物），庄子很可能对这种哲学上的追本溯源持一种嘲笑的态度——这种观点本身是徒劳的、毫无意义的，而且得出的结论也是滑稽可笑的。

因此，对浑沌的恶搞，可以理解为一种从无用角度进行的解构，解构了一切神话、宗教或哲学层面的“宏大叙事”（grand narrative）。一旦有人认为自己能解释一切，并用一个故事来传述宇宙的起源，就有可能陷于狂妄自大的幻想之中。对浑沌的恶搞没有直接影响这些创世神话的表达和流传，而是在幽默、婉转地反驳它们，使这些神话显得像一出出闹剧。

浑沌之死的寓意在于，针对这类终极之始的宏大神话叙事，这一故事展现了意义上的空洞虚无，并滑稽地消解了这些故事的可信度及其魅惑人心的效果。这样看来，《庄子》中的浑沌寓言，就是一种典型的“疏离效果”，这样的例子在《庄子》中还有很多。庄子这种幽默的写作笔调，用布莱希特的话说，“采用了马戏团小丑般的讲述方式”，所以“观众无法感受其中的角色状态”。由此带来了一种与话语之间的疏离，我们被暂时引入到严肃娱乐的状态之中。而这种疏离让我们与故事中所看到的、草草死去的浑沌截然不同，我们得以从宏大叙事中抽身而出，不仅继续活着，甚至会不慌不忙、面带微笑。

《庄子》版的“浑沌故事”把神话变成了恶搞这种幽默特征。对于溯源性的神话故事，读者在一开始都会有所期待，而这种叙事显然打破了一切期待。故事中人物的表达与刻画处于一种不协调的状态：南海、北海二帝被描述为想“报浑沌之德”，这个出发点是好的，但矛盾的是，他们也明确表达了实施暴力侵犯的决定：“尝试凿之！”此外，故事还通过各种手段将读者从主人公身上抽离出来：读者不会认同这些人物，不会把他们当作榜样，更不会被要求效法他们。尽管读者目睹了一场谋杀，但这种抽离，使他们不用再耗费同情或愤怒的情绪；因为这产生了一种轻松愉快的娱乐体验，而不是激烈的情感投入。同时，抽离效果与意外的转折结合起来，让读者从道德主义的条条框框

中解放出来。[54]

实际上，浑沌的故事恶搞了三个失败的圣人：其中两位是无能的儒家圣人，他们拙劣的尝试导致了一场灾难；另一位则是天真的道家圣人，他轻率的行为导致自己过早夭亡。如果浑沌故事意在关注我们的健康，并希望将我们从类似的命运中拯救出来，那么我们就要认同吉瑞德的看法，他认为“如果对道家（教）的救赎思想进行描述，最好是从意图和结构上将其看作一种本质上‘具有治疗作用’的思想”。治疗的方式多种多样，而且俗话说“笑是最好的良药”。有治疗的药物，就有着相对应的疾病，所以可以这样理解：杀死轻率圣人浑沌的，其实就是一种“疾病”。

浑沌这个故事本身具有治疗的意味，还反映了《道德经》的一个重要主题，即《道德经》第50章提到的“善摄生”的生活艺术。其中如此描述“善摄生者”：

陆行不遇兕虎，入军不被甲兵；兕无所投其角，虎无所措其爪，兵无所容其刃。夫何故？以其无死地。

“善摄生者”是“无死地”的，他们的智慧使自己避免受到外来侵害的影响。和浑沌一样，他们也发现自己处于一种所有生物都会伤害自己的环境中，这时的生物就不是边远之地的“帝”，而换成了野生的动物和凶猛的敌兵。然而，“善摄生者”使得那些威胁他们的人无隙可乘，他们泰然地在丛林和战场上自由行动——甚至可以暴露在外，不用把自己隐藏起来。但他们也不直接迎战敌人，他们没有武器也不会攻击。与浑沌不同的是，他们似乎非常小心，避免招惹一切麻烦。这些“善摄生者”，虽然直接身处混乱的世界，但未曾卷入其中。通过这种方式，他们远离一切争端和战斗，这样就避免了伤害，从而能够保全自身。

“善摄生者”能在日复一日、争端不断的社会中保持清醒的头脑。相比之下，浑沌就失去了这种智慧，因而做出疯狂的行为。这个故事其实说明，浑沌无法抵挡外界对自己的侵害，故而被鲁莽的二帝拖入自己的计划，成了他们的牺牲品。如果要为浑沌辩解，应该承认，浑沌的处境其实比《道德经》中的“善摄生者”更为艰难：和容易辨认的敌人不同，杀害浑沌的凶手在浑沌和凶手自己看来，都是出于好意的。在作案者和受害者都未能察觉的情况下，谋杀一步步进行——尽

管谋杀过程简单粗暴，而且是在众目睽睽之下完成的。最后，浑沌也没有被任何野兽或敌兵以恶意方式伤害，而是被两位完美的“好人”温和地杀死，不仅是浑沌，连他们自己都相信自己在做真正的善行（陈鼓应语）。

浑沌被这看似仁慈、实则致命的行为凿出了一张脸。二帝认为这是个好主意，而不懂摄生的浑沌也没有反对。不同于直接死于虎爪、兵刃，浑沌其实死于一种长期的、社会化的过程：用吉瑞德的话说，“从‘道家’角度来看，‘面’和‘名’其实是一种致命的、带有欺骗性的属性，源于人类自身堕落的本性——这一本性将人类文化的价值观，当成了本体论层面的确定性和规范性”。简单来说，这个故事展现了一个人是如何由于接受某种身份而被毁灭的过程。浑沌身处一个“友好”的社会环境，这使他变成了另一个社会的角色，而二帝的目标是把浑沌从一个逃避的、无形的、非人类的实体，改造成一个真诚且诚实的社会成员（拥有指定的社会身份，也与实际相副）——在他们眼中，他们自己就是这样的社会成员。由于浑沌不具备躲避社会身份的观念（在后文中，我们将探讨《庄子》中也有逃避这种身份思想的人物），他最终走向了毁灭。他不但没有避开这种社会化过程，还错误地接受了这些行为。当浑沌的身份完成的那一刻，他就彻底死亡了。换言之，浑沌的错误在于，对于被强加的社会身份缺乏免疫与抵制，还随后承认和接纳了这一身份。

浑沌寓言中的背叛、疯狂和接踵而至的、难以避免的困难（与致命的兕角、兵刃相比，这种困难更难以避免），都披着真诚的外壳。在社会政治的大背景下，一个人不会有被虎爪撕碎吃掉的危险，但却会被种种职业、职位、角色、功能等“撕碎”，再被吞噬。“善摄生者”的思想也使人们能在这种环境下来去自如，避免受到这些“捕食者”的攻击和吞噬。而最危险的情境是，人们会堕入真诚的甜言蜜语，被要求遵循与社会面目相匹配的社会身份，还有相应的信仰和价值观。

浑沌就被描述为待二帝“甚善”。一旦将这种具备“社会地位”的人物请回家，并且一旦对他们做出某种承诺，或者说“待”之为客，就会产生一种依附感（亦为“待”），这会削弱个人在其（社会）环境中从容自若、正直无私的能力。浑沌的故事使用了“待”这个词（在《庄子》中具有特殊的哲学意义）来囊括这些含义。任博克解释道：“庄子认为‘待’是一种不好的、需要克服的状态。”但同时，“无所‘待’的自由状态，不是通过避免与事物的相互作用实现的，而是要通过清空自己被指定的身份来实现，这样，人们就能依赖或者遵循一切事物所‘待’的、固有的、自身本来的价值”。浑沌因为太喜欢“待”客，所以

收到了一张面孔，或者说一个“社会身份”，从而产生了一种依赖的“待”，他遵循（“待”）在这一身份之中，最终丧失了原本拥有的善良本性。

作为一个失败的道家圣人，浑沌不是值得效仿的榜样，而是一个反面教材。他犯了致命的错误——掉进了真诚的陷阱，并允许社会强加给他一个身份。一旦这个身份变成了他的身份，一旦他戴上了这张脸，浑沌就彻底毁灭了。从恶搞的角度看，浑沌的故事讽刺了这种根本无法做到的个体对社会角色和价值观的承认和接纳。这种恶搞，使我们放弃了对这种承认的追求，从而间接鼓励了“真实假装”——对于个人在社会中的角色而言，这是一种扮演游戏般的、好玩的做法。

会变脸的壶子：对教育故事的恶搞

在“内篇”的最后一篇中，除了有浑沌之死这个剧情反转、滑稽搞笑的神话，还有一篇更长的教育故事。关于这篇故事的内容，通常说法是为了阐明“如何成为真正的道家圣人”，或者说，“如何实现精神状态的圆满”。但我们认为，这个故事也可以解读成一种幽默的恶搞，同时，其也说明了扮演游戏般的“无脸状态”——也就是“真实假装”状态——有怎样的优点。

和浑沌故事的叙事模式类似，这篇故事的出场“角色”（也是从《列子·黄帝》中的故事演变来的）包括了三个人物。第一个人物是仅次于老庄的列子，他是古代道家的第三位主要代表人物。列子曾多次在《庄子》中登场，仅“内篇”就有两次，除这里讨论的第七篇之外，《逍遥游》也提到了列子。他被描述为“御风而行”，广为人知。常常有学者发现，这两个地方的列子形象，用葛瑞汉的话说，是“迷失于仙术之中”，在他质疑列子的论文中，这位庄子的对手饱受批评，竟被揶揄成另一位失败的道家圣人。

第二个人物就是“壶子”。如果单纯从字面上理解这个名字，可能还体现了一种如“壶”一般的诗意意象［戴卡琳（Carine Defoort）语］。在《列子·天瑞》和《淮南子·缪称训》中，壶子都被刻画为列子的老师。第三个人物是一个名叫“季咸”的神巫，他精通相术，能根据人们的生理特征（尤其是面部特征）预测个人的未来［瑞丽（Lisa Raphals）语］。正如文本所述，季咸可以精确告知人们的祸福寿夭。老百姓对这种超自然的力量非常震惊，所以当他们一看到季咸，就会“皆弃而走”。

这篇故事始于列子见季咸。列子对这位神巫极为钦佩，就对老师壶子说，他认为壶子之道比不上季咸。壶子很不高兴，对列子学道的

进度非常不满，就让列子把季咸带来亲身测试他。季咸来了，为壶子看了相，却称壶子很快就会死。列子涕泗俱下地把这个噩耗告诉老师，壶子却高深莫测地解释说，他向季咸示以“地文”之相才会这样，并要求季咸再来。于是第二天，季咸为壶子再次看相，这次季咸称壶子已经完全康复，并说这是因为壶子前一天幸运地碰到了自己。之后壶子（再次高深莫测地）解释道，这次是因为他向季咸示以“天壤”之相，并要求季咸再来看一次。第三天，季咸来了之后却很困惑，因为壶子之相再次发生了变化：他发现这次壶子之相变来变去，捉摸不定，根本无法看相。之后，壶子更加高深莫测地对列子说，这次他展示了“太冲莫胜”之相，并要求季咸再来一次。第四天，季咸一见壶子，还没等站稳就落荒而逃，列子追之不及，只好回来报告壶子。一如既往，壶子又用高深莫测的口吻解释道，这次他展现了“未始出吾宗”之相，并补充道，这次的相貌是“一种空虚无有的事物……在这之中无法了解人或事物”（“虚而委蛇，不知其谁何”），这就是季咸逃跑的原因。在故事的结尾，列子意识到自己没能学到任何东西，于是就回到家里，三年不出，每天为妻做饭，像招待客人一样喂猪。他任其自然，远离繁文缛节，将自己的本性打磨到最初始的朴实状态；他像大地那样无欲无求，只在纷扰混乱的世间存留独立的形体，终生不渝。

针对这段文本，解读者通常会从十分典型的道家角度对壶子的几次不同的变脸过程进行解读。例如，赖蕴慧就认为这表达了一种“天道”，而“壶子”就能储存和繁衍这种“天道”，即所说的“地文、天壤、太冲、未始出吾宗”。类似地，孔丽维认为，壶子在故事中的各种表现，其实典型地描述了“气功的起源”。在孔丽维看来，壶子是一位大师，他以非凡的技艺证实他达到了“人道合一”的境界。同样，普鸣认为，这个故事说明壶子“通过炼‘气’，达到了一种状态……在这种状态中，生死祸福此类问题变得无关紧要”。因此，普鸣认为，庄子意在举例说明道家的修行者如何“达到一种‘无不克’的状态”。从这个角度理解，就能发现这个故事实际上是将两种实践做了对比：一方是以季咸为代表的巫术、相术，一方是以壶子为代表的真正的道家修行。这种对比，将前者的蹩脚暴露无遗，说明只有后者能使我们达到无法言喻的、超越正常经验的种种非凡境界。

当然，从历史角度来看，在道家修身的角度，还有在以“变化（化）”为目的的文本背景下，赖蕴慧、孔丽维和普鸣的解读无疑都是合理的。这一段文字对后世道教的实践产生了深远的影响，备受道教传统的重视。《列子》所载的另一个版本的故事，就更详细地描述了壶子之“化”，这使古代的注家都将焦点放在了这个故事的各个关键要素上。比如，在任博克的英译本《庄子》中，附录可见很多转译的

古代评注，其中一些就集中于壶子诸“相”的各种诗意描述，例如，“渊”“地文”“鲵桓之审”“天壤”或“太冲”等，这些名词和表述，都逐个得到了探究和解释。总之，壶子的语言虽然隐晦，但有它的实践意义和重要性，所以对其语言的深入思考主导了对这个故事的理解——就像一个关于修身工夫的待解之谜。

魏朴和（Wiebke Denecke）和戴卡琳最近也对这个故事做了另一种解读，在方法论上，他们的结论没有过于强调道家修身工夫的因素。在他们看来，这一故事仅仅阐明了道家的师徒关系，以供人效仿。根据魏朴和的说法，这一故事与“《庄子》中的一种新教学方法”有关，这种教学方法是以自相矛盾的方式进行的，在结束时，“师傅就不再重要”。魏认为，结尾处“列子不再需要任何指导”就说明了这一点。同样，戴卡琳认为这个故事是“有指导性的对话”，展示了为什么“对教学而言，有没有教师，以及教师愿不愿意教学，不是那么重要”。因此，这个故事其实是在宣扬一种“‘非教学’的教学方式，即便教师不教，学生也要会学”。

从教育上理解这个故事，使我们能从不同的角度看待它。虽然壶子会被赋予或多或少的道教解释，但这样一来，列子也成了同等重要的角色。我们也认为，列子在故事中的作用是不可或缺的，而过去从道教角度所做的解读，由于“执迷”于破译一个假设存在的谜题，往往忽视了列子这个人物的价值。然而，在对文本进行深入审读之后，我们还不能完全同意魏朴和与戴卡琳的意见，而且我们认为需要对他们的解读进行一些关键的修订。两位学者都认为，壶子和列子是以模范的形象出现的，他们体现了一种充满矛盾的道家教育哲学：壶子是道家的模范教师，列子则是道家的模范学生。毕竟，魏朴和认为，在故事的结尾列子呈现一种大彻大悟的状态，此时，他已不再需要任何指导。而戴卡琳认为，这个故事是为了说明，从一个与教学无关的教师那里，“学生怎样学习”可能是非常重要的一课。但是，从故事本身来看，其实是以列子意识到“自己没有学到任何东西”，或者更确切地说，“还没有开始学习”（“未始学”）而结束的。这样看来，这个故事所展现的道家的矛盾式教育，似乎比魏朴和与戴卡琳所提出的更加激进：按照这种“新的教学方法”，不仅老师可以不教，甚至学生可以不学！但假如真是这样，这种教育方法就不仅仅是“矛盾”，简直就是十分荒谬。因此，我们认为，这个故事其实可以理解为一种对教育故事的恶搞。

无论是从《庄子》文本本身，还是从历史上对它的解读中，我们都没有足够的证据来证实这个故事（即现有《庄子》中的这个故事）是对列子成功学道的赞扬。自古以来，注家都认为这个故事实际是在

批评列子在修道上的有限成就。如王夫之就说过："列子之学，学地文而已。"或者，再次引用葛瑞汉的话说，列子通常被认为是"迷失于仙术之中"。如果是一个模范学生，即便老师的方法是神秘且非传统的，他也应该多少可以受到些精神上的教育，但列子似乎没有丝毫进展。他的老师纵然有种种神力，可都在他身上白费了。我们完全认可王博的观点：列子在这个故事中更像一个"滑稽的小丑"，被刻画成了滑稽形象。列子没有呈现为道家模范学生，相反还被讽刺成了想成为道家的傻瓜。

在故事的开头，列子被描述成一个非常摇摆不定的人，他急于追赶巫术的潮流，几乎不假思索地相信了季咸。或者，正如文中所说，是对这位远近驰名的相术大师"见之而心醉"。然后，他跑回老师壶子那里，非常失礼地告诉老师，这位当红的相术师比他强多了。壶子感于列子的愚蠢，便以简洁的语言回应了他的侮慢："没有公鸡，就算母鸡再多也不会生出一个蛋！"（"众雌而无雄，而又奚卵焉！"）在故事一开始就已经表明，无论壶子给予列子多少关注，列子都无法得道，几乎蠢得无可救药。列子的愚蠢，在壶子和相术师第一次见面后被立刻凸显出来：列子几乎是不假思索地就接受了后者的错误判断，而且被这一结果震撼到涕泗俱下地向老师报告。泰然自若的壶子大师立即解释道，列子的这种崩溃是完全没有必要的。和读者理解的一样，在这里，壶子压根儿没把列子错位的情感放在心上，这就加深了列子的愚蠢程度。列子的这种愚蠢和无能，后来又被强调了一次——最后一次见面时，壶子要他追回逃跑的相术师，但他的无能和无助再次暴露出来，他大叫道："他跑得不见踪影了！我追不上他！"（"已灭矣，已失矣，吾弗及也。"）

故事最后以讽刺的方式描述了列子的"归隐"。列子意识到他还"未始学"，这就以反讽的方式回应了壶子的说法——在壶子最后一次变换相貌时，他称此时的自己是一个"未曾从自己的根宗而出"（"未始出吾宗"）的人。壶子神乎其神、高深莫测的行为只会让列子绝望。于是他完全放弃了学道，变成了一个用来讽刺儒家的漫画形象：老老实实地和妻子过日子，并以待客之礼喂养家畜——于是我们看到他"三年不出，为其妻爨，食豕如食人"。列子放下对道的追求，变成了一个有些"妻管严"的"家庭煮夫"，而且很滑稽的是，这种状态正好与儒家人物的特征相反。

在这篇寓言的结尾，采用了《道德经》和其他道家文献中出现的词，用以描述列子是如何"一以是终"的——"雕琢复朴"[55]"块然独以其形立"[56]。当这些表达用来描述归隐的列子时，就有了反讽的含义。这种反讽的特征在这个"朴"字上尤其明显。史克礼即称，在同时

代的文献，例如《商君书》中，朴的意思是“愚蠢”，用以描述未受教化的愚夫愚妇。最后，列子就像傻瓜一样，在幸福、无知中度过人生，这恰好也是一种“原始主义”的道家生活。但讽刺的是，他能做到这一点，恰恰因为他已经放弃追求自己永远学不到的东西。在这个故事里，作为修道者的列子是失败、受挫、愚蠢的。可偏偏在他归隐之后，不再有学道的野心，放弃了对修道的执着，他才极为巧合地（或者说“自然”地）进入了道的境界。

从幽默的角度来看，列子作为故事中的重要角色——由于要对教育故事进行恶搞，他被描绘成为一个无能软弱的修道者形象——从渴望修道，到弃学归隐，却因此变成了一个（可能只是潜在的）得道之人。在这个故事中，列子还有个滑稽的搭档，即江湖相士季咸。在与壶子第二次见面时，季咸毫无根据的自负愈加清晰——他的无能正与他的自负相匹配。正如读者所见，壶子其实在捉弄季咸，他故意装出健康的样子，与第一次表现出病态形成了鲜明对比。于是季咸不仅被自己所推断的结论引入了壶子的陷阱，还认为壶子的变化归功于自己仙术般的治疗能力。壶子由此发现季咸的知识和法术都是无用的，还暴露出后者的骗子身份。当第三次见到壶子时，季咸的傲慢变成了恼怒，他惊讶地发现壶子的相貌再次变了样，但仍然拒绝承认自己无能，只好找借口表达自己的沮丧。面对壶子的“不齐”之相，季咸也无能为力，但与傻瓜列子的无助不同，他的反应是侵略性的，并表现了一个不甘心的失败者形象。但最后一次见到壶子时，季咸不仅束手无策，我们还看到他几乎是瞬间消失了，很明显他羞愧地发现自己已经一败涂地了。在这个故事里，季咸被讽刺为一个愤怒的骗子，最终被揭穿并遭到了驱逐。

认识了列子和季咸的各种滑稽特征，我们也能在幽默的语境中一窥壶子的性格。虽然他和列子季咸不同，不是被嘲笑的对象，但我们也可以把他看成一个苏格拉底式的“愚者”，他“和对话者开玩笑，让对话者愚弄自己”[57]。故事中早已提到这种情境：在一开头，壶子用比喻的方式取笑了列子，他将列子毫无根据的话比作离开公鸡的母鸡。这个故事基本上就是围绕着壶子对列子与季咸的不断捉弄展开的，体现了他们的愚蠢和荒谬。其实，壶子并没有传授他们任何道法或技能，而是用比喻教育了这两人。此后，愤怒的相士羞愧地落荒而逃，而愚蠢的列子则选择了归隐，去照顾他的妻子和猪。在故事中，这两人只是没能成功地欺骗或说服壶子，此外，他们没能从壶子那里得到任何东西。

如果用幽默的调子来解读这个故事，列子和季咸就是其中的笑柄，而壶子则是个开玩笑的恶作剧者[傅瑞（Bernard Faure）认为，

禅宗中的恶作剧者，源自《庄子》中的道家恶作剧者；苏珊·D. 布鲁姆则指出，“在中国，庄子几乎被看作是一个恶作剧者的形象”]。在故事中，壶子通过变脸迷惑那些自以为有智慧或追求智慧的人，但以此把壶子解读为“恶作剧者”，可能会被认为过于浮浅，其中内涵应该更加深远。不过，也许我们可以假设，不仅壶子变脸的行为没什么终极意义，甚至描述他变脸的那些花样百出的词语也同样没什么终极意义。他不仅是在捉弄不理解自己的列子和季咸，同时也是在捉弄无数的后人——他们也想努力搞清楚“鲵桓”“太冲”这些大词背后的真正含义。也许这些读者的心也被魔幻的脸孔迷住了，被愚弄他们的小丑困住了。然而，最后壶子明确地表明，他是在表现自己的“虚而委蛇”和“不知其谁何”，这使得季咸立刻逃跑了。换句话说，他展现出的自我也是空无一物的，因此，这也是吊诡般地把一种紧张的期待化为虚无。从这一相貌中我们看不出任何东西——没有秘密，没有真理，没有本真的自我。所以很明显，根本就没有什么待解的谜题。

因此，我们可以在这篇寓言中发现幽默的诸多特征。这个故事，不会让读者融入主角之中——我们不会同情列子或季咸，也不会认为他们是效仿的榜样。我们也不想成为像列子这样的学生，或者像季咸那样的江湖术士。而且，如果用幽默的方法解读这个故事，我们可能会钦佩壶子，但也只能把他当作一个玩世不恭的愚者式人物，无法认同他是一个模范教师。壶子的形象不是一个清楚、直接的模范圣人，而是一个捉弄假圣人的人。因此，这个故事违背了我们对教育故事的期待。矛盾在于，列子没有从老师身上学到任何东西，他一无所成地离开了老师。但讽刺的是，列子在离开壶子、放弃求道之后，才真正找到了自己的“道”。这篇寓言的陈述和描写，有着许多不协调的地方，例如，季咸假装自己“治愈”了壶子，还有列子以待客之道养猪，等等。在这种反复出现的场景中，我们紧张的情绪得到了放松：列子对老师将死的悲痛立刻无迹可寻，我们更不会同情季咸的恼怒。我们无法感受到季咸的恼火或列子的悲痛，而是会笑而不语，从中感受到快乐。同时，我们也摆脱了某些道德压力：故事中的老师不需要被崇拜，权威（虚假的相术师）被剥去了令人崇敬的一面。终于，我们知道，壶子不断呈现的种种面貌，其实背后是空虚的，这时，我们也不再被要求“知其谁何”。所以，此时我们先前所探寻的意义都被净空了，精神也没有任何消耗。我们不用再艰苦探索任何谜题的意义了。

作为小丑式的文学形象，壶子和浑沌在一些明显的细节上正好是相反的。失败的道家人物浑沌，紧接在壶子之后，在第七篇《应帝王》的结尾处出现：两个故事都是关于变脸的。浑沌没有脸，只好让别人给他强加一张脸；壶子有一张脸，但他可以随心所欲地变脸，以至连精通相术的巫师都无法识别。两个人物在相反层面上彼此映照：

浑沌之所以死亡，是因为他获得了一张属于自己的清晰的脸；壶子之所以胜利，是因为他不让自己的脸来定义自己。

故事中的壶子展现的可能是一种中国古代的“变脸”艺术（感谢苏珊尼·墨菲为我们指出这一点）。这种魔术般的艺术，自中国传统曲艺发展而来，随着音乐变化起伏，通过扇子遮掩，或者表演者可以通过头与双手的快速运动，瞬间更换脸上的面具，非常神奇。面具不断变换，代表不同的人物和情绪。这种多媒介的变脸艺术，结合了惊人的魔术效果、充满美感的音乐与舞蹈，还有曲艺本身的戏剧元素。它就像是一部微型的歌剧，所有的人物、情节都被一个演员浓缩成了一场短小精悍的演出。这更放大了一般中国传统曲艺所具有的（布莱希特所说的）“疏离效果”。由于变脸表演一般被压缩到极端精简，所以没有连贯的叙事，也没有呈现舞台式的人物——这种表演完全剥夺了“角色”的整体性。观众们看不到整体的角色，展现在他们眼前的是各种眼花缭乱、目不暇接的面孔、情绪和动作。

虽然，壶子没有像变脸艺术那样以惊人的速度变脸，但他的观众也产生了类似的感受：无法将其定义成一个有本质特征的特定个体。正如一位当代解释者所说，壶子抗拒“一切可能的分类与定义”，因此，从哲学上说，他“反映了道的‘自我变化（自化）’”。（陈鼓应对此也有一个非常类似“真实假装”的解释，他强调壶子是通过“次次的变化”与“虚我”，达到了“随顺而变”的境界。）郭象对这段话的注解也得出了非常类似的结论，他称壶子“变化颓靡，世事波流，无往而不因也”。壶子的面貌变化非常彻底，以至于他身上不再有任何本质的自我——可以自由地展现人类的一切行为与外貌，并能够展现为所有的脸孔。变脸者将传统曲艺的精华浓缩于表演之中，而壶子则是把诸多人类经验的“自变”浓缩在表演之中。而且，就像一出不遵循任何特定叙事顺序的变脸戏，壶子的表演也是“无往”（没有结局）的，他纯粹是为了某种目的而表演。在这个故事里，他的目的就是迷惑并揭穿江湖相士。

从这个角度看，这篇寓言其实是将季咸与壶子做了对比——季咸是“假装的真实”，而壶子则是“真实假装”。季咸假装能替人看相，而列子假装已经得“道”，其实两者都是自欺欺人：季咸无法真正看透众生之相，而列子也不是真正的得道之人。相比之下，壶子则是一个变脸者，他以高超的技艺变换着各种角色，但自身未曾身为其中一种。他是一个“真实假装者”，他所做的一切都是单纯的扮演游戏。

在《庄子》中，列子归隐和浑沌之死中间有一段很短的文字，这一小段通常是从哲学上对前一个故事的点评，就是对壶子这个角色的评价。其中有一句非常有名的话：“至人之用心若镜，不将不迎，应

而不藏，故能胜物而不伤。”我们把这句话理解为“真实假装”的一种范式——它是一种纯粹的、游戏般的扮演，从不隐藏或压抑人的真实本性。对于自己所扮演的角色，“真实假装者”不会将其“藏匿”，也不会成为戏中人。他们不欢迎或不希望拥有角色的虚名，更不会因为不适合自己而拒绝它们。壶子就像一面镜子，映照出季咸希望在自己身上看到的东西，这使得季咸永远看不懂人相，更不可能预测未来，并“获得”自己的信任。

关键是，壶子的生活艺术让他能做到“不伤”，这与紧随其后出场的浑沌形成了鲜明的对比。壶子以“真实假装”得以安然无恙，而浑沌却走向了灭亡：壶子被不真诚的列子和季咸所包围，二者都希望壶子以真诚的本体身份示人，而壶子没有陷于这一计划，故能“不伤”；浑沌则被两个“好人”儵与忽所包围，浑沌“待之甚善”，并应允了二帝的回报——他得到了象征身份的新面目，却给自己造成了致命伤。

哀骀它：对“理想人格”的恶搞

在《庄子》第五篇《德充符》中，主角都是一些外表有缺陷的人：跛足之人，因刑罚肢体不全之人以及外貌奇丑之人，等等。然而，这些人都可以被看作得道之人的模范。有趣的是，此篇的标题是整个“内篇”甚至全书中唯一含有“德”字的标题，而“德”这个字又具有“技艺精湛”“拥有能力”或更普遍的“健全”等含义。篇名“德充符”本身就显露了一种明显的不协调，这就是一种幽默：虽然此篇的特点是依次出场的都是貌丑形残之人，但他们却使全篇充满了独到的精神生命力。

在此篇近结尾处有段短小精悍的文字，描述了曲足伛背无唇（“跂支离无脤”）和颈瘤大如盆（“瓮盎大瘿”）的两个人物，这是两个“身体有缺陷”的人，却能在宫廷里游说，享有崇高的地位。两位被游说的王公见到他们都十分高兴，当王公再去看形体正常之人时，竟觉得这些人脖子太细长了（“而视全人，其脰肩肩”）。无论是曲足伛背无唇还是颈瘤大如盆，尽管他们有明显的病态异常，但都被描绘成杰出的有“德”之人。王公们没有遵循一般的认知模式，他们确实在这两人身上看到一种非比寻常的“健全之德”。这说明王公们对健康和疾病的认知是“扭曲”的，在他们眼中，正常不是正常，怪异也不是怪异。

在这个故事之前还有一个更长的故事，主角是相貌丑陋、同样驼背的“哀骀它”。我们从文中得知：“丈夫与之处者，思而不能去也。妇人见之，请于父母曰‘与为人妻，宁为夫子妾’者，十数而未止也。”他“无君人之位以济乎人之死，无聚禄以望人之腹”，鲁哀公还是

把他召到宫廷，委以宰相之职，但哀骀它对此并没有热情，不久就离开了宫廷。之后郁闷的鲁哀公就向孔子寻求安慰，希望孔子解释这一切。孔子用几段寓言回答了他，如“□子食于其死母”“战而死者之葬”“刖者之屦”等，他解释了这些形象与哀骀它的关系：刚死的母猪虽然看上去仍在为小猪哺乳，但是小猪很快就发现母猪失去了哺育能力，并抛弃了它“空无一物”的形体。同样，没有脚的人不会爱惜鞋子，因为他们没什么能撑起鞋子。这些身体或肢体被剥夺健康的故事，都是哀骀它的情况的极端案例。哀骀它作为貌丑形残之人，却被包括鲁哀公在内的人们由衷地信任，并要求与之相处，甚至渴望向他寻求建议。死去的母猪与无脚之人的鞋都有“全形”，但都没有“全德”，或者说最本质的功用。相反，哀骀它虽然没有相对完美的外形，却是一个真正的“全德之人”。外表貌似健全的事物，可能实际上是病态的——无论是“跂支离无脤”“瓮盎大瘿”还是哀骀它，在他们的故事中，事物的另一面可能才是真实的。

这样看来，《德充符》采用了一种完全“否定”的解读手法来展现其标准，可借用一句流行的西方谚语来表达——“不要只凭封面来判断一本书”（not jugde a book by its cover）。因此，举出这类人的故事，目的是对“健全”概念做一种矛盾式的解读。与我们通常的预设不同，这里的健全，不等于完美无缺的外形，也不等于没有疾病和生理“缺陷”。我们一般理解中合乎逻辑的“健全”概念，是通过比较“疾病与健康”二者的明显差异得出的，但这种从对立中得出的概念是错误的。更重要的是，这种错误概念会影响人们感知精神生命的能力——培养自己的“全德”，才会散发这种非同寻常的精神生命。表面上健全的形体会掩盖病态和缺失的“德”，就像貌丑形残的形体也会掩盖健全的“德”，这十分常见。所以，这些残疾之人的寓言，其实是对“全德”的一种更恰当的解释，他们的故事激励我们去培养自己的能力，去感知并产生这种真正的“全德”。

方克涛和康思藤以此为思路进行了解释，后者写道：“这些人天生就有一些能力（德）被扭曲和改变了，所以他们反而具有了一种超乎常人的潜在能力（德）。从某种程度上说，他们异于常人的外表、与众不同的生理外形，其实代表了某种更深刻的东西——他们具备了一种潜质，一种能力（德），这使他们能够返璞归真，归于其宗。这种人恰恰就是庄子所敬仰的真人。真人之‘德’就是异于常人的，他们所展现的种种‘德’之迹象，是他们已经达到‘超越’境界的象征。”

按康思藤的解读，这个故事实际上是通过将内在健全与外在形体进行对比，阐述了一种更加深刻的健全观念。《德充符》中的人物，都具有“与众不同的生理形态”，这表明他们拥有一种“更深刻的东

西”，一种内在的“潜质”和“能力”，能够超越传统的审美标准，克服一切来自社会的歧视，所以能具备勃勃生机。因此，以康思藤的话讲，此篇实际是在告诉我们如何修得这种“超乎常人”的“全德”。这种理念，即通过提高“正常”人的能力以达到“超越”的境界，而这后来成为道教的中心理念。道教的修习者们为了通过养生修炼达到全方位的身心健康，进一步发展了《庄子》和其他道家文献。康思藤对此篇的解读思路，正好与道教的这种思路相呼应。简单来说，对《德充符》的这些解释，为“内丹”修行铺设了哲学基础——“内丹”的目的就在于增强自身的能力与潜质——再次借用康思藤的话说，达到“归于其宗”的目的。所以，像哀骀它这种人就成了精神和肉体修炼的模范。

然而，正如我们所见，此篇所描述的“全德”，明显是一种不协调的状态：拥有“全德”的人物，在外形上显然都是不健全的，人人都能直接看到他们的严重缺陷。换言之，他们在表现形式上很像第六篇《大宗师》中的角色孟孙才，他们的“名”与他们的“形”（或者说“实”）完全不匹配。接下来，我们会对此进行更详细的分析。这些人物还不是所谓的“无形”或“无实”之人，他们往往都闻名于世，或已取得了具体的成就。

在《德充符》里，孔子用“才全”一词来描述哀骀它，称其为“德不形者”，也就是说，他是一个有着充实的精神生命却没有相应物质形态的人——其实，这一形象是对所谓物质形态的“健全”的一种嘲弄与讽刺[58]。在《庄子》中出现过多次的孔子，此处被再次拿来反对儒家的教化标准，这次他反对的是一种典型的儒家式期望：如果有人以“全德”而闻名，那么他应该凭借“形”或“实”，取得与其“德”相配的崇高地位，即所谓的“名实相副”。但在《庄子》中，孟孙才的“名”和“实”就不会相副，因为他根本没有“实”。哀骀它的社会地位、能力和健全程度（德）与他的“实”更加不相副，因为单从他畸形的外形来看，根本就找不到任何“德”的迹象。

从这个角度看，描写哀骀它这类人物，似乎就是一种从不协调角度进行的“恶搞”，恶搞的对象是儒家所期望的某种伟人：他们诚实无欺、真正优秀，或者说他们的名号、声誉或角色应当与其“真实”的自我相副。在近年来的研究中，艾文贺是少数（还有陈鼓应也提到过）注意到《德充符》使用恶搞手法反对儒家的学者之一，而且他发现，其篇名就已使用了这种手法[59]。艾文贺敏锐地指出：

在孟子与庄子之间形成了鲜明的对比：关于道德的完善与形体的完善，二者的理想截然不同。庄子笔下的模范人物，既不遵循传统上

的一套道德规范，也不接受传统上对形体之美的标准定义。儒家为全面发展和保全身体设立了种种标准，还反对毁损身体，或者忌讳天生的畸形，但是，这些观念在庄子那里统统遭到了拒绝。庄子所说的模范，往往是地位卑微、畸形残废、丑陋不堪的罪犯，他们或者失去了肢体，或因为刑罚身体变得残缺不全，但这些人依然拥有“全德”。在《庄子》第五篇中可见许多这样的案例，这篇的标题是《德充符》，这可能是对孟子理想人格观念的一种有意识的恶搞。在其标题中有一个“充”字，这是孟子思想中的一个重要的概念，它描述了道德观念产生后，得以进一步发展和完善的过程（“扩而充之”）。

关于如何理解《德充符》，艾文贺开辟了一条另类思路。实际上，这种与众不同的理解，学者高梵宁（Albert Galvany）也隐约提到，他认为《庄子》是一部反传统的文学作品：“《庄子》的地位极其重要，理应得到相应的重视。”他还写道：“与同时期其他文献中关于残疾者的表达截然不同，《庄子》中的那些残缺之人有着完全相反的作用，应当仔细分析。”高梵宁还认为：“这些残缺之人的出场，要用哲学概念来解释。在《庄子》呈现和发展其观点的过程中，这类特殊人物有其明确的职能，在哲学、社会和政治上，他们都起到了一种重要的批判作用。”我们同意高梵宁的观点，《庄子》第五篇确实与众不同，而且他对这些人物作用的理解，可能会“最终导致对这些重要人物的价值进行重新解释”。这种重新解释即将这些特殊人物看作一群幽默的人物，他们嘲讽了彼时已是主流的社会政治价值观和相应的社会期望。

从道家层面来解读，从“归于其宗”的目的出发，为了获得某种形式的、终极的、根本的健全，第五篇中的各色人物，是人们应该追随效仿、实现其精神完善的模范。然而，一旦我们把这些人物看作“对孟子理想人格观念的一种有意识的恶搞之举”（艾文贺语），读者就会放弃之前的解读。他们不再是“模范”，而变成了具有批判意味的形象，他们批判的对象就是儒家所建立的、无甚意义的修身理想，还有当时反映这种理想的社会建构和种种语义。这些故事中的那些有“全德”的残疾人士和受刑犯就变成了一种滑稽的恶搞，恶搞了那些所谓“充”其形的人物，从而亲自验证了当时社会所构建的一切价值观念。一些所谓的贤人、圣人，假装因卓越品质和完美外形拥有了社会地位，从而名声远扬。而《庄子》中的这些恶作剧者和小丑，通过表现与这些圣贤相悖的行为举止，呈现了恶搞的效果。

这样，哀骀它似乎不是精神修习的模范，而更像个荒诞不经的花花公子，其魅力没有哪个女子能够抵挡；而曲足伛背无唇和颈瘤大如

盆这两个人则是古怪的名士，身边的王公贵族不可避免地成为他们的猎物。他们成功地变成个人和政治层面的诱惑者，他们是狂欢式的人物，暧昧地反映出一种性的蕴意——这种蕴意被儒家和儒家之前的派别投射到了君臣之间的私人关系上：上级有一种天然的“吸引力”，下级被此吸引，与上级产生了纠葛[葛兰言（Marcel Granet）语]。

从这个角度看，《德充符》中那些残疾人士和受刑犯，他们卓越的品质、能力或者“全德”，似乎全是建立在“虚无”的根基之上的。正因为从一开始，他们的这些能力就不是以真诚、美德或承诺为根基的（他们没有也不可能去追求本体身份与社会建构的真正相副），所以，不能指责他们违背了真正的真诚、美德或承诺。由于他们什么也没违背，他们的能力反而是最强大、最贤德的，完全不会被怀疑为弄虚作假。《道德经》第38章有句话，可以幽默地阐释这一篇中的各色人物：

上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。

根据这一思路，这些残疾人士和受刑犯所表现出的深刻的“全德”，不一定只能被理解为一种通过身心修炼才能实现的、“超乎常人”的“德”，还可以被理解为一种健全形式的、社会性的“德”——人人都在追求社会价值观与个人“品德”的真正匹配，一旦人们放弃这种渴望，或者说能“失德”，不再去强调人自身的完美、善良、健全，或者不再认为重要之事有那么重要，这种社会性的“德”就会自然而然地显现了。同时，残疾人士和受刑犯们毫不费力、毫无来由地就能取得社会上的成功，这同样嘲笑了一些地位显赫的人——这类人相信，他们地位显赫真实地反映了自己的善、美或德。换句话说，以哀骀它为代表，这群狂欢式的恶搞角色其实旨在说明：在社会上受到尊敬并因此相信自己已经充满“德”的人，其实，他们可能只是充满了……

滑稽的是，第五篇中这个迷倒众生的跛子，其实与第七篇的壶子大师相呼应：他们都是恶作剧者，捉弄的对象就是那些自以为真实的、有道德的能人。他们的胜利都是建立在虚无之上的，并成功将身边人物的空洞暴露出来。作为一种恶搞，哀骀它的故事再次体现了幽默的特征：人物的夸张和怪诞，产生了一种疏离效果，读者对叙事的期待不断被逆转。例如哀骀它的莫名归隐，还有一系列奇怪的相关表述——王公居然会认为正常人的脖子太过细长，年轻女子宁可给哀骀它做妾也不愿嫁予他人为妻，像这样荒诞的言论还有很多。这样一

来，读者的情感也被捉弄了，我们无法由衷地同情惨遭捉弄的鲁哀公——这个故事显然消解了人们对王公诸侯应有的尊敬，因此具有了“非道德化”的特征。对于哀骀它取得的这种成功，故事中没有给出任何复杂的理由，也不需要这种理由——这就节省了智力消耗，而我们从中了解的就只有：哀骀它是脱离形体的或者说是空无一物的，他通过对自己的收敛和削弱，从而夸张和彰显了其他人。

和列子的师傅壶子一样，哀骀它也能使别人认不出自己的本来面目。但也像壶子一样，他不是什么骗子、伪君子——他没有掩饰自己的真实本性或性格，也没有什么见不得人的动机。没有隐藏，就谈不上被揭露。壶子和哀骀它不像母猪的尸体那样，对小猪徒有欺骗的外形，也不像陪葬的财宝和鞋子，要有依托的根本才有意义。

哀骀它和他的残疾伙伴们，正是一群狂欢的“真实假装者”。他们以讽刺的方式反映了社会上层人物的空洞性，却没有借助道德律令或者通过主张真诚或本真，去挑战这种空洞性——他们没有用一切独特性、创造性的手段。我们从文中得知，哀骀它这个人物“未尝有闻其唱者也”，他只是“常和而已矣”。只要时机合适，他就会随之俯仰，从容自如（郭象指出，哀骀它“与物无害，故入兽不乱群，入鸟不乱行，而为万物之灵”）。然而，哀骀它仍然是不一致性的化身，他使他周围的人以一种颠倒的方式看世界，把丑陋的人看成美丽的，把残疾视为健全，把受刑视为有德。也就是说，强加于社会自身的机制产生了种种价值和理想，哀骀它使这些价值和理想朝着对他有利的方向运行，他不会真诚地接受或有效地发展它们，更不会直接挑战它们。所以，人们会觉得哀骀它虽然丑陋不堪，却有着无穷魅力，而他的残疾伙伴们，尽管是受刑犯，却依然赢得了高度的社会评价。

作为一群处世高手（smooth operators），荒诞的花花公子和古怪的名流没有直接对抗他们时代的主流文化，而是选择在身处的社会中脱颖而出——他们不认同这个社会及其价值观，但他们正是通过取得不可思议的成就而破坏了这一切。他们的成就是以矛盾的手段获得的：因为他们的“德”是“不形”的，所以其成就反而非常突出。儒家注重内在品德与社会价值观之间的真诚匹配，这个故事就使这种注重变得空无意义，或者说，变成了一种无法实现的执着。社会阶层体现出的“公认道德”由此被揭穿，其实根本就不存在——这样看来，默认为体现出某些真实品质的社会价值观，实则非常狭隘、主观。所以，这些幽默的人物是在同时肯定和否定社会价值观——他们毫不费力、自然而然地在他们所颠覆的社会建构中节节高升。

在儒家理想中，社会人格（名）与本体身份（形）应当相副，而哀骀它对此进行了恶搞。《德充符》的第一个故事也有个和哀骀它一

样的人物，因此，我们也可以对这个故事进行一种狂欢式的解读。在这个故事中，我们看到一个与孔子形成反对的形象。有个名叫王骀的虚构人物身上具有明显的道家特征，据说在孔子的故乡鲁国，他的追随者和孔子一样多。然而，这个形象是对孔子的双层否定，他再次被描述成一个“脚被砍掉”的畸形罪犯（兀者）。与哀骀它一样，他也是个不善言辞的人，不会施教或者批评（“立不教，坐不议”）。有人向孔子问及王骀，孔子却把王骀奉为比自己更好的榜样，而且证实这个人的精神确实是完备的（心成）。尽管他没有被任何实际的性情或个性所“支持”，但正因如此，他能做到“心成”。正如文中提到的，矛盾的是，王骀之所以有过人的品质，恰恰是由于他能做到“无形”。

讽刺的是，王骀是一个失去双脚、形体残缺的罪犯，而且沉默寡言，却不仅像孔子本人一样，在孔子所处的社会里取得了巨大的成功，甚至一跃登上社会顶层，让孔子这位大宗师甘居其下，向他致以崇高的敬意——就像哀骀它等人一样，他也是不费吹灰之力就让女人和王公们屈服顺从。王骀同样展现出了卓越的品质——他也没有与其社会地位相副的本体身份。王骀同样是个恶作剧者，他成功地把孔子反衬成了傻瓜。

如果将《德充符》中的各色人物解释为对儒家理想的恶搞，就不必再将他们看作精神修炼的模范，而是可以重新解读。儒家坚持使社会建构与相应的真诚承诺相副，而这些貌丑形残之人，就可以理解为针对儒家的这种坚持的一种狂欢式的颠覆。儒家提倡的道德教化，无意中引起了种种的虚假和无效结果，针对这种缺陷，还有一种解决方案——它不主张以真的真诚取代假的真诚，或以真的美德取代假的美德，而恰恰是要摒弃这种“按照价值的社会建构来塑造个体的本体身份”的儒家式理想。王骀和哀骀它等人不会为了验证社会建构从而“真实地”将自己融化于其中，正相反，他们通过“失德”摆脱了对容貌和真实形体的执念。这些人物以这种滑稽的方式展现了道家“真实假装”的哲学。与道教修习的目的类似，这种哲学也是为了培养一种身体的“健全”。但它也不同于道教，不会通过超乎常人的精神或身体能力来寻求它，而是想实现一种不被干扰的轻松自如——虽然这种轻松自如无关真诚或“真正的伟大”，但它能让每一个个体游戏般地适应社会，从而做到自由发展、茁壮成长。

“狂欢”的盗跖：对转变[60]的恶搞

作为中国古代犯罪与恶行最为突出的代表，盗跖在《庄子》的“外、杂篇”中多次出场。在所有和盗跖有关的故事中，他都会和如伯夷这样的“儒家道德模范”（相传伯夷由于不满武王伐纣“不食周

粟”“及饿且死”）成对出现，有时还会带上其他古代道德模范，如曾参、史鳍等。这些典型本可以形成道德上的鲜明对比，但是在《庄子》中，这种对比却瞬间被消解了。例如，《庄子·骈拇》提出了一个类似的问题：“为什么伯夷受到赞扬，而盗跖受到谴责呢？”针对这个问题，《庄子》的答案不是通过提倡道德相对主义（即“因为一个是自由斗士，另一个是骇人的大盗”）来呈现的，而是从“非道德”的角度批判既定的道德对人的“腐蚀”，认为正是它滋生了不道德的行为：“我们何必认为伯夷一定是对的，盗跖一定是错的？人人都是为了这样那样的东西牺牲自己。那些为仁义牺牲的人被世人誉为君子，而为财富牺牲的人，则被谴责为小人。但实际上，他们在牺牲自己这一层面上都是一样的。”（“奚必伯夷之是而盗跖之非乎？天下尽殉也。彼其所殉仁义也，则俗谓之君子；其所殉货财也，则俗谓之小人。其殉一也。”）换句话说，道德价值——比如那些由儒家思想产生的道德价值——使人们的心灵变得麻木，并导致对道德的盲目崇拜，就其产生的破坏性后果而言，其实与盲目崇拜不道德没什么两样（梅勒语）。

这种“非道德的相对主义”（即认为无论是道德还是不道德的立场，从深层来看，同样都是不必要的）的另一个版本出现在《胠箧》篇中，这个故事在中国非常有名，是《庄子》流传最广的段落之一。由于现代汉语中“道”与“盗”是同音字[根据时代和地区的不同，此二字的古汉语语音可能会，也可能不会存在相同或相近的情况。根据白一平（William H. Baxter）的观点，这二字在中国古代的发音不尽相同]，这个关于“盗跖”的故事被认为表达了一种幽默。这个故事有一种典型的狂欢式的基调，它将高尚与低俗，或者说将人们从道德层面崇拜和谴责的事物做了混淆和对调。文中问道：“盗亦有道乎？”（这里的“道”是指“正确的路径或方法”）盗跖却说：“无论是去哪里、做什么，怎么会没有道呢？猜到宝藏藏在哪里就是‘圣’，带头先进去就是‘勇’，最后离开的就是‘义’，判断能不能下手就是‘智’，能平均地分赃，就是‘仁’。如果离开这五种美德，没有人能成为最伟大的大盗！”（“何适而无有道邪？夫妄意室中之藏，圣也；入先，勇也；出后，义也；知可否，知也；分均，仁也。五者不备而能成大盗者，天下未之有也。”）

这段文字传达了《庄子》的一种“非道德”理念，即道德价值——在这个故事中表现为儒家的“五常”——实际上是人们想要随心所欲的欲望，它可以用来粉饰和正当化一切荒谬的行为[夏夫斯坦（Ben-Ami Scharfstein）]。更重要的是，这段文字让盗跖的说教披上了“儒家式”的外衣，从而滑稽地揭露了藏于儒家之道下的不道德的“盗”，或其所谓的“正确的路径或方法”。由此延伸，如果有人声称自己知“道”，或已经得“道”（包括道家所说的道），都值得怀疑。因此，盗跖的答

案不仅违背了人们的期望（不道德行为意外地变成了道德行为），而且还消除了人们对儒家概念的敬畏和道德恐惧感，从而产生了一种典型的、游戏般的非道德效果，即通过各种幽默使读者解放身心。

这段文字使用了双关手法，将“盗”转化为“道”。在《庄子》的第二十九篇中，孔子和其他卫道士再次以这种呈现手法，构成了一篇更长的故事，标题就是《盗跖》。我们认为，《胠箧》篇中关于“盗跖”的部分对道德展开了幽默的批判，而《盗跖》篇则进一步扩展和探讨了这一批判，并在许多方面与我们之前所讨论的“内篇”中的幽默段落相呼应。我们相信，在艺术和哲学层面，《盗跖》与《庄子》的其他篇章（尤其是“内篇”）有着密切的联系——而不是像卡尔和艾文贺所说，“纯粹是后学伪造并篡入的”。我们不打算推测《盗跖》篇究竟是何时由何人所作，但我们认为它与贯穿于整个《庄子》的幽默线索是相呼应的。

一方面，葛瑞汉认为，因其对个体生存和身体健全的关注与杨朱相呼应，《盗跖》可以被归为“杨朱学派”，而刘笑敢则认为它与庄子的“无政府主义”层面有关。两者的共同点在于，都认为无论是从哲学角度还是文本角度来看，这一篇都与“内篇”和《庄子》全书“真实”的核心理念相去甚远。另一方面，朴仙镜详细地阐述过，“‘内篇’相较《庄子》的其他部分更早出现或更为真实”这种基础假设并不是绝对的。她查阅了大量的汉朝及先秦文献，认为没有任何证据表明在战国时期“内篇”就已经出现了。然而，其他篇章或内容却在汉朝甚至先秦文献中被明确提及。以《盗跖》为例，《史记》就特别提到篇名，并称其是庄周所作。从这一角度来看，甚至可以说《盗跖》比（某些）“内篇”的内容更加“原始”。虽然我们重申了这个结论，但我们不希望以此为《盗跖》篇或其他篇目的真伪下结论。

《盗跖》的故事，开始于孔子与他的朋友，盗跖之兄柳下季的会面。孔子告诉柳下季，应该引导他的弟弟走正道。而柳下季却答道，这种尝试不仅徒劳而且危险。尽管孔子听到了柳下季的建议，但他还是打算纠正盗跖的错误。于是盗跖非常不情愿地见了孔子，同时还表达了他对孔子的蔑视，认为他是一个“巧伪人”。然而，孔子却表现得十分恭敬，奉承盗跖说，如果他成为封建诸侯，而不是“非法”的强盗头目，自己就会替盗跖出使各国，为之“造大城数百里，立数十万户之邑”。盗跖直接拒绝了这个提议，理由是成为王公贵族会导致他走向毁灭。之后，盗跖说了很长一段话，赞扬了一种原始主义或无政府主义的生活方式，这种生活方式主张“回归自然”：据说当世界被儒家圣王所作的文明侵蚀之前，这种生活方式就已存在了。根据盗跖的说法，这种文明化的过程带来的只有暴力、苦难和儒家的种种虚伪。然

后，他列举了包括孔子本人在内的一些所谓的道德和政治模范，指出这些人的善行只会给自己和他人带来痛苦。他最后给出了一个杨朱式的结论：人生苦短，真正通达的人才能过上“悦其志意，养其寿命”的生活。他再次指责孔子的“执迷”，并把他赶走了。孔子慌慌张张地离开，又遇见了柳下季。柳下季询问孔子这次拜访的情况，孔子回答说：“我莽撞冲动地去拍老虎的头、捋老虎的须，差点没能免于虎口。”（“疾走料虎头，编虎须，几不免虎口哉！”）

这个故事的行文风格和《庄子》中的很多经典故事一样，十分精巧微妙，并结合了丰富多样的文学手法。但是，尽管这一篇已经广为人知（至少在中国是这样），却很少得到哲学层面的关注。当代，主要以杨朱学派（如葛瑞汉）、无政府主义或原始主义[如刘笑敢、约翰·拉普（John A. Rapp）等]这些显而易见的层面为焦点，还有学者关注到它同样明显的非道德的层面（如夏夫斯坦、梅勒等）。司马迁早已注意到，这篇故事的风格与哲学相结合，构成了一种极其强烈的反儒家的观点。朴仙镜曾翻译了《史记》中评价庄子的语句，其中写道：“（庄周）作渔父、盗跖、胠箧，以诋訾孔子之徒。”当然，当代研究者也注意到了这一点，其中一些人（如陈鼓应）已经部分承认了这一说法，另一些人（如卡尔和艾文贺）则认为这种激进的评价令人反感，还有部分学者在研究中一笔带过。还有一种激进的观点来自柏士隐（Alan Berkowitz），他将盗跖看成“反圣人”的人，从而带来了一点尼采式的意味。这种反儒家的解读，在20世纪70年代初达到了新的高度，根据辩证唯物主义史观，盗跖被说成一个领导奴隶起义的革命领袖，他挑战了孔子所代表的古代封建制度。在宣传材料中，他被描绘成一个高大英俊、孔武有力的古代反抗者，带领被压迫的人民战胜了儒家阶级敌人[司马黛兰（Deborah Sommer）语]。

我们认为，以上这些看法都有些道理，甚至可以将“盗跖”看成一个古代的起义领袖，在他的率领下，对当时的统治者构成了军事和政治上的威胁。由于民间流行与文学改编，历史人物逐渐变得理想化或浪漫化，这种情形并不罕见——例如，在近几年的中国动画片《秦时明月》系列中，就有“盗跖”这一人物。在20世纪70年代，司马黛兰指出盗跖见孔子的故事是“清晰的历史记载”，“当然在《庄子》流行的那个时代，这个故事更多被理解成一种虚构的恶搞”。这点让我们很感兴趣。不仅是那个时代的解读，还有其他许多当代学者都没有把这个故事看成一种恶搞。可以肯定的是，《庄子》中幽默的一面有时也会被哲学界注意：劳埃德（G. E. R. Lloyd）就指出，《庄子》“嘲笑了孔子对礼仪的重视”；而庄锦章（Kim-chong Chong）则准确地发现，“儒家主张将某些道德品质和人性结合起来，但这种结合在这个故事中遭到了‘嘲笑’”。然而，所有这些观点都没有进一步讨论故事中

的幽默性质。

故事的一开头，孔子的形象就与人们的期待大相径庭：孔子被说成盗跖之兄的密友。这样一来，在字面上就将善与恶联系起来，并与“道德首先引起不道德”[61]的哲学观点[哲学观点见前文“非道德主义”（amoralist）的段落]相呼应，同时，它还暴露了高尚中的卑鄙，也彰显了卑鄙中的高尚。接下来，对盗跖之恶行的描写也显得十分幽默——它用奇异、优美的词描绘了他的邪恶，显得很不协调。此外，盗跖不仅被描述成残忍的强盗，还被刻画成一个反儒家的、要与儒家道德彻底决裂的离经叛道者：据说他“贪得忘亲，不顾父母兄弟，不祭先祖”。因此，盗跖的形象从一开始就被描绘得含混不清，像一个典型的滑稽家：他的形象滑稽地颠覆了可疑的道德模范，挑战了他们的权威，以此解放了读者的道德恐惧。

在随后孔子与柳下季的对话中，孔子被描绘成一个满口道德的迂腐之人，他相当愚蠢，后者对他提出要提防盗跖的忠告，他直接“不听”。在这里，与其说孔子是个圣人，不如说表现得像个注定要失败的傻瓜。当作者描写他去见盗跖时用了一种刻板的印象来刻画，“颜回为御，子贡为右”，这样就加深了对孔子“傻气、迂腐”的印象：在故事的语境下，读者被引导着产生了一种想法——“他真是个自负的傻瓜！”

迂腐、羸弱的孔子，在学生的陪同下坐在马车上出场，与此对比鲜明的是，盗跖以一种充满阳刚之气的方式登场——他和手下们一起在鲁国的圣山泰山的阳面（与阳刚之气有关）休息。当孔子到达时，对盗跖的描写十分怪异，据说他在“炒人肝而食”。而下面的描写表明，当孔子与这个本性明显反社会的人进行交往时，孔子的态度依然刻板、荒诞，显得对礼仪非常执着。盗跖狠狠地嘲讽了孔子，称他服饰和举止都华而不实，抨击他是个假借孝悌之名寻求封侯富贵的“巧伪人”。但是，盗跖直言不讳的不敬，对孔子没有任何影响。完全相反，孔子假惺惺地（不言而喻地证实了盗跖对他的描述）赞扬了盗跖的非凡之“德”——体力、魅力、美丽、聪明、勇气和领导力。孔子列举种种名实之分，认为这些美德与其“盗”的名字相悖；他甚至还建议，与其被列为强盗，盗跖还不如加入王公贵族的行列，当上封建诸侯。

孔子的这段演讲，具有一种复杂的反讽意味。孔子——正如文中提到的那样，实际上是憎恶强盗的，但是仍然虚伪地恭维他，称他为有德之士，将他奉承为诸侯，这不仅讽刺地揭露了孔子本人在道德层面的双重标准，还揭露了儒家社会结构中道德败坏的一面，就连强盗都能当上诸侯（陈鼓应也指出，盗跖针对的是儒家的虚伪，尤其是因

为这种虚伪与儒家的等级伦常的社会概念有关）。另外，孔子对盗跖美德的描述其实是正确的——他长相英俊、聪慧过人、魅力四射，因而真正被人们喜爱。但是，这些美德还不是最被儒家认可的。这段话其实突出了儒家道德上倒错的一面，用虚伪的美德代替了真正的美德。它体现了一种虚假的吸引力，因为按照儒家的标准，人应该被像孔子这样的道德人物所吸引，而不是被盗跖赤裸、直观、未受教化的外形所吸引。这个故事以狂欢式的语调嘲弄了孔子，不仅因为他是一个违背本性的假圣人，而且是一个丑态百出、缺乏阳刚、毫无吸引力的小丑。在盗跖以类似道家（或杨朱学派、无政府主义等）的方式给孔子上了一课之后，孔子的形象就成了一个被愚弄的失败者，夸张到“手中的缰绳滑了三下才握住”（“执辔三失”）。极具反讽意味的是，最后他被描述成一个非常“道家”式的人物：“目芒然无见，色若死灰。”

叙述中包含的狂欢、含混、怪诞、矛盾的元素，将《盗跖》篇定义为一个幽默故事。读者可能会对这个故事有所期待：孔子和盗跖可能会产生道德冲突，或者有转变的可能——但这种最初的期待很快就落空了。与《庄子》中的许多叙述一样，孔子的立场从教师反转成了学生。故事所传达的这种非道德、幽默的“信息”，为读者带来了情感上的放松——尤其是对孔子固守礼节的这一行为的反复嘲讽。盗跖的性格，容易引起恐惧与愤怒的谴责，但是对盗跖的恶行的夸张表现，结合对他一反常态、拍马溜须式的赞美，使这些谴责的情绪烟消云散。就像孔子被剥夺了受人敬畏的一面，盗跖也被剥去了令人害怕的一面。他也是被讽刺的，而且就像是个卡通人物：当他听说孔子要来的时候，“目如明星，发上指冠”；孔子进来之后，“两展其足，案剑瞋目，声如乳虎”。读者最初对他情感上的畏惧，被这些夸张的语言所化解，这样就能够带着幽默的乐趣来读故事。主角的不协调性，使得读者从主角身上疏离出来：孔子作为圣人却行为不端，而盗跖作为强盗却有智慧的头脑和俊朗的外表——对二者的描述与他们名字和角色的相关特征正好相反了。因此，这个故事就变成了滑稽的恶搞之作，没有表现出一个供读者效仿的榜样。

一旦这个故事被解读为恶搞之作，人们就无法以“清醒的历史”来理解其核心——“盗跖”这个人物不是彻底的英雄式人物。虽然在这个故事中，他毫无疑问极具吸引力（就他的外表特征和自由精神而言），但他仍然是一个狂欢式的人物，古怪地将令人憎恶、邪恶与可爱善良混合在一起。他是一个有着自我理念的食人者，也是一个天生无所畏惧的反叛者，他亲近自然、充满活力，风趣而富有诗意，同时也冷酷无情、令人敬畏，对当时的社会等级制度构成了挑战；他更是一个对虚伪卫道士具有讽刺意味的颠覆性意象。

作为一个幽默故事中的人物，盗跖这一角色的作用，不是要从哲学角度对儒家提出严肃、直接的挑战。从幽默的角度看，他的那段长篇大论也许不会受到太多关注。正如一些学者注意到的，他演讲的内容包含了杨朱学派、无政府主义和原始主义等要素，这和《庄子》其他部分或者其他道家文献所表达的立场有一定联系。然而，从哲学的角度来说，在这些演讲中没有多少令人耳目一新的发现。实际上，正如葛瑞汉所言，盗跖（从道家标准来看）对孔子的演讲“有些不符合这个角色”，因为这些内容没有表现出他平时“残暴”的一面。因此，它仅仅是做了一些哲学上的补充，使得盗跖对儒家的挑战在叙事层面更加深刻和尖锐。至少我们在解读这个故事时发现，盗跖对孔子演讲的理论性内容其实只是一种补充，更完善了他阳刚、诙谐、含混、夸张、活在社会主流之外的整体形象——他被设定为一种狂欢式的反儒家形象，与温顺、伪善的卫道士孔子形成一种对峙。总之，这个故事的叙事特点是如此生动，以一种电影般的方式展现在当今读者的眼前。不难想象，如果将这个故事的背景移植到现代，那么盗跖就是一个精明无畏的匪徒或帮派头目，同时还会不断地嘲笑、讽刺地揭露当权者和执政者的种种软弱、自负和腐败。

从道家的角度来看，盗跖的喜剧性源于其形象和名字之间的不一致。正如前面提到的，孔子明确地恭维了盗跖健康美丽的外貌，以及他敏锐的智力和突出的社会魅力。同时，他的外形明显与他的称呼“盗”相矛盾——这个名称其实是社会所鄙视的。综观整个故事，现实和社会形象之间总是出现不协调的错位。盗跖有着非凡的健全外貌，充满活力与力量，但他极度蔑视美丽与礼仪的外在象征——如华丽的服饰或庄重的举止。他声称自己“长大美好，人见而悦之”，但他却轻蔑地将孔子精心穿戴的服饰称为“冠枝木之冠，带死牛之胁”。他是一个口若悬河、滔滔不绝、通晓历史和哲学的知识分子，但他过着流浪汉般的生活，并认同像“有巢氏之民”那样原始未开化的生活方式。他是富有而强大的，但对于头衔、地位以及所有声称拥有头衔与地位的人，他都不屑一顾。在这一大段演讲之后，他最后回应了孔子所提出的将“强盗”之名换成贵族头衔的建议：“没有比你更大的盗贼了！为什么天下人不叫你‘盗丘’，而叫我‘盗跖’呢？”（“盗莫大于子！天下何故不谓子为盗丘而乃谓我为盗跖？”）

很显然，盗跖故事中的幽默及其相应的社会批判，是由于形与名之间不能协调一致，所有人物的形、名对应关系不断被破坏。孔子与盗跖之间的关键区别在于，孔子对这种不一致性的反应，是以“正名”为衡量标准的——他渴望以高尚的言行巩固自己高洁的名声，并希望盗跖模仿这种理念，使自己的名实相副。当然，盗跖从根本上反对这种“正名”观念。他的整段演讲从不同的角度——包括杨朱、无政

府主义、原始主义在内的各个角度——指出，儒家名实相副的理想，无论是从个人还是社会角度来看都是不正常的。无论是作为一个文学人物本身，还是通过他嘴里说出的话，盗跖都抨击了儒家将个人承诺与社会价值、社会地位相匹配的执着。《庄子》为反对“个人必须符合其社会角色”的理念而提出盗跖这个活生生的证据，正体现了这种可能。

与《德充符》中那群处世高手不同，盗跖没有在儒家“真诚”的机制中如鱼得水，而是选择奋起反抗。但必须强调的是，他的反抗仍然是滑稽、怪诞、狂欢式的。虽然这是一个反抗的形象，但他没有呼吁用真正的真诚“拨乱反正”，正如《德充符》中的各色自如之人一样，他也展现了形体与名称之间的不相副，因而不会试图去纠正它。那些自如之人不遵循真诚的标准，成功做到与世俯仰；而盗跖却径直跳出法律之外，选择了快乐、逍遥的自在生活。这让他成了一个特立独行的“真实假装者”，同时他仍是一个真的“真实假装者”。他技艺高超，将强盗扮演得惟妙惟肖，但本质上并非强盗，所以，他并没有以强盗的心灵去契合“盗”这个名字。《德充符》中的残疾人士，与《盗跖》中的强盗，这是两种互补的幽默形象。借用学者王博和王德有对道家态度的表述：前者是游于方内的怪诞隐士，而后者则是处于方外，以滑稽讽刺为武器的反叛者。

无法协调一致的真诚

在盗跖与孔子最后的对话中，盗跖严厉责备并驱逐了这位圣人：“丘之所言，皆吾之所弃也，亟去走归，无复言之！子之道，狂狂汲汲，诈巧虚伪事也，非可以全真也，奚足论哉？”在这里，盗跖总结了道家对儒家修身理想的批判，这种理想中具有含蓄却无法避免的虚伪，以及随之而来的狂热错乱。他的批判非常直接，因此不那么幽默——儒家理想被谴责为“狂狂汲汲”。如果我们的解释是对的，那么在《庄子》中被批判的核心对象就是儒家对个人与其社会角色相副的执着要求。这种理念被指责为会产生种种虚假，使人们“狂狂汲汲”于其中。如果我们将“某些道德品质”看成在角色和功能的社会名称（“名”）中所表达的那些儒家价值体系，那么先前提到的庄锦章的说法就有力地支持了我们的解释：《盗跖》篇实际上嘲弄的是“某些道德品质和人性的儒家式结合”。如果道德价值和角色名称不能如实反映人性，那么强行用人性去证明它们，当然就只能产生“狂狂汲汲”“诈巧虚伪”的后果。但如果是这样，那什么又是盗跖所希望“保全”的“真”呢？（虽然他的真实意思并非如此，他只是说孔子的做法无法保存真实，而不是说自己也能做到。）盗跖在这里所说的“全真”，字面上是“完全的真实性”，研究者往往认为它是道家的概念，意思是

纯粹或真正的本真/真诚，意在反抗文中设定的儒家的不真实或不真诚。然而，道家概念上的“真”，一定就是一种本真概念吗？《庄子》中的“真人”就是“本真的人”吗？我们不这样认为，这些问题放在以后详谈。在本节，我们只要对盗跖的人物性格做一深入探讨就够了。

假如我们的分析是正确的，对“完全的真实性”而言，盗跖这个人物不是一个典型案例。正如我们所指出的，盗跖的一切表现都是无法协调一致的：他是一个夸张的滑稽人物，而且引用庄锦章的话说，有着“极度粗鲁和暴力的性格”，同时却又聪明、机智，有一种叛逆的魅力。考虑到盗跖这种含混不清却又凸显幽默的性格，我们只能假设，如果这个人物真的是为了阐明“完全的真实性”这个概念，那么这个概念同样也必须被理解成含混不清、充满幽默的。实际上，盗跖根本就不是完全真实的——他的“形”与“名”就不匹配。因此，具有反讽意味的是，这里所谓的“完全的真实性”，可能只是对一切“真诚”主张的一种真实的拒绝。这里采用了一种苏格拉底式的反讽手法：只有那些从不宣称自己真诚的人，在某种程度上才是真诚的——他们可能处在“真实假装”之中。这样看来，“全真”和“真诚”是一对相互矛盾的同义词。所以，一个源于不协调性和扮演游戏塑造出的滑稽人物，其实最适合体现这种带有反讽性的概念。

值得注意的是，在《德充符》中出现了一个与“全真”非常接近的概念，用以形容与盗跖成对出现的人物哀骀它。正如文本所示，哀骀它被认为是一个“德不形者”，但同时，他也是以“全德”而闻名的人。盗跖身上亦有类似的超凡之“德”，这种“德”并没有体现在他的社会称呼上，而是由孔子的奉承话语所呈现。无论是身居庙堂之上备受尊敬的跛子哀骀它，还是游于法律之外、魅力无边的歹徒盗跖，都象征了一种不协调的全德以及不协调的全真。在这两个人的故事中，正是他们滑稽的不协调性，使得二人矛盾地呈现了真实性——他们都不能满足“名与实（形）相副”这一毫无根据的期望。延伸来看，变脸者壶子也体现了类似的不一致性。他的“德”——他的精湛技艺——将这种全然不一致体现了出来：他完全地改变了自己的外形，驳斥了一切对其分类、定义的可能。在壶子的故事里，壶子是“无为名尸”的，这说明壶子的真实性在于他以表演的方式，解构了对“名与形之间真诚一致”的执着。

总之，只有浑沌这一人物是对失败圣人的讽刺，他的失败在于面对“变得真诚”的要求，他选择了屈服。浑沌与其他一系列恶作剧者形成了鲜明对比——这些恶作剧者能够承受真诚道德的压迫，像小丑、滑稽演员一样活跃自在。在这些恶作剧者里，我们看到了壶子，他是个迷惑众生的变脸者，“不知其谁何”——无人知晓他究竟是谁，是什

么。我们见到了哀骀它和他的一群稀奇古怪却从容处世的伙伴，哀骀它“未言而信，无功而亲”——什么也没说就得到了众人的信赖，什么也没做却得到了众人的爱戴。我们还遇到了盗跖，他粗鲁野蛮却魅力无穷，“强足以距敌，辩足以饰非”——力量强大足以拒敌，辩才无碍足以饰过。他们都没有传达什么特定的信息，也没有特定的道德标准，他们是谜样的、不协调的幽默家；他们拒绝竞争与效仿，不要求我们变得和他们一样。同时，他们在“真实假装”当中，以喜剧表演的形式扮演了一个个滑稽的角色，这说明当一个“游戏玩家”（而不是“嫉恨者”[62]）是多么快乐。

四、“名”与“形”的不一致

名止于实

在前文中我们认为，儒家的道德要求包含了社会角色名称与精神和情感状态——或者从更广义的角度来看，包含了角色名称与个人本体身份——之间的双层一致。而在《庄子》中，对这种道德要求的幽默批判，绝不是“孤立”的。与这种批判相配合的还有不幽默或仅仅略带幽默的各种论述，通常是以寓言和叙述为主的。与展现了幽默批判的情形类似，这些论述不仅起到对儒家理想的否定、排斥作用，同时也以我们所说的“真实假装”形式，阐明了一种道家的方案，以替代儒家的真诚方案。因此，我们认为，“真实假装”这个概念，也为我们提供了一种框架，使得我们能对《庄子》中“名”与“形”（或“实”）之间的关系进行多种哲学讨论，并以连贯的方式为读者展示出来。

杨国荣认为，《庄子》对“名”与“实”（或“形”）的观点可以用《至乐》篇中的一个哲学命题来概括：“名止于实。”杨国荣将这句话与《逍遥游》中的那个著名的比喻联系起来：“名者，实之宾也。”根据他的发现，我们认为在《庄子》中有许多段落，都在关注《论语》和早期儒家以“名”为首位的情况。名，包括道德的名称、名誉的标签、社会角色的定义等，但都被《庄子》一一拒绝了，因为“名”提供了为人处世的种种僵化规则。不过，这种拒绝不代表“真实假装”就是要“对‘名’进行颠覆性的定义”，也不代表“真实假装者”就会默默地接受种种负面的名声。根据《庄子》中的“真实假装”的哲学，针对社会所赋予的名，我们可以依照或不依照它们去行动。但拒绝和看齐两种选择不分优劣——都不构成建构本体身份的基础。一个“真实假装者”，名声可以或好或坏，但无论哪种情况，名都是“止于实”的，它仅仅是一个本就不符合真诚承诺的“宾客”，不会掺入名称持有者的（非）本体身份之中。

因此，《庄子》这种呈现出“不一致”的道家理念，在《齐物论》中写作“因是”，在《养生主》中写作“依乎天理”。换句话说，关于如何行动、孰是孰非，道家没有任何预设或先决的条件。虽然“因是”或“依乎天理”常常用来表达主张或表示否定，但即使如此，它们也从未被内化——例如，从未被内化为无条件的观念，或者以更儒家的方式来表达，它们从未与个人的修养过程联系在一起，因而也就不会被“情感的直觉”（梅勒语）所引起。在特定的场景、关系中，儒家会有被培养出来的选择行动意识，而“真实假装者”由于没有内化的行为承诺，就不会有这种考虑如何行动的“自我”。因此，“真实假装者”的行为，从本质上就不可能反映他们的心理活动，也不能反映他们是谁——因为他们没有本体的自我。

由于儒家的“双层一致”要求个人行为和道德心理之间永远保持一致，因此，它允许个人有一定程度的行为可预见性。而《庄子》就与儒家不同，它既没有稳定的自我，也不会坚持己见地做出决策——《庄子》有时会将之轻蔑地表述为“成心”（《齐物论》）。从儒家的角度来看，这种缺乏行为可预见性的态度很值得怀疑，而且体现了虚假和欺骗。但从“真实假装”的角度看，不一致性不等于欺骗或恶意欺瞒。“真实假装者”不会为了个人利益而隐藏或终止自己的真实情感或信仰，也没有个人的信条要去遵守。《道德经》第49章就总结了这种立场，用以描述一种理想的统治者：“圣人常无心，以百姓之心为心。”在《庄子》中，这一理念被扩展成个人对环境做出反应的方式——个人可以拒绝固有的是非观念，用“因是”的方式做人处世。

《庄子》中有些非常有名的段落提到了对自我的“遗忘”或“缺失”。例如，在《逍遥游》中，“至人”据说是“没有自我”的（“至人无己”）。这种表述，不仅可以被看作是一般意义上的“无我”（selflessness），更具体地说是一种否定——否定了与社会之名真诚一致的自我。如果放在先秦哲学的语境中去理解，《庄子》中的“自我”（“己”）有一层言外之意：这是一种为“名”所塑造的个人。王博认为，《庄子》中提倡“无己”，是为了鼓励人们摆脱社会强加于自己的种种限制[王博也认为，庄子认同并且还会赞扬这种心灵（心）和形式（形）之间的区分]。杨国荣形容《庄子》中的“真人”是“与礼义文明保持距离的个体”。因此，“无己”至少在一定程度上可以被理解为一种与儒家的“真诚机制”相对立的形态，儒家强调个体与“名”之间的双层一致，正是“无己”所反对的。

“至人无己”的主张，出现在《逍遥游》中一段文字的结尾，这段文字的开头是：“故夫知效一官，行比一乡，德合一君而征一国者，其自视也亦若此矣。”这一段描述了一个常见现象：由于有利的外在

环境正好与具有的能力或品质相配，人们就“赢得”了一个职位或认可，因此人们会认为获得成就的原因在于运气和相配的能力。运气本身没有问题，问题是，一旦将成功归结于自己的优点，就会形成相应的“自我”观念。这种自我观念是通过将个人的社会角色内化，并将德性与价值归于自身而形成的，这就代表人们是从“被社会观察”的角度来观察自己的。这种建立本体身份的方式，反映了儒家修身体系的一种副作用——儒家的修身通过个体所活着的种种社会角色，真诚地定义了他自身，这样一来，社会角色在道德层面就会显得稳妥、正确、合理。

这种以社会视角看待自己从而形成自我意识的机制，在这段中受到了嘲笑——对于那些自我意识建立在社会名誉之上的人，《庄子》用一句话就表达了态度：“宋荣子犹然笑之。”宋荣子即宋钘，是一位与先秦道家、墨家同时代的哲学家，与两家思想有着松散的联系。例如，《庄子·天下》篇就提到了他，称其“不累于俗”。葛瑞汉指出，宋钘“拒绝因他人的判断而贬低自己”，并以“见侮不辱”的信条而闻名。宋钘鼓励了那些不受社会尊重的人，他拒绝将这种对自身的贬低内化，类似地，他也不认同其对立面，即将自身的名声与社会成功内化。像宋钘这样的“半个道家”都能发现这个道理，那么王夫之对这段话的注释就可以理解了：“不待至人犹能笑之也。”《庄子》接着称赞宋钘对赋予个人的一切社会名誉的漠视：“举世而誉之而不加劝，举世而非之而不加沮。”虽然宋钘不完全是道家人物，但他彻底地区分了形与名，即理解了何为“内（形）外（名）之分”，从而向成为“至人”迈出了关键一步。

在文中，列子作为另一个接近“至人”的人物而登场。列子在故事中因“御风而行”广为人知，这话可以被理解为一种比喻——比喻道家人物对不同环境的适应能力，无论环境好坏，皆能够随之自在而行。但接下来的话就令人费解了：“犹有所待者也。”这样看来，“所待”即指所御之风。此处的列子似乎达到了从容处世的地步，他虽然没有沉迷于任何具体的社会角色，却沉迷于他所使用的能力。这一段中，他和宋钘是成对出现的，这可能说明他已脱离了对特定社会习俗的内化，因此能巧妙地风行于世；但是，他还是对这种能力保有一种依赖和认同。

“至人”和他的同类们，最终会回避一切对本体的身份认同，或者对自我的沉迷。这段文字的结尾有句评论：“至人无己，神人无功，圣人无名。”显然，这三种人都是用来指代这一类人的——他们绝不认同别人对自己的看法，不认同社会加于他们的成功，更不认同社会强加于他们的一切名称。

援引陶望龄[63]对这一段的注释，“至人”其实是一个“逍遥”的人，能在不同的名字与特征下自在而“游”，因而“无所不己”。王夫之也从名、实关系语义学的角度对这一段进行了解读。他写道：“名不显则实固无所丧。”圣人拒绝内化特定之“名”，因而一切的“实”都可得以确认。刘笑敢也将此段解读为一种“心灵的解放”，即主张将心灵从社会的声誉、好恶和价值判断中解放出来。

《庄子》第四篇《人间世》中，有一段关于“真实假装之树”的记载，它象征式地描述了这种个体与社会角色（尤其是受尊敬的社会角色）之间的完全分离，我们将在下一章对此进行更详细的论述。故事中的这棵“不材之木”用于攘除祭祀，却没有内化社会赋予它的宗教价值。这个故事有一个反问式的结尾（在任博克的英译本中有所补充）：“从木材的地位与碰巧的作用去判断它（这棵树）是否能够被做成什么，这难道不荒谬吗？”（“以义[64]誉之，不亦远乎！”）这棵树被命名且用作神社，但并不证明自身具有本质上的宗教价值，令人印象深刻的是，它连同《人间世》中的众多处世高手说明了“名”是如何“止于实”的，更说明了为什么它们只是“实之宾”。

孟孙才：一切事物都是彻底变化的

我们同意杨国荣的观点，即“内篇”中第六篇《大宗师》关于孟孙才的故事，很好地阐明了这种“名者，实之宾”的重要思想。在这个故事中最重要的是，将名称和形式的不一致表述为一个有些矛盾的道家理念。因此，这个故事也为我们所说的“真实假装”提供了一个典型案例。故事的开头如下：“颜回问仲尼曰：‘孟孙才，其母死，哭泣无涕，中心不戚，居丧不哀。无是三者，以善处丧盖鲁国。固有无其实而得其名者乎？回壹怪之。’”

孔子的弟子颜回感到很困扰：孟孙才的行为既不能反映自己内在的情感，也不能如实体现他心中的哀伤，但他却以“善处丧”（“名”）闻名鲁国。颜回的担忧反映了孔子对这种情形的深切关注。正如前文提到的，《论语·阳货》中也有类似的情形——宰我就抱怨三年之丧太久了：“三年之丧，期已久矣。”于是我们就看到孔子不情愿地建议宰我停止他的丧仪，因为宰我的情感已不再和仪式相一致了。显然，在孔子看来，相较于社会习俗——即便是古代重中之重的居丧礼仪——真诚还是更加重要。为了使“居丧者”这一角色名称与相应心理状态的“形”或“实”相一致，孔子只好免除宰我的三年之丧。但是，与宰我相比，孟孙才的行为一定会被孔子认为是“不仁”的——他在“处丧”时根本没有相应的行为承诺。虽然孟孙才的表现，从儒家道德观来看是完全错误的，但具有反讽意味的是，他仍然被授予“善处丧”的美名，

而且还是在孔子的故乡鲁国（鲁国是公认的礼仪之邦，礼仪之间的形与名本就应该真诚一致）。从孟孙才的例子来看，似乎道家之“真实假装者”，已经渗透到了儒家伦理的核心地带！

当然，孟孙才在居母丧期间所表现出的情感是非常冷淡的，这也体现了道家对死亡的漠不关心——对亲人和自己的死亡尤其显得“无情”。不仅是孟孙才的故事，在之前的《人间世》篇和之后的《至乐》篇中，都体现出了这种令人瞩目的无情。后者中“庄子妻死，鼓盆而歌”的故事尤为著名。这些道家大师都表现出了对死亡的淡漠无情。这种无情，是将“物化”这一形而上的实现，以及从存在层面对生死相应的肯定，都一齐视为生命持续变化过程中有效、真实的部分——就像四季流转、昼夜交替那样真实（梅勒语）。再回到孟孙才的故事，孔子在对颜回解释时，就从形而上和存在主义的角度对生死的同等有效性进行了详细的阐述。孔子告诉颜回为什么孟孙才在生死上的做法是正确的，为什么他的“无情”不仅在道德层面上是合理的，而且在哲学上也是恰当的（甚至可以说是“觉醒”的）——这与“正常”的儒家教化内容形成了反讽式的对比。

必须强调一点，道家对生与死的“无情”，不等于否认这生死之间的区别。相反，肯定了彻底的“物化”，同时也是肯定了彻底的多样性和多元性。“一”或“齐”，是包括生死在内的所有事物阶段或存在状态的存在有效性或本体实在性。这种“一”并没有取消事物间的差异，反而为差异提供了基础。第六篇《大宗师》就以子舆著名的称赞为例，阐明了道家对彻底变化的肯定：故事中的子舆因为生病奄奄一息、不久于世，他的身体变得残废拘挛。但子舆却认为，在他死后，左臂可能会变成鸡，右臂可能会变成弹弓，尻骨会变成轮子，精神会变成马。关于彻底的变化，在《庄子》中最著名的意象莫过于蝴蝶——它出现在“庄周梦蝶”的寓言中，这个故事也说明，生与死作为变化的一部分，是同样真实、有效的。

彻底的变化就代表彻底的不同，同时也代表不同的形与实——无论是在本体层面的有效性还是在存在层面的实在性上都是等同的。同时，不同的形与实，还表明一切事物都是彻底无常和虚无的：如果一切事物都受到彻底变化的影响，而且转变为完全不同的事物（但具有同等的有效性和实在性），那么一切事物都不再具有本体的自我了。道家这种彻底变化的思想，同时也是一种在本体和存在层面上都彻底“无我”的思想。

在孟孙才的故事中，我们可以看到道家对儒家“形名相副”理念的批判、道家彻底变化的形而上学理念，以及道家从存在层面对死亡的“无情”，这个故事将这三种哲学结合起来。因此，这个故事不仅是

对儒家伦理的批判，也是对儒家形而上学的批判——儒家的形而上学并非以同样的激进态度肯定所有事物的变化过程，更批判了儒家的存在主义人生哲学——这种人生哲学无法培养面对死亡的平静态度。实际上，孟孙才缺乏了居丧者应有的形或实，这种缺乏指向了以上三种哲学维度，并将它们融合成一个复杂的整体：一切的形式、状态和事物都有可能发生彻底的变化，因此它们都只是暂时的——而且，无疑都不具有本体或实质。因此，可以平等地看待一切事物，没必要去贬低任何一个——生与死是一样的，都是万物变化过程中真实、有效的一部分。正是这种深刻的洞察，构成了道家在情感上的淡漠平静。这种平静建立在对彻底变化的肯定之上，它自然而然地认为，由社会角色名称所体现出的所有形与实，虽然真实有效，但同时又虚无缥缈。这种从本体与存在层面对彻底变化的洞察，其实对应的是道家对儒家标准的否定——道家认为，通过将社会角色名称根植于本质的自我，从而达到“诚之”的目的，这种要求压根就不可能实现。彻底变化的思想，同时也代表根本不存在一个能与“名”真诚相副的“形”。

孟孙才可以顺从变化、一齐生死，或者更确切地说，恰恰因为他没有从本质上认同生与死的概念，所以才能自如地运用一切社会上的“形”，包括“居丧者”这种形；也恰恰因为孟孙才接受任何本体形态，所以可以轻松、完美地运用它们。正如这个故事中孔子的道家式言论：“在孟孙才看来，人有形体上惊骇的变化，但没有心神上的损伤；人有躯体的转化，像宅舍之日新一样，故而不会被精神的死亡惊扰。孟孙才非常彻悟，别人哭泣，他也哭泣，所以才会变成这样。”（“彼有骇形而无损心，有旦宅而无情死，孟孙氏特觉，人哭亦哭，是自其所以乃。”）

所谓“真实假装”，就是在别人哀号的时候，发自真诚地号啕大哭，而不是“成为”那个哭的人——也就是说，不要从本体身份上变成哭的人。这种能力，不仅有基于彻底变化思想的本体论基础，还是健康有益、永葆健全的：它使得孟孙才能够防止自己的心神受到损害。孟孙才可以随社会的变化而变化，就像文中所建议的，像每天住进新的宅邸那样获得新的形体。孟孙才也是和壶子类似的变脸艺术家，他们连同许多“不协调”的道家人物一起，是违背儒家真诚机制的“真实假装者”：他们是“物化”本体论在社会政治层面的对等形象，象征了一种淡漠、平静的生存哲学，更象征了一种非道德的“消极伦理”。

第四章
处世高手：《庄子》的生活艺术

“为什么？”他问，“你用的是假名吗？”

“我的名字可不是假的。你可以去问银行家卡利，他刚付了我五万弗洛林[65]。”

“我知道，但你的名字是卡萨诺瓦。你为什么要用‘塞恩加尔’（Seingalt）这个姓氏呢？”

“我认为……或者更确切地说，我认为我可以用它，因为它是我的。它合法地属于我，如果有人敢用这个姓氏，无论是公开还是私下，我就会通过各种手段来挑战他用这个姓氏的权利。”

“为什么这个名字是属于你的？”

“因为我创造了它。但这不妨碍我是卡萨诺瓦。”

“先生，无论哪个都行，但是你不能同时拥有两个名字。”

“西班牙人通常都有六个名字，葡萄牙人也是。”

“但你不是葡萄牙人，也不是西班牙人，你是意大利人。而且话说回来，怎么会有人创造一个名字？”

“这是世界上最简单、最容易的事情。”

“请你解释一下。”

“毫无疑问，字母表是人人都会的。我从中取了八个字母，把它

们组合在一起，组成了‘Seingalt’这个词。这个词让我满心欢喜，所以我拿它作为我的姓氏，而且我坚信，在我之前还没有人用过它，没有人能否认它是我的，更不能有人在不经我许可的情况下就用它。”

“这说法太牵强了。你的理由似是而非、缺乏根据，因为你的名字只能从你父亲那儿继承。”

“我想你弄错了，因为你继承来的名字并不是一直就有的，它从最根本上还是由你的一位没有继承这个名字的祖先发明的，哪怕你的名字是‘亚当’。阁下，您就承认了吧？”

“我可以承认，但毕竟这是一种前所未有的新做法。”

“这你可就错了。这不是什么新事物，这种做法由来已久。我保证明天会给你带来一堆由名门望族创造的名字，要多少有多少。用这些名字的人还活着，而且活得一帆风顺——除非这些人因不用本名而损害了社会利益，没有人会突发奇想地把他们召到市政厅去解释这些名字。”

“但很多法律都是反对使用假名的，你得承认这一点吧？”

“是的，确实是反对假名的。但我再说一遍，没什么比我的名字更真实了。你的名字——尽管我还不知道，但我很尊重它，你的名字不会比我的更‘真实’。因为那个你认他做父亲并用他名字的人，其实可能并不是你父亲。”

他微笑着站起来，把我送到门口，说他会向卡利先生询问我的事情。

——贾科莫·卡萨诺瓦《我的一生》[66]

一、从不协调到空虚的模范

整个《庄子》对儒家批判的主要目标是儒家那种不可能实现的真诚理念，即根据社会模范塑造个人的自我。我们认为，《庄子》的目标不是以正确的道家真诚替代错误的儒家真诚，更不是用道家的本真取而代之。《庄子》提出了一种截然不同的、充满矛盾的模范角色。在如今这个“本真时代”，许多研究者认为，这种道家的模范是一种“承受外部压力、只对自己真实、专注永久自我探索”的独特个体，它强大到足以在可能异化的社会中形成一种身份，从而实现“自我创造”。但是我们认为，《庄子》中这种矛盾的、具有替代性和反讽意味的模

范角色，并不是他们说的这种人。相反，《庄子》中的模范是一个技能高超的角色扮演者，他能圆满、愉快地完成种种任务，同时又避免陷入所有任务的身份中，从而保持了一种“无我”的状态。或者，用我们提出的概念说，他就是“真实假装者”。

在前一章，我们解释了“真实假装者”是如何以幽默的方式在《庄子》中登场的。幽默，以夸张和不协调的方式在其中发挥作用。文本中所描绘的人物真真假假，虚虚实实。与模范性的圣贤不同，这些人物并不像儒家的文化奠基人尧、舜那样是毋庸置疑的崇拜对象。作为模范，这些人物还不够清晰，反而是“滑头无赖”，模棱两可，就像盗跖、哀骀它，结合了令人震撼和怪诞奇异的元素。这些元素无法令读者感受到任何非凡、过人之处，也看不到他们令人钦佩的成就。这些人物是不协调的，他们魅力无穷，同时也令人厌恶。

从《庄子》的一些故事，如浑沌的“反神话”故事或者列子隐退的故事中，读者看到了失败的道家圣人或失败的道家修行者，他们可以被看作模范角色的反面典型。更确切地说，他们可以被理解为一种恶搞——恶搞的对象就是那些体现了“将自我根据模范角色来定位”的种种模范人物。他们还从更戏剧化的层面，表现了不协调和不一致。而恶作剧人物，例如盗跖或哀骀它，他们的形象直接呈现了对儒家模范的狂欢式的对抗，并使我们与儒家模范产生了一种疏离。他们不需要完整的角色承诺，从而消除了我们对模范的信任感。当然，像浑沌这样的反面人物也不需要承诺，在他的故事中，除了展现一个我们不必遵循的模范之外，对神话英雄的恶搞更加彻底地消解了主流叙事，消解了“塑造模范”这一传统观念。接着用令人崩溃的学生列子，补充了彻底失败的圣人浑沌：列子不仅体现了一种毫无意义、应当避免的奉献精神，更彻底地嘲笑了那些“忠于大师”的模范人物——毕竟，他那位充满矛盾的老师，什么也没教会他。

道家的恶作剧者、失败圣人和学生……《庄子》对这些人的刻画，都幽默地阻止了读者的效仿，并使得读者难以将他们视为标准的道德模范[达拉·舒姆（Darla Schumm）和迈克尔·斯托茨弗斯（Michael Stoltzfuss）语]。儒家通过对角色的诚实践行抵达“诚”，而这些人物却在儒家通往真诚的道路上设置了障碍。如果一个人一开始就不相信榜样，不重视榜样，要求成为某个角色的想法就不会再具有吸引力了。为避免这种情况，道家所提出的模范角色，不能只是要求人们去成为儒家之外的角色，或成为比儒家更好的角色。也不能只要求人们寻求真实而非虚假的真诚，或者要求人们探索自身的本真来替代真诚。道家提出的另一种选项是“不协调”，其鼓励人们去扮演各种角色，但不用认同或成为他们。所以，《庄子》展现了种种不一致、

不协调的道德模范，他们从未认同自己的角色，从这个意义上说，他们是假装者。但是，人必须在社会中扮演某种角色，因为社会就是由各种角色构成的。人们可以通过避免个人真实自我与其角色之间的直接冲突，从而避免虚伪、欺骗，以及最终的狂热错乱——但第一步只能是避免表现真实的自我。如果人从一开始就没有了自我，那么真实自我与其社会角色之间就不会产生冲突。如果没有冲突，那么对角色的扮演就是真实的。没有自我，就代表扮演角色的过程中不会有虚假。没有虚假的角色扮演，就是“真实假装”。

当然，从本真的角度看，“真实假装”是矛盾的。一方面，本真与自我形成和自我创造的过程有关；另一方面，“真实假装”消除了自我，创造了一种“空虚”的角色扮演。“真实假装”的模范们——再一次充满矛盾地——无法被模仿，因为没有任何具体事物可以将他们定义。他们没有本质特征，他们所扮演的角色是偶然的、经常变化的，而且通常是间接的。这种自相矛盾的模范，以及他们幽默的兄弟，在《庄子》中随处可见。通过幽默的不协调性，读者可以从这些滑稽的兄弟中抽离而出——这样就扩展了模范角色的范围。但是，《庄子》还展现了一系列“不幽默”，反而充满矛盾的、空虚的模范。人们无法识别他们，因为他们根本就没有本体身份。然而，就像他们的兄弟一样，在这些空虚的模范中，人们可以找到这个家族成员的许多相似之处。正如有趣的人不一定非要好笑，严肃的人也可以偶尔表现幽默感。如果要在《庄子》中为“真实假装者”找一个更严肃、准确的版本，我们认为，这一版本的原型就是《庄子》所说的“真人”。

二、“真人”：《庄子》中的“真实假装者”

“真人”这个词语反映了以本真为基础对《庄子》的一种主流理解，从它的英文翻译即可见一斑：“authentic person”（安乐哲、沈清松等）、“genuine person”［柯益尔（Daniel Coyle）］、“True Man”[华兹生（Burton Watson）]……正如前文所述，该词被认为体现了一种道家的理想人格，它“也许是与海德格尔和尼采所描绘的‘本真自我’最为接近的中国思想”。这是因为这个词可能“鼓励了个体进入自我塑造的过程”。（弗勒泽、沈清松等以海德格尔式的语言将“真人”描述为本真性的模范。）同样，柯益尔也采用了尼采的观点，只有少数几个英文研究非常明确地保留了《庄子》的“真人”概念，他的研究即为其一：“‘真’，正如在《庄子》中所运用的那样，在变化的世界中表现出了‘本真’，这是一种尼采式的‘对自己真实’。”因此，在柯益尔看来，“真人”基本上就是早期中国版的尼采式“超人”。通常，正如前面引文所述，以本真为基础的《庄子》的西方解释者们，承认“真人”能够变化的特性，但仍认为他有“对自己真实”的层面，或者

换句话说，随着将“优先性赋予这一特殊之人的创造性贡献”，其有一种“真人”的“人格的完整性和独特性”（安乐哲语）。这些解读都将某些现代词汇强加于《庄子》之上，而我们在这里选择了一条与前述解读者不同的进路——通过提出“真实假装”这一概念，试图结合历史背景来理解《庄子》，并认为它是对儒家真诚体系一种直接的回应和拒绝。我们发现，这种反儒家的解读，尤其适合解释《庄子》的“真”与“真人”的概念（类似的方法庄锦章也使用过）。

从哲学层面对“真”这一概念的运用，最早出现在《道德经》（第21、41、54章）中，而非《论语》或《孟子》[67]。似乎是受到了《道德经》的影响，《庄子》首先创造了“真人”一词，在任何已知的《庄子》之前的文献中，这个词都没有出现过。鉴于《庄子》与《道德经》存在某种程度上的独特共鸣，“真人”可以被理解为道家所独创的一个新词，其目的在于提供另一种选择，以替代儒家的“圣人”“君子”等模范形象。《庄子》对“真人”一词的使用，对后世的影响极为深远：例如，影响了后来《淮南子》《列子》等文献对“真人”的描写，而且早在汉代，这个概念的影响已经愈加广泛，甚至超出了道教文化圈——最后，这一概念被佛教所采用，成了“arhat”（阿罗汉）一词的汉译。

虽然“真”确实是一个通常用以表达“真正”（true）或“本真”（authentic）含义的词，但在《庄子》编撰的过程中，这个词似乎还是一个相当新颖、不甚常见的概念。值得注意的是，这个词在《道德经》中出现了三次，其中一次就与“流动”或“分化”的含义有关。第41章即称：“彻底的‘真’就像变化一样。”（“质真若渝。”）这种说法明显是矛盾的，而其所在的一段也充满矛盾。前面一句写道：“广大的德好像不足，刚健的德好似衰弱。”（“广德若不足，建德若偷。”）这种充满矛盾的语言风格，在《道德经》和其他道家文献中尤为典型。可以想见，“真”有一种相对应的矛盾内涵，认为“真实”是以“变化”为基础的，正是这一内涵启发《庄子》创造了“真人”这一概念。在《道德经》中，“真”将“真实”（虚伪、虚假的反面）的观念与“流动变化”或“转化身份形态”的观念联结起来。这种联系充满了矛盾：《道德经》中的“真”（zhenuineness），即“真实性”（genuineness），意思是没有本质。因此，《道德经》中的“真”（zhenuineness）是没有真实存在（real being）[68]的，准确来说，它是没有本真的。

“真”的这种模棱两可、充满歧义的特性，在《庄子》的《盗跖》篇中再次显现，就像前面所讨论的那样，盗跖就是“全真”或者说“完全真实”的代言人。值得注意的是，在“中国哲学书电子化计划”网站上所

有属于道家的先秦文献中，这种表达只出现过这一次。除《盗跖》外，只有汉代扬雄的《太玄经》中出现过一次、《黄帝内经·素问》中出现过四次，而后者一般被认为是汉代早期文献。这些文献对这一表达的运用，似乎说明其在后来的道教传统中起到了十分重要（而且成功）的作用。毕竟，“全真”最为人所知的，是其被称为“中国历史上最重要的道教派别之一”，“其仍然是道教主流教派”[康思奇（Louis Komjathy）语]。作为“全真派”（创立于12世纪）的名称，这个概念被翻译得五花八门，例如高万桑（Vincent Goossaert）翻译为“Completion of Authenticity”（本真的完成），康思奇翻译为“The Way of Complete Perfection”（完善圆满之道）……但是似乎很难将全真派的实践与“全真”在《庄子》中的出现联系起来。例如，盗跖喜欢“脍人肝而之”——至少在我们的解读中，盗跖根本不是什么老老实实追求日常养生与内丹修炼的道家模范。因此，我们不打算以这个概念的道教含义去理解其在《庄子》中的内涵。我们想说明的是，在《庄子》中，“全真”这个概念是对“全德”一词的呼应，而“全德”正是从反讽层面对哀骀它的描述。与《道德经》中的使用类似，我们认为《庄子》中出现的“全真”，并不是直接指向“本真”的“真”，而是更指向“真实假装”中的“真”——当然，后者包括了矛盾的要素。根据《道德经》的“真”和《庄子》的“全真”对“真”的相似运用，我们有理由认为，《庄子》中创造的新词“真人”也含有矛盾、不一致或不协调的要素。更准确地说，我们认为，道家为了替代基于真诚的儒家模范角色，提出了“真人”这一角色，以传达这种模棱两可、充满歧义的特征。我们可以将“真人”视为一个没有人格的、空虚的模范角色——他是一个能承担任何角色，却不会成为任何角色的人。

《庄子》第六篇《大宗师》，就首先对“真人”的特征进行了十分冗长的描述。它以一个简短的思考开头，简要地解释了如何区分出自“天”的事物与出自“人”的事物。末尾提出了一个问题：“我们怎么知道我们所谓本于‘天’的事物，不是出于‘人’呢？又怎么知道我们所谓出于‘人’的事物，不是出于‘天’呢？”（“庸讵知吾所谓天之非人乎？所谓人之非天乎？”）接着就解释说：“首先必须有一个‘真人’，只有这样才会有‘真知’。”（“且有真人，而后有真知。”）虽然人们觉得，这个问题最终会得到进一步的解答——当我们了解何为“真人”时，本该能得到答案，但实际并非如此。接着，我们就被告知“何谓真人”，而不是何谓“真知”。最初的那个“本于天”还是“出于人”的问题，似乎随着论述的展开被遗忘了。

但是，如果我们不以维特根斯坦式的方法来回答这个问题，也许可以借用著名的“庄周梦蝶”寓言来解决，其中有一段类似的修辞：“不知周之梦为蝴蝶与，蝴蝶之梦为周与？”在寓言中，蝴蝶和庄子只有

在不认识对方的情况下，才能充分享受各自清醒和做梦的短暂阶段：在梦中，蝴蝶“不知周也”；醒来后，庄周已经完全忘记了这场梦。如果我们不认同这两种状态，而是从一种“零视角”去看待，我们也可以认为，这两种经历都是同样真实的（梅勒语）。决定因素在于，只要不提问题，不去问他们恰巧是什么，对双方来说都是同样具有真实性的。出于“天然”或“人为”的问题也类似，真实性只符合他们个人自身的情况。他们自身不会去质疑自己是不是所是的事物、从哪里而出。讽刺的是，在梦中，真实地假装成蝴蝶的能力，取决于做梦时不知道自己到底是谁。而如果这个人其实就是庄周，这种“真实假装”的能力，就取决于在他还是蝴蝶的时候不要问他是谁。由此可以推断，“真人”的“真知”也是充满矛盾的，它其实是一种缺乏“自知”的状态。我们认为，梦中的蝴蝶，可以被看成诗意地举了一个“真实假装者”的例子：这是一个无我的、不具人格的、有着不自知的“真知”的“真人”。这种矛盾的“真知”，与《道德经》第71章第一句的含义是一样的：“知不知，上。”

回到《大宗师》中关于“真人”的开放性问题，可以看到，在讨论关于“天”与“人”这两种概念之间的区别时，这个问题与《中庸》的运用方式是一样的。《中庸》称：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。”我们认为，这是儒家真诚伦理的一句代表性宣言。正如我们所说，“真人”的问题没有得到回答是有原因的：如同“庄周梦蝶”的寓言，问题的内容引入了无法解决的对真诚的追求。换句话说，就像我们在梦中试图真诚地变成蝴蝶一样，这个问题根本毫无意义，也让“诚者，天之道”变得毫无意义。这一点似乎在《大宗师》篇得到进一步证实，其称“真人”“不以人助天”。还有一处解释得更清楚，即《庄子》第二十四篇《徐无鬼》，其中有句话重申了这一点：“古之真人，以天待之，不以人入天。”这说明，“真人”非常反对《中庸》所要求做到的事情：好的儒者，被要求以他们的人格与上天所赋予的角色相一致，而这正是“真人”所要避免的。我们认为，《大宗师》花了很大篇幅诗意地描述了什么是“真人”，这些段落都可以理解为对《徐无鬼》中这句话的扩展性阐述。

和《徐无鬼》一样，《大宗师》对“真人”的描写也是以“古之真人”展开的，这显然影射了《论语·述而》中的“古之贤人”，或《礼记·礼器》中的“古之圣人”。这一新创造的概念，对儒家模范角色的既有名称做了一些变化，说明它将呈现为一种模范角色的替代方案。而且它还按照儒家文献的传统修辞，将这种模范表示为“古之某某”，而这种模仿，可以被理解为是在嘲弄这些传统的表达方式。这种以想出一个新名词来形容所谓的“古代伟人”的做法，可以被看作另一种幽默不协调的态度：《庄子》发明了一种新的“古人”，讽刺地揭露了儒家语

境对历史的发明及其主观的创造与崇拜。在儒家文献中，“古之圣人”一般都是以历史人物的身份出现的，而这种新的“古之真人”，很容易就能被理解为虚构人物。如果真是这样，“古之真人”这个词其实就代表一种游戏般的不真诚。

这段文字以《庄子》中典型特有的诗意风格，描述了何为“古之真人”，为我们的解释留出了很大的空间。开首一句即说：“古之真人，不逆寡，不雄成，不谟士。若然者，过而弗悔，当而不自得也。若然者，登高不栗，入水不濡，入火不热。”与儒家对古代模范的描述不同，《庄子》不想让这种模范形象变得有个人色彩，所以没有与具体的历史成就、著名典故或任何特定性格品质相联系。在《庄子》中，这种模范是凭空出现的，但仍是模棱两可、面目不清的。《庄子》中大多数的人物特征不仅是抽象、模糊的，更重要的一点，它们是消极而非积极的。文本中大多是告诉我们这些模范不是什么样子，而非是什么样子。[69]此外，这些消极的描述还突出了不一致性：与人们通常对模范的期望截然不同，文中的模范并不是很好——他们没有克服自己的缺陷，也没有做任何事情来提升自己或他人；他们没有计划，也没有谋虑事情（“谟士”，即谋事）；意味深长的是，他们还“不去做英雄那样的成就”（“不雄成”）或者在“达到目的”时对自己感到满足自得。这种描述使得他们与《论语》中的人格模范完全不一样。在《论语》中，孔子认为“君子”要“以道谋事”（《卫灵公》），应当达到某种目的（“中”“当”），特别还强调了“成”的重要性。“成”不仅在语言上接近“诚”——它们在哲学上也有相关性。通过“成事”（见《子路》《子张》），一个人才能“成名”（见《里仁》）。一个人的行为和他的名字之间，或者行为与角色之间的关系，都由这两个概念所体现。这两个概念都属于儒家“真诚”的核心词汇，而且还恰恰是道家反面形象“真人”所反对的词汇。简而言之，用《庄子》的话来说，道家的“真人”没有“成心”（例如《齐物论》）。

由于对“过”或“当”并不重视，“形名一致”与“真诚伦理”之中更为核心的层面并没有为“真人”所关注。孔子非常重视对过错的避免和改正，或者更具体而言，“过”是不恰当的，这在《论语》中被反复表达了很多次（如《学而》《里仁》《述而》《子罕》）。而“真人”根本不会被这种一致性所困扰。因此，他们避免了情绪痛苦，并且能应对剧烈变化，这在前文讨论孟孙才的时候已经强调过。《庄子》称“真人”可以安然无恙地登高行低、赴汤蹈火，以比喻的方式赞扬了“真人”这种从容自若的力量。考虑到原文语境中这些词汇的儒家内涵，这些隐喻其实描述了生活的起起落落。因此，可以假设这是在说，如果“真人”能够进入社会范畴，无论是被赞美还是被谴责的火焰所包围，都不会对此“感到热”——他们并没有卷入社会的成败之中，因而

能够宠辱不惊。

这一段最后将“真人”定义成能够“登假于道”的人，我们将其理解为“凭借‘道’来假装一切模样”（assume any appearance on the way）的人。

任博克按“登假”的字面意思，将其译为“登上假借之物”（to climb upon the borrowed）。“登假”，有时也是“一种用于描述皇帝驾崩的官方委婉说法”，因为皇帝被理解为“乘云仙去”。因此，葛瑞汉和柯益尔都将“登假”视为意指“超越”到了一种更高的境界。这种理解是正确的，其在《礼记》甚至《庄子·德充符》中都有出现，所以“登假于道”中的“登假”也能以同样的含义来解读。然而，《淮南子·精神训》中出现了完整的“登假于道”；在《文子·九守》的“守朴”部分，这一短语则变化为“登假千道”。在两段文本中，“登假于道”都被用来描述“真人”，与《庄子》及《道德经》密切呼应。在这两个文本中有很长的篇幅专门描写“真人”之无形，“登假于道”就在其中出现；而且这些描写还运用了大量的道家词汇来阐明“真人”不断变化过程中“无性状”（nonquality）的特质。例如，《淮南子》称：“其动无形，其静无体，存而若亡，生而若死，出入无间，役使鬼神。沦于不测，入于无间，以不同形相嬗也，终始若环，莫得其伦。”

而在《文子》的相应段落中，“千道”这一表达与“千变”和“千生”相对应，再次凸显了“真人”变化形体的自然本性。马绛（John S. Major）在翻译《淮南子》时，与其共同译者将“登假于道”间接翻译为“极为接近‘道’”。结合任博克“爬上假借之物”的字面翻译，我们认为，这个短语应当体现“真人”可以“登上”一次次的变化带来的挑战，并且“假”（假借、假装或扮演）一切形体或形状的能力。而赋予他这种能力的就是“道”或“千道”，或者说是能不断变化的自然过程。因此，我们建议在《庄子》和《淮南子》中，将其含义理解为“凭借‘道’来假装一切模样”，而在《文子》中可以理解为“凭借‘千道’假装一切模样”。

在《庄子》第六篇《大宗师》中，与“借”（假借、假装或扮演）有关的概念出现了好几次，以我们的目的而言，注意到这一点至关重要：“借”总是与形式的改变有关。在《大宗师》篇中，有四个朋友子祀、子舆、子犁和子来，他们讨论了死亡，并且很高兴地希望他们的身体部位可以最终成为某种动物或事物的一部分。在这个故事中就使用了一个短语“浸假而化”，可以从字面上译为“浸入假借之物中而随之变化”（dipping into the borrowings and transform），意思是“可以变化为一切可能的形式”。相应地，《大宗师》另一处也有一个短语“假于异物”，意为“假借所有不同的事物”。在这些例子中，“借”很

明显意味着暂时采取不同的形式或“身份”。从真诚的角度来看，这些都是虚假或欺骗性的身份。“虚假”“欺骗”“赝品”恰好都是“假”的其他含义。

“真人”就是精通于采取虚假形体或者假装某种形式的大师，同时，在本质层面他们并不与之匹配。这些大师本身没有形体，只是暂时地“假借”它们。就像壶子大师一样，他们也是没有个人面目的变脸者。这就是《庄子》“真人”非常重要却又充满矛盾的“无性状”特质，这种特质将他们与真诚地“形名相副”的儒家模范们区分开来。例如，《孟子·公孙丑上》就用“假仁”描述那些依靠武力而非仁义称霸的统治者（“以力假仁者霸”）[70]。但是对于“真人”来说，一切形式都是借用或假装的，可以“登假于道”——“凭借‘道’来呈现一切模样”。从道家角度看，“千道”即指一切假借或假装（康特认为，在中国佛教中，“假”一词也具有非常相似的含义），而“真人”不会去寻求自身人格与它们之间的一致，因为“真人”本身就是可以真实地假借或假装之人。作为“真实假装者”，“真人”正如《徐无鬼》所言，是“不以人入天”的。

《大宗师》篇将“真人”定义为可以“登假于道”之人，接着以很长的一段文字歌颂了“真人”及其奇妙的能力。当代学者（例如柯益尔、庄锦章、任博克）已经从整体或部分对这段文字进行了多次研究，而且是结合《淮南子》《列子》和《文子》等文献的相应章节一起解读的。这样做的理由很充分，因为这些章节在描述“真人”的精神和生理特征及其修炼实践时，都使用了类似或部分相同的词汇（杨儒宾）。这些对“真人”的描述引起了对该概念身体层面的探索（庄锦章），并对道教传统的进一步发展产生了深远的影响（三浦国雄语）。“真人”有很多著名的特征都源于《大宗师》，例如，能够“寝不梦”，能够“息以踵”，并且具有宽阔平坦的额头（“其颡”）。道教修习者往往将其中某些特征作为修行方法，而非从字面上单纯进行模仿。例如，“其食不甘，其息深深”就被理解为“如何去生活”和“应该做什么”的建议；而其他诸如“其嗌言若哇”或“以刑为体者，绰乎其杀”之类，大都被视为比喻性的建议。还有如“古之真人，不知说生，不知恶死”这样的描述，很好地印证了《庄子》中“对死亡淡漠平静”的众多案例。这些描述起到了哲学层面的概括作用，它们归纳出“真人”的一般形象，将其勾勒为道教的理想人物——他们有着具体的生活方式和与之相副的精神状态，以及充满智慧的思维观念。

从历史角度看，道教式的解读，无疑主导了中国古代的“真人”观念，远远超过了当代基于“本真”的解读，“真人”的观念就与《大宗师》对“真人”的描写密切相关。我们不打算对此类解读的有效性提出

异议；在本书中，我们强调文本的多维性，这种多维性在文化上和（近世的）学术上都激发了不同方面的理解和吸收。然而，从我们的角度来看，对“真人”的诗意描述也可以被解读为一种戏弄，它戏弄了“设立一个历史上的理想人物形象以兜售哲学和政治理念”的标准模式，这种模式在中国古代文献中比比皆是，儒家文献中尤为突出。这里对“真人”的描述当然不是完全幽默或讽刺的，而是以一种近乎浪漫主义的方式，朝着魔幻和超现实的方向，被夸张地呈现出来。这样一来，它们就与《庄子》中的种种怪诞和夸张形成了呼应——正是这些怪诞与夸张，刻画了《庄子》中的许多幽默段落。简洁生动的诗意形象，如无梦的睡眠和用脚跟呼吸，后来都成了道家炼气养生的范式表达。但是在《庄子》的语境中，这些表达可以被理解为产生了一种强烈的、诗意般的“疏离效果”，使得道家模范们异于普通人，从而被定义为想象力的创造产物，而不是所谓的真实历史人物。

在我们看来，文中“真人”的一些特征，如“寝不梦”“息以踵”等，都可以被理解为一种人格的消解（depersonalization）而不是人格化过程：他们不仅将“真人”置于奇幻与超现实的超越之境中，更是将其转移到了一个想象力的王国。因此，我们读到了很多美丽的描写，例如“凄然似秋，暖然似春，喜怒通四时，与物有宜”，等等，相较于影响道教派别多样的修炼实践，这种描写更多地为后来中国艺术和魏晋玄学中这些母题的变化做了铺垫（当然，中国艺术和道教历史是紧密交织在一起的）。不管怎样，《庄子》所创造的“真人”概念确实产生了道教传统之“模仿性”的解读，与此相似，这一概念也在同样遥远的历史中产生了诗意的共鸣。毕竟，《楚辞》中也有两首提到了“真人”的诗歌，即《远游》和《守志》。后者写道：

就传说兮骑龙，与织女兮合婚。

举天罼兮掩邪，彀天弧兮射奸。

随真人兮翱翔，食元气兮长存。

在《楚辞》和《庄子》中，飞翔和遨游的比喻尤为突出，这几行诗句就是一个很好的例子。这些诗句隐含地将“真人”与《庄子》中类似的比喻联系起来——例如“庄周梦蝶”，或者很多提到“游”的段落，都有这样的隐喻，其中一些我们稍后会讨论。在我们看来，《大宗师》对“真人”的诗意描写产生了一种幽默和哲学之外的模糊性：这种

充满矛盾的道家模范，是一个不一致的、空虚的模范；它逃离，变形，呈现一切可能和不可能的形态。它的“真”并非自我维持或自我创造，相反，它巧妙而艺术地避开了形成个人特征的一切模式，“游历”四方，“假借”万物，“翱翔”于天际。

《大宗师》以很长的篇幅对“真人”进行了诗意的描写，不仅赋予“真人”超现实、奇幻（而不是历史与社会）的面貌，而且还将读者与他们分隔开来，并运用语言的模糊性和矛盾性，使得这些“真人”令人无法捉摸。虽然也有如“息以踵”这样既神秘又晦涩的超现实描述，使得读者晕头转向，并引发了花样百出的解释和翻译，但他们仍然是令人难忘、生动形象的。是否可以想象，这里的文本实际上是在玩弄着它的读者们，并希望能够激起尽可能多的、不可调和的种种解释，以掩藏身份不明的“真人”？也许，这篇文本是一个无法解决的谜题？或者，甚至更值得推测的是，可以想象一下，文本中可能隐藏了一个更为直白的哲学描述：对文本有着不同向度的解读，而“真人”会不会其实是一个在这些表层解读之下的“真实假装者”？我们对此并不确定，但通过任博克的翻译，在新道家的基础上进行解读，会发现该文本确实存在一些将“真人”诠释为“真实假装者”的内容：“他们乐于周旋万物，但不是圣人；他们与他人亲密无间，但不是仁；他们与天保持一致，但不是贤；利益和伤害不能影响到他们，但他们不是君子；他们在没有自我的同时做着其‘名’所要求做的事情，但他们不是士人；丧身之时，他们不会认为自己真的灭亡了，但他们不是被使役的人。”（“故乐通物，非圣人也；有亲，非仁也；天时，非贤也；利害不通，非君子也；行名失己，非士也；亡身不真，非役人也。”）

这样看来，“真人”不仅能够轻松有趣地履行社会角色，而且，他们看待事物的方式也很“道家”，就个人而言，他们不会把成功或失败——甚至死亡——当一回事。最重要的是，他们不接受儒家的名称和头衔，也不承认赋予美德模范的标准名称。他们通过拒绝与角色模范的相一致，从而拒绝成为被模仿的角色模范。

然而，尽管当然可以用与任博克相同的方式理解这段文字，但他自己也指出，他所知道的所有诠释者对这段文字的理解都是反过来的：“喜欢通晓万物之道的人不是圣人；喜欢与人关系亲密、存有私心的人不是仁人；揣度天道四时的人不是贤人；自身不通达利益和伤害的人不是君子；为名利而工作并因此失去自己的人不是真正的士人；那些在不真之中丧失自身的人，没有真正地使役他人。”

一旦这样来解读这段文字，它就很难与上下文保持一致——这就是为什么它有时被视为一段错文或衍文，因此在其他英译本中，这段通常是被直接忽略的，葛瑞汉就是这样处理的。在阅读文本的过程

中，哲学和语言层面的问题并不会减少，相反，出现了“这几行绝对是所有世界名著中最为隐晦不清的文字”（任博克语）的情况，无数传统注家和现代诠释者为理解这段文字做了不少尝试，我们这里就不再列举了。

毫无疑问，《大宗师》对“真人”的这段描写，已经被各处引经据典，但仍然是一篇难以捉摸的文学作品。在我们看来，“真人”被表现为一种能够“凭借‘道’来呈现一切模样”（“登假于道”）的空虚的模范角色，但由于这一文本的含义难以捉摸，想要揣度其多大程度上有此意图则几乎是不可能的。我们不会再对“真人”的诗意描写做进一步的思考，而是会从奇幻和超现实转向更为平实、具体的描述，以阐述我们所理解的道家的“真实假装”。在许多寓言故事中，都可以找到这些平实而具体的描述，它们以世俗的场景和相对平凡的语言，展现了一例例“真实假装”的生活艺术。

三、如何在社会上生存

“真实假装之树”：无用之用

在《庄子》第四篇《人间世》中，有三组关于如何面对危难任务的对话：两处关于无用之木的寓言；一处关于同样无用之“支离疏”的寓言；还有一处是关于孔子和“楚狂”接舆的小故事。最后是一句充满矛盾、似是而非的宣言，好像引自《道德经》，其实后者并没有相同的句子：“人皆知有用之用，而莫知无用之用也。”最后这句可以作为整篇的结论。树木因为长得太奇怪无法用作木材；瘸子由于残疾不能服兵役；楚狂“假装癫狂”而逃避政治危险。三组关于当差或出使之危险的对话，可以从一种杨朱式的角度来理解，这些对话是在宣扬退隐到社会边缘的好处。只有隐士才能够平静地度过余生，否则，一旦被发现有用或者被雇用，最终就会在一个充满竞争和破坏的社会中遭到无情的砍伐和毁灭。

“如何生存”这一伟大的道家主题，贯穿于整个《人间世》之中，主题体现在：“无用”对保全个人是非常重要的。鉴于这一主题非常明显，可以将这一篇理解为一系列简短文本的合集，它们赞扬了弱势群体的矛盾优势，或者，如果一个人没有处于弱势地位，那么“真实假装”的生活艺术就变得非常重要。要证明一个人对社会的“无用”，最为有效的方式就是变得疯狂或糊涂愚蠢（“楚狂”即是一例）。对道家而言，“愚”的智慧一直是一个永恒的主题；它在《道德经》中有着突出的地位，不仅体现为对“不知”的赞美（见第71章和第81章），而且还表现在“愚人之心”的形象上——这是道家圣人的特征（第20章）。史

克礼在其极为细致的研究中指出，“愚”在中国知识、政治和文化历史中，是一个非常重要的议题。关于中国与“愚”相关的生活艺术，从道家层面来看，清代郑板桥即可为一例，他著名的书法“难得糊涂”就体现了这种生活艺术。郑板桥的这句名言体现了一种悖论中的悖论：不仅“无用”（例如，尤其是因智力缺陷而在社会上“无用”）是有用的，而且做到简单、天真真的很难。在这里我们感兴趣的一个问题是，如果做到“简单”很难，变得“无用”很有用，那么是不是就意味着，所谓的“愚”或“无用”，就如劳伦斯·A. 施奈德（Laurence A. Schneider）认为的，仅仅是一种“假装”它们的状态？或者是一种更复杂的状态？或者我们能不能这样理解：“无用”或“愚”本身非常简单，但保持“无用”和糊涂的同时还要假装有用和聪明，这是非常困难的？

在我们解决“真实假装”聪明有用的问题之前，我们还必须解决另一个与之紧密相关的问题。在《人间世》和《庄子》的其他篇章，以及《论语·微子》中，都出现过“楚狂”接舆，用施奈德的话来说，他被呈现为一个“隐士”（recluse）的形象。因此，他与《庄子》中的许多人物（包括庄周本人）有关，相比任何形式的融入社会、参与政治，他们显然更喜欢原始主义的生活。然而，正如在道家思想背景下，关于“无用”和“愚”的问题会变得更为复杂和矛盾，相应地，关于“隐士”的问题也会变得棘手和微妙。

王博在《庄子哲学》一书中附有一篇关于“隐士现象”的文章，其中讨论了道家隐士的三种类型。王博认为，第一种是完全逃离社会、避免与社会接触的避世者。《楚辞》就描写了一群超越世俗世界的虚构人物，或者说（受到道家传统崇敬的）传奇般的“仙人”，他们居于山林，餐风饮露，这些仙人就是这些世外隐士的理想形式。然而，楚狂和《庄子》中类似的隐士们并没有远离社会，而是隐居在其边界之内，尽管是处于底层的角落之中。根据王博的说法，他们是隐于世俗之内的隐士，过着亲近自然或者非常简单的群体生活，尽可能地避免参与到社会政治之中。在大众的想象中，这种隐士与道家有着千丝万缕的联系，例如：像山水画中那样，一个人行旅于山野之中；或者像田园诗里那样，一群朋友“把酒话桑麻”。然而，王博认为，还有第三种遁世形式，可能没有直接在《庄子》文本中体现出来，但也在其哲学思想中得到了反映。第三种类型的隐士，他们承担了某种社会角色和职位，从而将自己融入了社会，用王博的话说，他们是要“陆沉”于俗，在社会中隐居，同时保持着心灵的独立（另见贾晋华等）。我们认为这样的隐士在《人间世》中也可以找到，他们代表了一种生活艺术，是一种隐居于社会之中的“真实假装者”。王德有就认为，这些人是“隐于市朝”的隐士。

《人间世》中有一篇关于“真实假装之树”的寓言，它接受了受人崇拜的神社角色，却未曾认同社会赋予它的宗教价值观念。这个寓言很好地将“陆沉”于俗的隐士，以及他们“假装”有用以保持“无用”的做法结合了起来。这棵巨木可以高大长寿，只是因为人类——尤其是木匠——觉得它没有用处，就像紧随其后对第二棵树的描述一样，它也是“不材之木”。“残缺”树木或残疾的人类有着相同的缺陷，因此可以幸运地逃避社会的利用。用马克思的话说，他们很幸运，没有被当作是“商品”。他们的“无用”并不是天然的，而是由社会建构的——他们并不是本身没有用处，只是为了特定的社会目的（或者就特定的社会角色而言）成了“无用”的。这是一种偶然意外的“无用”，既不是本质上就有的，也不是他们原初的本性，更不是为了某种目的有意产生的事物。正是这样，这些树木或人类才会未曾被雕琢，因此最容易实现他们的“无用之用”，他们不需要做任何事情来实现这一点。然而，在这一故事中，“无用”的树最终被宣称作为社树使用——而且，正如木匠的徒弟在故事中所评论的，在某种程度上它确实因此不再“无用”。它被赋予了一种无法拒绝的社会角色。毕竟，作为一棵树，它不可能逃到另一个世界去或者通过隐居于山野来逃避它的任务。

对于“真实假装之树”而言，当被作为社树使用时，它并没有出世、入世的选择，我们可以进一步得出结论，我们大多数人其实也没有出世、入世的选择。除了极少数例外，我们都是植根于社会的，而且我们的有用性并不掌握在我们自己手里，是由社会赋予我们的。一旦被宣布有用，树的唯一选择就是“陆沉”，而人类有什么选择？这就是道家所寻求的。“真实假装之树”通过扮演它的角色，而不去认同这个角色，从而对社会对它的融合做出了反应。它本身没有承认社会赋予它的有用性，因此，它没有从根本上肯定社会强加于它的价值观念，并承受住了认识和意识到这种价值观念所带来的压力。当然，它同时也要履行与这一价值观念相关的角色。这就是在保持真实无用性的同时，假装有用性所带来的困难之处：这个人必须能够在众人之中做到“与众异”（正如“真实假装之树”所做的那样），而且还要拒绝承认类似神社这样的身份对自己有内在有用性。因此可以说，这个人抵制住了将社会赋予的有用性作为自己的身份并且认为自己特别有价值的诱惑。

“将之卫”：如何面对“恶”

“真实假装之树”的寓言，不仅把“不材之木”与免除兵役的“支离疏”的故事连接起来，还在三处道家代言人（前两处是孔子）与出仕之人的对话之间起到了衔接作用。在“不材之木”和“支离疏”的故事中，这两个形象虽然被社会公认是“无用”的，却有其矛盾之“用”，这

说明，那些被认为是毫无价值或残废无能的人，其自身实际上可能是幸运的。因此，这些故事与《淮南子·人间训》中“塞翁失马”的故事相呼应——“塞翁失马”这个成语说明了一种充满智慧的“糊涂”，告诫人们不要对祸福下太早的判断。无论是“支离疏”还是“塞翁失马”，两个故事中都有一个重要的细节，那就是因为残疾才有人被免除了可能致命的兵役。但对目前的我们而言，更重要的是“真实假装之树”的故事实际上还与另外三个对话有关，这些对话中涉及的人就没那么幸运了，他们身体健全，因此不得不面对社会赋予的各种任务。

在这三个对话故事中，第一个是最长也最复杂的。孔子最喜欢的学生颜回拜见他的老师，他准备到访卫国，去见卫国残暴的君主，以使他成为一个好人。颜回是一个理想主义青年，热衷于改变世界，所以与另外两个故事中的主人公不同，颜回是志愿投入自己的事业，而不是被上级所指派。从道家的角度来看，他的处境问题最大：因为他已经走上了儒家的道路，通过追求“善行”来积极接受和肯定自己的社会角色。这样一来，他就对社会生活的危险和虚伪视而不见了。因此，在他变成《庄子》中的道家人物之前，可能需要比后两个故事更长的篇幅去论证他是如何被“去儒家化”的。在后两个故事中，两个即将出仕的人物更加了解社会角色所带来的潜在问题。具有反讽意味的是，《庄子》将颜回“去儒家化”的任务交给了孔子本人。

从一开始，“颜回去卫”的故事就像孔子游说盗跖的故事一样。这两个例子都是一个有“良知”的道德家想要改造一个恶人，并且，他们的这种努力被描绘成一种单纯和自负，而不是勇敢。但相较孔子面对盗跖——他最终遭遇了尴尬和羞辱，颜回在出发之前就被“指正”；或者更确切地说，我们甚至都不知道在被孔子以道家的方式教育之后，颜回是否还要去卫国。无论如何，孔子都准备好以道家“真实假装者”的理念去完成指正颜回的任务。

当颜回告诉孔子他打算去卫国纠正卫君的错误时，孔子以一种滑稽的方式对颜回（和读者）的期望做出反应。令人惊讶的是，孔子并没有赞扬学生在修养方面的进步，也没有认同他即将在行动中表现出来的道德知识，而是立即责备了他道德上的错误：“唉！你去了很有可能会遭到杀害啊！”（“嘻！若殆往而刑耳！”）然后，孔子向颜回详细地解释了为什么颜回的意图本质上是扭曲的。孔子以一句充满反讽意味的话开始他的劝诫：“先存诸己，而后存诸人。”这种说法具有讽刺意味是因为，从表面上看，它似乎与正统的儒家思想非常一致，即人们必须首先将社会价值观（或儒家之道）内化于自身之中，然后才能将其传播给全社会。然而，漫长的对话逐渐显明，个体在自我身上建立起的“道”必须是道家的“无我”之道，需要通过文中的“心斋”来虚

空自我。换句话说，孔子给颜回的道家式教育，是以“反内化”的方式将其“去儒家化”。尽管有反儒家的倾向，但关于如何应对残暴的统治者，道家的理念与儒家的手段都对其中一点非常重视：在与暴君交往之前，个人的动机与策略必须是清晰的。

孔子在试图让颜回意识到其使命的危险性时，首先强调了一个问题，即儒家对“名”的关注其实是不健康的。他清楚地认识到，颜回去卫国的主要动机是希望获得一个好名声。孔子在这里揭示了儒家真诚体系中重要而虚伪的一面：如果一个人渴望其行为与品质之间，以及其表现与（好）名声之间，达到双层的一致，就意味着其自身人格与社会认可之间必须也要相互确定一致，因此，人们不仅会通过社会建构的价值观来定义自己，而且还会预先假定，社会最终赋予自己的“善”会真正地反映个人的人格之善。人们通过与社会价值的符验一致，从而最终检验自己。但是，这种自我检验反而吊诡地催生了一种虚伪的愿望，即做出并肯定社会认为是“善”的那些行为或事物，而这么做的目的只是为了得到人们——包括自己——的赞誉和欣赏，让人们认为这就是真诚的善。

这种有问题的真诚，是建立在社会价值观对个人的肯定之上的。因此，这种真诚也以一种道德层面的“知”将其本身表达出来——一个人会变得越来越确信自己是正确的，而且会认为自己知道得越来越多。一个人将社会建构的价值观内化于自身，这种过程越是强烈，就会获得越多的社会尊重，这个人就越容易变得自以为是。从道家的角度来看，这个过程最终会产生虚假的真诚、虚假的名声和虚假的知识。正如我们已经知道的那样，道家不会用所谓真正的真诚、名声与知识代替虚假的这些事物，道家的方案是将所有这些事物都消解为空虚，化为乌有。这种“解构”的过程，正是孔子希望在颜回身上起到作用的过程。当然，从道家的角度来看，一个人只有完成了这个解构过程，他才能够真正地在社会中发挥作用（因此，颜回就可以在卫国生存下来）。

接着孔子问颜回，他是否“知”道什么破坏了“德”（能力、功效、健全、美德），以及“知”是如何产生的。这个问题具有反讽意味，因为它自相矛盾地假定：“‘知’（知道得越多越好）是不好的”，而知“无知”是有好处的。然而，问题的答案是：“德荡乎名，知出乎争。”孔子补充说，名声和知识“二者凶器”，人们应该远离这些。换句话说，颜回对好名声的渴望破坏了他的“德”，他对道德知识的执着，不仅会危及他，而且容易在是非问题上产生社会的紧张感和各种冲突。孔子接着采用了典型的中国古代叙述方式，举了一些（假的）历史案例说明了他的观点：有两个修身蓄德的古人，由于他们渴望好名声，导致他

们最终被暴君所杀害。接着值得注意的是，他又举了两个儒家的圣王尧和禹为例，他们为了追求道德上的良好名声，消灭了一些蛮族部落，从而造成了破坏和痛苦。这一说法与《庄子》第二篇《齐物论》中的“恶搞”相呼应：在《齐物论》中，尧也表达了讨伐这些敌族部落的强烈想法。与此类似的还有，孔子在《盗跖》中也回应了盗跖的指控——盗跖认为，君王恰恰就是借助道德名义进行杀戮的。显然，孔子并不为颜回的道德意图所动，不仅认为他的动机相较真诚更接近虚伪，而且还认为他提出的行动方案更可能会造成灾难，而不是减轻苦难。

受到孔子这样的斥责之后，颜回试图通过一些标准的儒家概念来为他的想法辩护，他认为他可以给卫君留下好印象，以使他规劝的使命取得成功。然而，孔子却认为所有的这些纠正方法都是不恰当和无效果的。最后，颜回无计可施，向孔子询问他应该怎么做，孔子告诉他要实践“心斋”。这个概念在道教修炼实践中得以广泛应用（三浦国雄语），而且孔子首先在生理上将这种斋戒解释为对“气”的修炼，最终能够产生一种“虚”的心境，就是“心斋”。然后，颜回接着问，这种“虚”是不是就是“未始有回也”的状态。孔子对此予以肯定，从而最终揭示了他在开头的一句话中所体现的反讽意味——他认为要将道“先存诸己”再“而后存诸人”。对于道家的孔子而言，这意味着他必须建立在自己身上的，是他自己的“虚”。

孔子对“心斋”的生理、心理和精神状态都做了描述，结合这些描述，他还进一步描述了这种状态的社会层面。他说，在使得自我达到“虚”的境界之后，就能“游其樊而无感其名”——这是一个非常准确的、古汉语版本的“真实假装”之定义。然后，他继续描述一个人如何在这样的状态下行动：“入则鸣，不入则止。无门无毒，一宅而寓于不得已，则几矣。”作为社会内部的隐士，“无我”的真实假装者无论走到哪儿都能适应。他们不关心自己是否与名声相一致，并且可以在不引起紧张的情况下有效采取行动，而且与浑沌不同，他们不会被危险“刺穿”——他们不会让这种情形发生在他们身上。通过“心斋”，他们能够自在从容地游于人世。

孔子接着向颜回展示了一组颇有诗意的关于难易的比较。我们认为，这些比较可以被视为一个指导方针，用于检验人们在掌握“真实假装”的生活艺术时所取得的进展。第一个是：“绝迹易，无行地难。”我们的理解是：假装、伪造或隐藏身份是很容易的，或者一个实际上在某地的人简单地假装“不在那里”（“绝迹”），这样做是很容易的，困难的是要做到“真实假装”——因为不用接触地面，所以可以彻底不留足迹。“真实假装者”是在某地的，但并不是以他们自己的身

份在那里的，没有任何足迹可以证明他或她是真的在那里，也没有任何证据证实他们本人做了什么、是否来过。所以，如果不将社会角色烙上一种身份的意义，人是很难在社会的层面去行动的。

第二个比较：“为人使，易以伪；为天使，难以伪。”在我们看来，这一陈述也说明了简单假装与“真实假装”之间的区别。伪造或假装是很容易的：正因为我们可能没有正确地用几个星期而只是在到期前一天晚上写了一篇论文，我们才不会去质疑自己是不是一名合格学生；正因为我们开车时会超速，我们才不会怀疑自己是否还是守法公民；正因为我们不会在每种情况下都告诉我们的丈夫或妻子全部真相，所以我们不会失去自己作为一个好配偶的信心；简单的假装是一种日常习惯。然而，也许令人惊讶的是，“真实假装”，即扮演一个我们并不认同的角色，是更为困难的——这就代表，我们作为合格的学生、公民或配偶的同时，要将这些角色视为一种完全的偶然或自然的巧合（“为天使”，或者“命”），而且这些所作所为与“真实”自我无关。一方面，我们不得不接受我们所做的只是戏剧扮演，但另一方面，我们还必须接受这是一个“心斋”式的演出，而不是属于我们自身的扮演。

从语义层面看，第二个比较与《庄子·徐无鬼》中对《中庸》的反对相呼应，即称“真人”是“不以人入天”。一个“真实假装者”，如果注定要通过自然巧合去做什么，他或她就能够将之演绎或“伪”装出来，而不是将其视为植根于真实自我的个体活动。我们还要强调的是，从排比来看，似乎在语言层面上我们应该更清楚地认识到，当通过自然巧合行事时，扮演或假装是一种积极而非消极的技艺，前面提到的“无行地”、后面句子中的“无翼飞”，以及还有两个后面寓言中提到的“无知知”，都属于此类技艺。

所以我们有了第三个比较：“闻以有翼飞者矣，未闻以无翼飞者也。”在我们的解读中，这句话也与前面提到的《徐无鬼》的内容相呼应。“真人”做了他们所做的事情而没有将他们的人格视为行动的创造者。“有翼飞”比喻般地表达了一种个人能动性的思想：一个人可以在自己的主动和努力的基础上去做他所做的事，而“无翼飞”则相反，其隐喻了一种不属于任何人的运动状态。

孔子的第四个比较：“闻以有知知者矣，未闻以无知知者也。”这反映了他之前对颜回所说的观点——“知（知道得更好更多）是不好的”，而知道何为“无知”则是有好处的。在文本的语境中，这句话意在批评道德知识的种种主张，因为道德知识具有制造冲突和挑起社会灾难的倾向。从更广泛的联系上来看，这一陈述还与前面所讨论的、充满矛盾的“真人”之“真知”有关，这个文本与《道德经》第71章的“知

不知，上”又一次形成呼应，并且引出了道家在“愚”上修炼的主题。这种类型的“知”不仅无关道德之对错，而且也无关究竟什么是知识、什么不是知识。知道不去参与这种无谓的知识游戏，是“真实假装者”最为基本的品质——孔子认为，颜回在冒险见卫君之前，就应该知道这一点。

这样看来，关于卫国之行的对话说明，在面对残暴、恐怖又危险的社会权力时（或者用一个在《庄子》中不常见的道德性概念来说，即是“恶”），“真实假装”是要胜于“道德真诚”的。这些社会权力，无论身处何处，都多少会遇到，而“真实假装”能够防止人们受到这种权力的侵害。这种抵御是双重的：一方面，通过避免与这些权力直接对抗，个人不会受到伤害，避免了“往而刑”的可能；另一方面——也许更重要的是，个人不会再为了“追求好名声”的私欲，而去做出感化恶徒的承诺。在《盗跖》中的大盗和《人间世》中的孔子看来，尧、禹这样的人既是道德模范，又是黩武暴君，是一枚硬币的两面。《庄子》第十一篇《在宥》即言：“怎么知道像曾参、史鱼（等道德模范）的行为，不是夏桀、盗跖之流即将以响箭进攻的先导呢？”（“焉知曾、史之不为桀、跖嚆矢也！”）“真实假装者”作为“空虚”的模范角色，他们摒除了这种容易产生专制残暴的、以自我为中心的心态，从而建立了一种社会层面的抵御能力，以免自己汲汲于名声、财产、地位和成功。正如孔子所言，先要“虚”诸己，而后才能“虚”诸人。

“真实假装者”培养了一种对社会地位和功名利禄的淡漠，他们充满着矛盾，一方面他们与角色的有用性相匹配，一方面他们又并不对这些角色有所承诺，而且不承认它们所附带的价值观，他们不曾确定自己是谁，而且也不认为自己知道得更多。这种不协调一致的态度，使得“真实假装者”于内“无用”，于外“有用”，于内“愚蠢”，于外“精明”。这样一来，他们就成了空虚的模范榜样，这种榜样像孩子一样，不知道如何将社会认为有价值的事物内化于自身，也不知道如何将这些变成自己所拥有（own）的事物。但是从道家的角度来看，正是这种内化外物、拥有声名的欲望，才是“恶”的重要原因。

叶公子高使齐：如何应对压力

《人间世》中的第二个故事，讲述了一个令人心悸的出使任务。叶公子高在作为使者出使齐国之前，向孔子请教，但与上一个故事中的颜回不同，叶公子高并没有天真乐观，而是对自己的使命深感忧虑，并在孔子那里寻求一些疗愈的建议来安抚他的紧张。二人之间的对话并没有涉及任何特别危险的情况，而是谈到了一种共同感受——我们现在叫“压力”。子高对自己的使命感到不堪重负，他甚至出现了

一种漫画般生动清晰的心理状态，他说：“我早上接到使命，内心非常焦灼，晚上就要喝冰水了！我还没有实际开始任务，但我已经阴阳不调，几近生病了！”（“今吾朝受命而夕饮冰，我其内热与！吾未至乎事之情，而既有阴阳之患矣！”）

孔子给叶公子高上了一课，告知他要以“真实假装”来对待焦虑。孔子先是对社会的一般结构做了评论，人类常常发现自身处于这种社会结构之中，而无法得以避免——在之前的故事中，甚至无法考虑“归隐”这一选择。孔子解释说，生活中存在两个大“戒”，分别与私人和公共领域相关——一是“命”，二是“义”。从私人领域来看，我们必然是一个家庭的成员，被血缘纽带联系在一起，这就是我们的“命”，它不可避免地使我们成为彼此充满感情的存在。在公共领域——政治和经济层面——无论我们身在何处，我们都受到等级关系和从属关系的约束，这对我们施加了一种“责任”（葛瑞汉）或“义务”（任博克）。根据孔子的说法，实现心灵的安定，从而尽可能避免压力和焦虑的诀窍在于：能够在任何私人和公共的条件下，都做到“安”（近年来，费孝通、李泽厚都认为“安”也是儒家传统中的一个重要概念）；或者“和解”，而“不挑剔”（“不择”）。当然，这里的假设是，人们不可能选择一个人的家庭背景和他们所处的社会政治环境，而且没有人能够自由设置或重新设定这些限制因素——现代启蒙运动的“自由”概念在当时也尚未普及。由于这些限制，人尽力避免在这些事务中变得“狂躁不安”，并最大限度地避免受到自身之“哀乐”的影响，这样的做法似乎才是合理的。所以孔子认为，要想达到这种“安之若素”的心态，最好的方式就是“行事之情而忘其身”，即“把自己沉浸在事情当中，如实去做以忘却自身”。

从孔子简要的建议中，我们可以得知：如果一个人的为人处世过于个人化，就很容易在日常生活中产生焦虑。当一个人能够减少自我在面对外物时的分量，他就可以对手头的任务产生一种完全的投入。这种方法主张将自我从日常事务中剥离，这样不仅能够减少与他人发生冲突的可能性，而且还可以在情感层面稳定地着手事务，从而提高处理事务的有效性。孔子实际上是建议子高作为一个“真实假装者”来完成他的任务：如果他不认同这项工作，并且不去将完成这项工作与否视为自身的成败，那么他的压力就会更轻，就可以成为一个更称职的使者。孔子鼓励他去扮演一个使者，而不是真诚地成为一个使者——这样，在完成本职工作的同时，压力也就更轻了。

孔子对日常事务中的“真实假装”下了一个定义，以此作为与子高对话的结论，那就是“乘物以游心”。“游心”，正如我们要进一步详细讨论的那样，这种状态不仅是一种放松的状态，它对周围的环境也保

持着高度关注，并对各种变化尤为敏锐。这种关注，并不是被预先所形成的各种待办事项所驱动的，也不是出于对名声的担忧而产生的，恰恰相反，这种关注实际上是迎纳一切变化的环境——这正是处世高手的处世之道。

养虎者：在驯兽中学会驭人

《人间世》中，有三个发生在肩负某种任务之人和其建议者之间的对话。在第三个，也是最后一个对话中，出现了担任卫灵公太子师傅的颜阖，以及作用类似前文之孔子的蘧伯玉。在“外、杂篇”中，颜阖出现了若干次，他被描述成一个得道之人（《达生》《列御寇》），以及一个隐士（《让王》）。然而，在这段对话里，他面临着一个优渥但又非常微妙的工作——要去给一个残暴危险、“其德天杀”的太子当老师。在这个故事中，颜阖对道德并没有兴趣，并不想从邪恶之人手中拯救天下为自己博得好名声（如颜回）；他也不是处于困境需要援助的人（如子高）——他只是想知道该如何应对一个令自己困扰的人。蘧伯玉这个人物，在《庄子》的另一篇《则阳》中，被描述成一个已经“行年六十”却未曾持有固定意见的人，因此没有落入“知之所知”的陷阱。吊诡的是，正是因为他没有“知”，使得他成了一个道家的老师。

蘧伯玉察觉到太子的恶名，并意识到这项工作的潜在危险。简单地退出工作这一选择显然不可能，故不予考虑，问题的关键在于颜阖如何才能得以幸存。因此，这段对话的主题是在不稳定的社会环境中得以生存的艺术。蘧伯玉直面这一挑战，他向颜阖提供了一套复杂的指导，一部分是格言警句，一部分是直接的建议，还有一部分是由寓言构成的明喻。其中最为著名的寓言莫过于“螳臂当车”：“怒其臂以当车辙，不知其不胜任也。”显然，这种鲁莽和徒劳的行事方式永远不可取。蘧伯玉建议采取一些基本的“真实假装”：“如果他如婴孩天真烂漫，请随着他一起天真烂漫；如果他所作所为无法无天，那你也随着他无法无天；如果他的行为无拘无束，那么你也随着他无拘无束。”（“彼且为婴儿，亦与之为婴儿；彼且为无町畦，亦与之为无町畦；彼且为无崖，亦与之为无崖。”）

鉴于环境和权力，颜阖几乎无法限制太子。如果像战车面前的螳螂一样自顾祈祷，当然不是解决的办法。因此，他要调整自己去适应太子的情绪变化——但不需要感同身受，也不需要切身接纳，或者直接刺激，而是要避免个人的依附与实际的同情，同时全面地顺应“客户”。在对方危险而地位极为强势的情况下，个人可以随之扮演，但是必须在内心保持距离。

通过两个相关的寓言，蘧伯玉阐述了如何与社会中这种不安定的力量相处。他说，养虎者不会给老虎喂活体动物或完整的肉食，以免引起它们对杀戮的欲望；养虎者要“顺”着老虎的性情去操纵它们，而不是触犯它们。在蘧伯玉的口中，这位优秀的养虎者能够与老虎一起玩耍，与老虎友善地相处，但他从不会忽视老虎与人类的差异，而且在个人层面，不会去接纳老虎们的感情。养虎者不会因为可以与老虎一起玩耍，就去错误地以为自己真的是老虎的朋友，如果他犯了这样的错误，他的生命就会处于危险之中。蘧伯玉用第二个寓言说明了这个道理：“一个甚至用竹筐和玉器去盛马之屎尿的爱马者，一旦在错误的时间去扑打马身上的蚊虫跳蚤，就会被马攻击，受重伤。”（“夫爱马者，以筐盛矢，以蜄盛溺。适有蚊虻仆缘，而拊之不时，则缺衔、毁首、碎胸。”）蘧伯玉的寓言以一种讽刺的形式说明人们在顺应他人时有太多的个人投入：“如果出于爱而关注太多，就是一种病态，适得其反了。”（“爱有所亡。”）

当与有权势的上级共事时，不仅要小心谨慎，避免以错误的方式刺激他们，更重要的是，要保持一种真实假装的状态，并确保自身在与上级交往的过程中避免做出某种承诺，否则，就可能产生一种错误的依附感，这种依附感会最终变成一种对自身的认同，这是非常危险的。当一个人不得不参与这场游戏时，他就要面临被这场游戏所影响的风险，还有过于认真对待，从而投入其中的可能。结果，在这场游戏中，这个人就会变成一个自欺欺人的傻瓜，而不会成为当权者真正的朋友——就像那些将马粪奉为至宝的爱马者那样，之后只会被他们的马踢得头破血流。

《人间世》里与焦虑使者的对话，以及无用之木的寓言，都表明了在各种社会情境中如何做到“真实假装”。社会中充满着种种敌意和危险，而这些故事则为此提供了一种道家的“生存指南”。虽然道教的实践者们可能渴望超越世俗社会生活的限制，并在精神上逃离到更高维度的存在层面，虽然原始道家可能会永久地（一些小资产阶级式的道家，可能只是从审美上暂时地）退隐到社会生活的边缘之中——但也有一些选择“陆沉”于浮世之中的道家中人，在日常的社会交往中实践着这种“真实假装”的艺术，以保持某种清醒，或者达到一种意想不到的满足[71]。这些故事描绘了俗世中各种各样的困境：人们总有一些无法选择或者不可避免的角色与职能，他们不得不在自己的职业生涯或家庭生活中处理各种繁重的日常任务，或者需要去面对反复无常的上司和有权势的种种机构，或者有着少年意气、想要改变世界的冲动。针对所有的这些情况，《庄子》的建议是，采取“真实假装”的策略：在不承诺角色身份的情况下，游戏般巧妙地参与到手头任务当中。“真实假装”的独特优势取决于人们面对的情境，它有时是一种简

单的生存策略，有时是一种成功之道，还有些情况下则是一种具有疗愈作用的有益心态。

然而，为私利而撒谎是不可取的。“真实假装”的目的和实践都是为了达到一种“无我”。社会环境可能诱使人们去追求个人名利，并激发人们“拥有某种资格或所有权”的感觉，而“真实假装者”，作为隐于世俗之内的隐士，他们会尽可能避免被这种欲望和狂热冲昏头脑，他们的目标是游刃有余地完成一切工作。在大多数社会环境中，要做到卓越或完美都是难以实现的。但也有例外，这种对卓越的实现在《庄子》中随处可见，这些内容我们称为“诀窍故事”（knack stories）。

四、醉汉的诀窍：偶然间的卓越

在葛瑞汉《庄子》英译本的导言部分，作者认为，道家是拒绝一切定义的。然而，葛瑞汉仍然觉得，所有被贴上“哲学道家”（philosophical Daoists）这一标签的人，都有一个相同的“基本见解”（basic insight）：人必须“学会像镜子一样反映他的处境，并且就像回声响应声音或影子追随形状那样，立刻回应其处境”。葛瑞汉将这种镜像般的能力称为一种“自发性”（spontaneity），或者说是一种“天然”的心态，而道家则发现了这种“诀窍”或“技艺”。他们希望能够“忘却自身，全神贯注于事物，然后训练有素的手就可以自然而然地做出极为自信和精确的反应；那些运用规则，以思考来指导行动的人，是不可能达到这种自信和精确的”。对于那些追求概念精确性的哲学家或者意在探究历史准确性的汉学家而言，葛瑞汉这种“道家至少有一种共同理念”的大胆（或者可能是极端的）想法，肯定是存在错误，需要被批评的，但我们却对葛瑞汉所做的这种大致观察深感认同。[72]显而易见，葛瑞汉的解释与两个最为核心的道家概念有关——在《道德经》《庄子》及其他道家文献中，都可以找到这两个与“自发性”相关的概念，那就是“无为”和“自然”。

在《庄子》中有很多以故事形式阐明“无为”这一理念的具体案例，远比《道德经》丰富多样。在近年与《庄子》有关的英文文献中，这些案例通常被称为“诀窍故事”（或“技艺故事”），其中最著名的故事就是《养生主》中的“庖丁解牛”。庖丁能够将牛分解得如此美妙，整个屠宰过程听起来就像一场音乐会，优美动听，游刃有余，他的刀用了19年依然锋利如初。在葛瑞汉的译本中还归集了许多类似的“诀窍故事”，放在“自发性的优点”一节中。他将这些故事的作者归为“庄子学派”，意指那些忠实追随“内篇”作者的后学。这些故事多数来自《庄子》的第十九篇《达生》，意在讨论“通达生命”的艺术。

“无为”和“自然”，由于其重要性，成为道家学术文献最为关注的概念，这些“诀窍故事”和它们所描绘的技艺类型，也出于同样的理由，成为《庄子》在学术层面被讨论得最多的段落。几乎没有哪个以《庄子》为研究对象发表论著的学者，不曾以某种方式关注过这些“诀窍故事”（或至少是关于“自发性”的问题）。因此，要想对有关主题的所有研究做出一个详尽的说明，是非常困难的。我们不会在本书中做这样的尝试，我们认为，近年的西方学术文献中，对于《庄子》中的“技艺”和“自发性”有三种不同的讨论路径[73]——对于我们目前的目的而言，阐明这一点已经足够。这些路径不是彼此排斥的，虽然侧重点可能各有不同，但在其他方面它们互有重叠之处。

第一种方法是将《庄子》的技艺哲学与现代对技艺的理解相结合。目前（在西方学界），在这一主题最有影响力的可能是森舸澜，他将“无为”用英语传神地呈现为“effortless action”（“无须努力的行为”）。虽然在其论著中，针对《庄子》的专题讨论并不常见，但森舸澜还是充分利用了这一文本及其“诀窍故事”：在其作品《为与无为：当现代科学遇上中国智慧》（*Trying Not to Try*）中，森舸澜就表明他意在将《庄子》哲学与当代认知科学结合起来。在他看来，针对人类行为及其作用，“诀窍故事”表达了一些具有普适意义的深刻洞察。在此之前的类似探索是将《庄子》的技艺哲学与米哈里·契克森米哈赖（Mihaly Csikszentmihalyi）的“心流”概念相结合［米哈里、周克勤（Chris Jochim）语］，森舸澜虽然也联系到这一层面，但他还是批判性地将自己与前人的尝试区别开来。还有一种影响力小得多的探索：梅勒提出，道家哲学可能与“自动化”（automaticity）的心理学概念有关［刊于《美国心理学家》（*American Psychologist*）的某专题］。

第二种研究《庄子》“自发性”技艺的落脚点，是强调其与真正道家哲学形成的关联性（君特·沃尔法特），或者将其置于一个更为广大的、古代中国所特有的思想框架之中[朱利安（Francois Jullien）]。此类成果应该被放在一个更为宽泛的“欧陆哲学”背景中去理解——这种哲学方法致力于建立起连贯一致的意义网络，而不是像汉学研究那样，提出关于“文化”的种种主张。从这个角度来看，《庄子》中的“自发性”和“技艺”，都是道家精妙“哲学世界观”（weltanschauung）中不可或缺的一部分，并且是一种与哲学层面相对应的实践。沃尔法特和朱利安等作者，都以他们各自的方式，在其作品中表达了这样的旨趣。

第三种进路，则是将这些“诀窍故事”和“技艺”视为道家修行理念所树立的榜样。故事中所描述的那些技能高超的人物，都被理解为道

家的圣人，他们都是修行者所应该效仿的模范。这种进路与道教对《庄子》等道家文献的解读方式有着某种松散的关系，它将这些故事中的形象直接看作是人们可以实现的目标——即便不是在身体层面，也至少是在心灵层面，人们可以以此为范例，成为道家的忠实信奉者。这样读来，“诀窍故事”就有了一种宗教或救赎层面的意义，它们鼓励着读者将自己寄托其中，以追求与故事主人公同样的境界。这些故事展现了如何抵达完美之境，从而获得人生的真理。艾文贺就认为，庄子有一种“坚定不移的对‘道’的信仰”，因此“借助那些技能高超之人的案例，庄子全然摒弃了观点层面的论证方式，并且揭示了其规范性视野（normative vision）的基础。从此可以看出，庄子有一个恰如其分的视角——这是一种‘天’的世界观”。因此，像庖丁这类人物，其实是在邀请我们去“法天”：“自然之中有一种模式，即便是道家的圣人也要遵循效法它。”纳撒尼尔·巴雷特（Nathaniel F. Barrett）赞同了艾文贺的看法，他认为《庄子》中的各种“诀窍故事”实际上讲述了一种超人的技艺，这种技艺通向“来自终极实在（如‘道’或‘天’）的自然而然的力量”，体现了“《庄子》的理念中的宗教性”，并表达了一种必须放在“更大的宇宙（或非宇宙）框架”中去理解的“终极精神状态”。巴雷特还强调，这些诀窍故事可以使得读者“认可某种特定的世界观”，因为“如果没有这一认可，精神性可能就无法得以实现”。在他看来，《庄子》中技艺精湛的匠人们都是宗教偶像，他们体现了一种渴望——通过对“终极”[74]这一境界的忠诚信念来实现“个人的超越”。换言之，他们在努力追求一种更高层次的真理，他们的高超技艺即是与真理合而为一的体现。

森舸澜、葛瑞汉和艾文贺等学者都对《庄子》里的这些“诀窍故事”给出了不同解释，但埃里克·施维茨格贝尔在一篇有趣的博客文章中指出，他对这些权威解释仍持保留意见（尽管他似乎没有考虑到沃尔法特、朱利安等欧洲学者的观点）。施维茨格贝尔认为，如果以另一个向度来看，这些解释仍然有待商榷：“也许这是一种在乎成功与失败的追求——以及，它还在乎‘正确’和‘错误’之分，这就是问题的根源所在。在《庄子》的《齐物论》部分，对于以其成就为荣的庖丁，就未必会持有褒扬的态度。而且，如果庖丁失手弄坏了刀、毁坏了牛，或者说甚至变成了一个像大多数屠夫那样普通的屠夫，那么他可能会感到失望和沮丧——然而，这样的人物并不是《齐物论》所赞扬的对象。”

我们认为，施维茨格贝尔的观点是合理的。实际上，他的看法为我们探索这类“诀窍故事”提供了另一种解读：以他的视角为基础，我们可以认为，对故事主人公的刻画，并不是为了用文学手法展现某种可以用科学精确描述的生理状态，也不是为了树立某种

以“道”或“天”为信仰的宗教团体的终极榜样。在施维茨格贝尔这篇博客文章中，他没有详细阐述自己的立场，但我们认为，这一段论述中隐含着一个重要的线索，说明他分析《庄子》之技艺的看法与艾文贺和巴雷特所代表的宗教学进路截然不同。艾文贺和巴雷特的分析方法使用了“信仰”一词，并提到了“规范性视野”，以及信仰层面对“个人之超越”的“信念”。在使用“信仰”这一词语时，就好像会有（教堂的）钟声响起在耳边，而且包含了一种更加世俗化的理念：人们就应该真诚地或本真地坚信其认为是正确的、真实的事物。巴雷特尤其强调这种信念感，在他对《庄子》的宗教性解读中，这种信念就处于核心地位。而施维茨格贝尔与他们截然不同，他指出，在《庄子》的“诀窍故事”中，这种信念却受到了质疑，而且颇具反讽性：技艺娴熟的匠人，没有真的很在乎他们的技艺、成就，也没有认为这些技艺、成就是他们自己拥有的。[75]在仔细地审读了这些故事之后我们认为：很明显，《庄子》中的这些奇怪匠人，对于他们自身所展现的技艺，非常吊诡地表现了一种强烈的不信奉态度——或者，用施维茨格贝尔的话说，他们根本就不在乎自身技艺的成败是非。简而言之，《庄子》“诀窍故事”中的匠人，也可以看成一类遵循了“真实假装”哲学的处世高手。

这说明，“诀窍故事”是通过“真实假装”来体现其卓越性的。为了证实这一解读，需要再次强调《庄子》中这些模范人物的“古怪”本质。我们认为，从表面上看，他们很难说是可以直接去评价和效仿的典型；作为模范式的人物，他们显得不和谐、怪诞、夸张、空无意义，充满着“疏离效果”；他们有时带有一种讽刺和反讽的特征，让人能够看出他们是在恶搞某种模范角色。施维茨格贝尔所提到的那些权威诠释并不认可这一观点，而是认为：《庄子》中这些模范人物，包括那些能工巧匠，是为了取代当时儒家和其他流派所建构的模范人物而出现的，这些道家人物应当更为完美，甚至更为神圣。我们并不认可这个基本假设，恰恰相反，相较出现在其他作品中的“同行”们，这些人物显然没有那么神圣。所以，我们并不会非常地崇敬他们——这是理所当然的，因为这些道家人物自己也没有那么在乎他们本身，以及他们所展现的技艺。

这些“诀窍故事”体现了一种幽默、古怪从而不协调的本质特征，至少有一篇学术性论文（陈慧）对此做了探讨，其使用的例子即是《达生》中游泳高手的故事。关于这一故事，还有一个相似的版本出现在《列子·说符》中，结合两个版本，陈慧在她的文章中指出，这个故事描述了一场“荒谬到难以做到的挑战”：一名游泳者潜入一个水势湍急（“鱼鳖弗能游，鼋鼍弗能居”）的瀑布中，路过的孔子恰巧看到他跳入水中，被吓了一跳，出于怜悯之心，便急忙让徒弟去救这个游

泳者，然而，游泳者接着就愉快地浮出水面，终止了这场救援。在孔子的询问之下，游泳者对他高超的技艺做了一番解释。陈慧说得没错：“这位本以为会救人一命的伟大圣人，忽然之间陷入了尴尬与困窘——我们一想到这番场景，就不由得会心一笑。”这个故事带有许多喜剧特征，例如，这个游泳者的做法夸张到荒诞的地步。先前的紧张不安，忽然间得以滑稽地释放。象征着明智和道德的孔子，在这场狂欢式的场景中像是一个傻子。这些滑稽元素的作用在于：读者不会将这段文本当作一个可以直接效仿的故事。故事中的游泳者，不仅技艺高超，他还是一个小丑，一个愚弄别人的角色。

一旦读者意识到这种错位的敬畏感，并不再尊崇那些能工巧匠，就会看到这些“诀窍故事”中，还有着其他颇具滑稽意味的潜在特征。或许，被视为“诀窍故事”之祖的“庖丁解牛”，从一开始本就荒诞不经：哪有这样的统治者，会屈尊向一个屠夫学养生知识呢？在故事中，《庄子》有意把血腥可怕的解牛过程描述成一场交响乐——“砉然向然，奏刀然，莫不中音；合于《桑林》之舞，乃中《经首》之会”，这会不会是一种讽刺呢？可不可以这样解读：这一段文字实际上辛辣地讽刺了古之圣王，指责他们如解牛那样屠杀人民？《庄子》时常会有这样的暗示，例如，《齐物论》刻画尧这一圣王时，称其有想要讨伐异族的野心：“我欲伐宗、脍、胥敖”；《盗跖》中提到黄帝时，称其涿鹿之战“流血百里”。还有，在《达生》篇中，用以例证何为“技艺”的第一个例子，却显得非常亵渎无礼：一个烂醉如泥的醉汉从车上掉了下来——其中会不会有一丝恶搞的意味？文中称，醉汉的骨骼关节与常人一样，但受伤程度却轻于常人，是因为其能够保全形体内的“神”（“骨节与人同，而犯害与人异，其神全也”），那么，对于我们修炼精神境界，追求法天之道的目的而言，该不该把这里的醉汉当作一种具有象征意义的模范人物呢？

在这里，我们并不是说《庄子》中的“诀窍故事”全都带有恶搞或幽默的性质——并不是这样的。但是，我们发现，其中一些故事含有滑稽的元素，这种元素与其他反复出现的特征（例如荒谬的夸张或明显的亵渎性元素）相结合，会使读者与他们的“英雄”们割裂开来，同时，匠人们对工作的一切坚定信念都会受到读者的质疑。这样看来，如果说，在这群能工巧匠与能人异士之中有着一种共同的模式，那么这恰恰就是他们所为之事所显现出的“不真诚”。我们认为，一个醉汉并不会把饮酒之道当作“上天之感召”，他也不会达到“个人之超越”的境界，更不会传达出一种清晰可辨的“规范性视野”。尽管如此，我们还是会欣然发现，这个醉汉仍然符合前文所提及的葛瑞汉对“道家诀窍”的一般性定义：因为他确实忘却了自身，全神贯注于事物之中（即沉醉在他的酒中）。毫无疑问，当醉汉从车上摔下来时，他可

以“自然而然，自信而精确地”摔下来，“那些运用规则，以思考来指导行动的人，是不可能达到这种自信和精确的”（葛瑞汉语）。因此我们认为，基于充分的文本证据，应当为这个醉汉恢复名誉——他“坠车不死”的技艺也应当被纳入“道家诀窍”的“殿堂”之中，紧随在“解牛交响乐”和“于飞瀑潜游”这些技艺之后。

《庄子》在其文本中使用了反讽与超现实主义的手法，这在我们读者与这些道家的巧匠异人之间建立了一道健康的界限，将我们和他们进行分离，这样，我们就不会沉陷于他们的魅惑之中，从而不会产生那种信仰层面的虔诚，也就没有模仿他们的渴望之情。如果愿意，读者至少可以将这种手法当作一种具有反讽与超现实作用的诠释学功能，在这种功能的作用下，读者不用去模仿，但仍可以乐在其中、反复思索。或许，更重要的是，从哲学的角度来看，通过这些文学手法，《庄子》中的能人巧匠和他们所展现的技艺之间也建立起了一种差异。例如，一个醉汉就通常不会认为“醉酒”就是自己的技艺所在，也不会把这当作一种自己能够完美胜任的职业。这种不认同，反而最大限度地增强了他内在的潜力。《庄子》中的许多能人异士都是这样，在他们的行为与他们自身之间，也呈现了一种“分离”的状态。

《庄子》经常将这种“分离”状态呈现为一种身心层面的抽离过程，通过这一过程，能人异士与他们的行为活动之间达到一种“否认”（disown）的状态[76]。例如，只有当庖丁做到“不以目视”时，他解牛的技艺才真正得以臻熟。在《达生》篇中，以“梓庆削木为”为例，更为详细地描述了类似的过程：梓庆制作了一个鬼斧神工的乐器“”，在开工之前，他就用了几天的时间“斋以静心”。这种过程，就是孔子在颜回即将去卫国之际向他传授的“心斋”。“心斋”的形式各种各样，但它们都与道家著名的“丧我”观念相呼应——第二篇《齐物论》的开头，即借南郭子綦之口，诗意地表述了“丧我”这一概念。“心斋”的这些形式还与“坐忘”这一过程相呼应——在《大宗师》的结尾，通过颜回与孔子的对话，阐述了何谓“坐忘”。无论是“心斋”“丧我”还是“坐忘”，都是早期道家静坐冥想（meditation exercises）的原型，它们在千年来道教和中国本土佛教漫长而复杂的发展历史中，起到了至关重要的作用。此外，研究发现，它们亦构成了道家神秘主义思想中“内业”的核心要素，可参看罗浩（Harold D. Roth）的著作。“内业”这一实践有着生理与心理的双重特征，《庄子》中的这些诀窍故事显然与之关系密切，所以有很多诠释者都会强调这些故事中的精神性或神秘性维度，我们也不会怀疑或贬低这些观点；然而，我们认为，仅仅从精神性或神秘性的维度解读，并未穷尽对这些故事进行解释的可能，即使是那些更为纯粹的以“治疗”为中心的故事（如子綦之“丧我”和颜回之“坐忘”），仍然都有诠释的余地。我们认为，《庄

子》中的冥想叙事和“诀窍故事”，也含有相当非神秘性的或者说“社会存在主义”的成分。虽然我们可以把这些故事放在道教的语境中解读，把它们理解为通过“坐忘”“丧我”等修炼后所达到的具体境界，但同时，它们还可以被解读出另一层蕴意：通过“真实假装”，人们能够“否认”他们自身的行为活动，从而可以实现一种卓越性——这种形式的卓越更为具体、更为世俗化。

当颜回向孔子阐述他所理解的“坐忘”时，孔子钦佩地说：“如果你和万物同一，你就没有偏好了；如果你让自己变化其中，你就不会滞于常态了。”（“同则无好也，化则无常也。”）实际上，这句话可以理解为对“真实假装”的另一种定义。从一种社会的、存在的维度来解读，孔子的话语，实则赞扬了一种能力：如果一个人秉持“无好”、没有偏私的态度，就表明他认识到了个体之角色和任务的偶然性，当认识到角色和任务是“无常”的，这个人就能够真正地融于其中，游刃有余。

尽管卓越的醉汉完美地展现了“坠车不死”的技艺，但显然，这并不是说，人们就应该把喝醉的状态当作一种个体存在的本真状态，也不意味着人们应该把这种技艺当作一种常态。在游泳者故事的结尾之处，就阐明了能人巧匠们与其技艺之间实则是一种分离状态，而且相应地强调了其偶然性——游泳者对孔子说：“吾无道。”这表明，游泳者否认自己拥有“游泳”这种技艺或生活方式，他也未曾被他的技艺所占据或定义。正因为他“不为私”，他才能够“从水之道”，得以自在潜游。[或者如唐代成玄英解释的，是“不强加自己的感情（不使私情）”（王孝鱼语）。]实际上，对他而言，在哪里活动都没有关系，因为他根本不曾认为自己是一个必须“依赖”水的游泳者。就如同颜回的“坐忘”那样，这个游泳者从未对某个特定的环境有所偏好，因而能够一视同仁地适应任何环境：他说他“生于陵而安于陵”，也“长于水而安于水”，故而“不知吾所以然而然”。这是一种放任自由的状态，即“无论我们做什么，我们都不能强求对所做之事的拥有权”[这一解释也反映了郭象注的“不任己”观念（王孝鱼语）]。这又是古代中国语境中对“真实假装”的一种定义，它借助游泳者和醉汉的例子，解释了为什么在日常生活中，人们就可以非常擅长于某些活动（例如饮酒、散步或游泳），而且实现这些行为活动，并不需要我们付出那些超乎寻常的或者具有神秘主义性质的努力。

这种个人对其行为活动的“否认”状态，或者说，个体自身与其职业所赋予身份之间的“分离”状态，在“梓庆削木为”的故事中有着更为详细的概述。在这个对话中，鲁侯（即梓庆政治与经济方面的上级，他的统治者和雇主）试图认为梓庆具有某种特定的才能或技艺

（术），然而梓庆却拒绝了鲁侯的认可。梓庆的行为与那位“否认”拥有某种“道”的游泳者相呼应，虽然他承认自己所从事的是一种职业，并具有其社会角色，但他并不认为他的社会角色就是其个人本质：“臣工人，何术之有！”随后，梓庆进一步解释了“心斋”的种种细节，他认为使得他能够制成完美之的，并不是“术”，而是“心斋”。在他的叙述中，这一过程不仅是身心层面的“清净”，还是一种社会与存在层面的“分离”——他将自我与自身的专长、角色、活动一一分离开来。他忘却了自己所拥有的身体与心灵，同时也使自己远离了成之后一切来自社会（即便是鲁侯）的褒贬与声名。在斋戒七天后，在他看来连“朝廷都没有了”（“无公朝”）。其中吊诡的是，梓庆称，只有在没有任何个人因素参与其中时，才能达到完成这一任务最好的状态；换言之，只有木工不再关心自己是在“为鲁侯做事”，反而才能为鲁侯制成最好的。

在这里必须注意的是，和许多其他古代社会一样，在古代中国，个体无法决定自己的职业，只能是继承职业，成为匠人，故而说“生于其中”。在《庄子》中，能人巧匠们所做的各种任务并不是他们自由选择的，使用游泳者的话说，是由于“命”，才会去做这件事。与其说匠人们是在假装地去做自己无从选择的职业，不如说他们实际上是在“否认”这份职业，因此才能够不掺杂任何个人因素，从容地接纳自己的职业。

用王博的话说，梓庆是“陆沉”于俗世，他既不会逃离社会，也不会退却到社会边缘，而是以卓越的形式，在社会之中积极进取，尽忠职守。然而同时，他并没有表现出对自己地位的完全忠诚，也没有尊重他的上级——他甚至忘记了鲁侯的存在，还把这件事告诉了他。在完美顺从自身角色的同时，梓庆运用了“心斋”，从而能够将自身与对社会的承诺相分离，也就是说，他不必认同所谓“用心做好本职工作”的社会责任。梓庆的角色扮演得很完美，但从根本上来说，他是在避免成为这一角色。与之前引用的施维茨格贝尔的反思相呼应，这个故事说明，当人们放弃和忽视一些价值观念时，他们反而就可以做到一些极具价值、非常“正确”的事务。按照森舸澜的看法，梓庆的行动模式可以这样解读：他不仅说明了如何做到“无为而为”（或者从精神层面来说，是达到一种与自然万物浑然一体的神秘状态），而且还是一个处世高手的典例；这种人能够在生活中从容自如，是因为他或她能够抵御诱惑，因而不会认同那些针对自身或自己工作的种种褒贬。

从这个角度来看，对那些道家的能人巧匠而言，在别人眼中他们所取得的巨大成就，对他们自己来说并没有什么特别的意义。由于他

们的社会角色和“被认为”的天赋，社会对他们有着种种评价，而匠人们通过否认他们的技艺，以保护自己免受社会对他们的“物化”（reification）[77]；换言之，他们避免成为“名人”——至少在他们自己的认知中是这样。同时，他们也不会去神化自己的技艺。他们做的事情，不过是他们碰巧被委托或被指派去做的事情，或者说是当下环境所要求他们做的事情。他们所面对的，是两个大“戒”，即自然层面的偶然性（“命”）和社会层面的偶然性（“义”）。从根本上看，他们的活动都是有条件的：游泳者能游泳，不是因为他认为游泳技艺很重要，或者有某种精神上的回报，而是因为他从小在水里长大（这就是他的“命”）。梓庆之所以削木为，唯一显而易见的理由，是梓庆恰好生于制行业中，所以鲁侯就将这样的任务委托于他（这就是他的“义”）。无论是梓庆还是《庄子》，都没有表达出“就是人类可以产生出的最美丽的东西”这层意思，实际上，这段文本根本没有提及技艺的一般目的。而且，正如庖丁的故事中，“解牛”技艺可能在美学的层面有所意义，但它本身在《庄子》中从来就没有被赋予更高的价值。显而易见的是，《庄子》中所描绘的一切卓越技艺，其特征在于：它们的呈现是偶然的、或有的，取决于工匠所出生的自然境遇（“命”），或者社会境遇（“义”）。这些技艺并不是必不可少的——虽然我们可能需要屠夫，但也没有必要以演奏音乐的方式来解牛；并且，没有一个匠人会去有意美化自己的技艺，并认为这是必要的，他们更不会去特意将他们所做的事情合理化。正好相反，例如，游泳者就指出，他并“不知”他之所以善于做某事有任何特别的原因。正如郭象在其评论中所强调的那样，游泳者只是“得”到了这个技能（王孝鱼）。

因此，在《庄子》中所描绘的道家技艺具有根本的偶然性，但它并不像康德式的“美或艺术的无目的性”那样，从消极的性质中衍生出自身的必要性和合理性。在《庄子》的“诀窍故事”中，我们并没有发现通过技艺表演想要体现出某种天才的主观性，同样，也没有发现对某种伟大事物的尊崇之情。道家大师们所擅长的技艺都是偶然巧合而世俗平凡的，或者就像醉汉那样，它甚至是粗俗的。它们只是普通人由于出生或境遇因素而使用的普通技艺。大师级匠人和“普通”实践者之间的区别，仅仅在于卓越程度有所不同。在“诀窍故事”中，体现了一种实践层面的卓越性，这种卓越与很多方面有关：它是一种对偶然性的肯定，也是一种能够拒绝个人社会地位与角色的能力。它并不是培养出某种真诚，也不是对所做之事的个人偏好，而是能与自身的职业之间保持一种明确的距离。

“诀窍故事”对偶然性的这种肯定，或许在醉汉坠车这则寓言中最明显，这也是《庄子》中最带有狂欢性质的故事。由于我们是在用幽

默的方式来解读这个寓言，所以我们认为，这个故事并不是在呼吁别喝醉，也不是在探讨人醉酒时认知状态或精神状态的变化。在我们看来，寓言中的醉汉，与其说是一种效仿的模范，不如说是一种滑稽的批判——它意在批判这样一类人：他们忠实于自己的社会角色，试图培养出对角色的真诚，从而迫切地将外在的社会人格内化于自身。这个“擅于”坠车的醉汉，虽然粗俗无礼，但仍然是一个“真人”，因为当他从车上跌落时，他并没有把自己当作巧匠或名人的意识，纯粹就是掉到车下面而已。然而，他依然做到了“不以人入天”；我们认为，他并不是一个真正忠实于“醉酒”的醉汉。这就是说，他并没有想要创造一种如何从马车上跌落下来的“理想状态”，从而也就不会有任何“认为自己碰巧擅长于某事”的虚荣心态。所以，这个醉汉实则嘲弄了社会层面对所谓“卓越”的建构，进一步讲，他嘲笑了无法避免坠车的无能——这种无能，就来自个人对“被认为真正善于某事”这一意识的参与。

“自然”的偶然性技能很容易被具体化为一种约束，以限制卓越的社会建构。即，如果一个人能够熟练地完成一项活动，他就有可能把自己当成一个拥有“道”或“术”的宗师，并认为其他人应该效仿自己，而《庄子》中的“诀窍故事”，就是通过幽默的方式来回应这种危险。这种幽默手法在两处故事中体现得最为明显，一个是“坠车”醉汉的寓言，另一个则是“吾无道”游泳者的寓言。借助幽默，这些“诀窍故事”使得读者很难产生纯粹的崇拜心态，从而也就没有了随之而来的仿效欲望。这些故事形成了一种自身的抵御机制，以避免成为一个“太过于道家”的道家。这些故事中的人物，通过“否认”自身的技艺，从而成了技艺的模范。然而，他们更具有的是矛盾意义的榜样模范，他们也需要被“否认”和“清空”。人们只有像“醉汉坠车”那样认识自己的技艺——没有掌握技艺的意识，从而也不觉得自己技艺高超——才有可能不被自己的技艺所伤害。否则，如果一个人对自己所拥有的技艺“过于自觉”，并且对它们产生了强烈的认同感，这个人最后就会患上骄傲自负的毛病。

将卓越理想化，并对此做出真诚的承诺，以追求这种卓越的状态，只会将人引入歧途，最终反而毁灭这种卓越。这种危险，造就了道家大师在故事中模棱两可、暧昧不明的形象——他们常常会展现种种偶然巧合的手艺、粗俗无礼的技能，乃至夸张离奇的技艺。工倕也是一个空无意义的道家模范，但这种吊诡的特质，在他的身上体现得尤为明显。工倕能够不借助规矩一类的工具，仅仅用自己神奇的巧手，就画出所造之物的形状，在有着众多“诀窍故事”和“无为”案例的《达生》篇中，他仅仅因为这个才能就备受赞赏，成为能人巧匠的又一个例子。然而，与其他故事不一样的是，工倕在《达生》中短暂的

出场并没有那么暧昧不明。《庄子》的作者似乎对这种“直截了当”的技艺感到不安，所以在《胠箧》篇中，工倕的待遇就大相径庭——其称：“只有把钩绳规矩毁坏丢弃，把工倕的手指折断，天下之人才能够含匿他们的技艺。”（“毁绝钩绳而弃规矩，攦工倕之指，而天下始人有（含）其巧矣。”）

在我们看来，这一小节与《庄子》其他“诀窍故事”并不矛盾，它只是从另一角度肯定了这些故事的核心层面——它们都是通过树立空无意义的模范人物来强调“真实假装”的重要性。一旦像工倕这样的人物成为人们仿效的偶像（例如，像《达生》篇那样，出现了明确赞美），这个形象就会吸引人们去追求英雄般的成就，也就是“雄成”，出现这种情况，就需要在文本中加以否定[郭象似乎肯定了《庄子》这种对“塑造偶像”和“雄成”的批判，他指出：“不求之于工匠，则万物各有能也。”（王孝鱼语）]。通常情况下，“诀窍故事”的主角都是那些能够与自己的技艺保持距离并且偶然实现它们的大师。然而，某类形象会将技艺内化于自身，从而有形成偶像崇拜的可能，一旦文本中出现塑造这类形象的趋势，《庄子》就会对这种危险做出激烈的反应，并“极力”破坏一切潜在的“教义”式解读。

种种技艺，可能是从社会习俗那里继承而来的，也可能是偶然之间获得的。“真实假装者”之所以能达到卓越的境界，并不是因为对技艺的奉献与投入，而是因为他们本身就对技艺漠不关心。在面对碰巧遇上的任务时，“真实假装者”能够秉持一种客观的、不掺杂个人因素的心态，这使得他们能够真实而自然地在这些任务中游刃有余。他们所擅长的活动，例如游泳或屠宰，实际上没有什么特别之处。他们只是学会通过形成习惯来完成种种日常琐事，或者用当代心理学概念来说，是一种“自动化”，就像一个人会开汽车、说母语或发短信那样，不需要专门投入到这些技能中，也不会把这些技能当成某种过人技艺（“发短信”的例子可能不太恰当），这时他们就能擅长这些技能。这些日常世俗的技能，都是以“真实假装”为理念践行处世之道的例子，我们可以自然而然地从事，不用将自己偶像化成某种大师，就能抵达卓越的境界。我们只要能像“醉汉坠车”那样，轻松自在地应对日常工作，在生活中从容自若，就能获得一种十分显著的存在层面的释放，甚至能从中获得快乐。当我们透过“真实假装”的视角去解读《庄子》时，就会看到“诀窍故事”所要传达的内涵。

五、我们来自何方：论“漫游”与哲学思考的艺术

前文提及，有一种世俗的生活方式，可以使人在日常生活中轻松自如，游戏其间，同时又可以在平凡中变得卓越，这种生活方式在

《庄子》中有一个专用字："游"。这个字可以理解为是对《庄子》第一篇篇名"逍遥游"的浓缩。"逍遥游"，葛瑞汉译为"going rambling without a destination"；华兹生的翻译可能更有名，"free and easy wandering"；最新翻译则来自方克涛，"meanderingly wandering"。"游"还是《庄子》里常用的字，其旧字写法"遊"就在文中出现了95次，如果加上文中10次含义相同、部首不同的"游"，就出现超过100次。在《庄子》中，只有寥寥几个具有哲学意义的概念被如此频繁地使用。方克涛将《庄子》中的"游"定义为一种"圆满的理想状态"（eudaimonistic ideal）：他将这种状态的要点描述为"它是可以在意识层面认知到的，它在感情层面是冷静的，它具有适应性，以及它通常是一种快乐的、充满乐趣的活动。这就是这种状态的特征"。

"游"这一概念有其世俗层面的运用，如方克涛所概括的，即认为它表明了一种在生活中四处流动、漫无目的，同时又细心专注的行动方式。然而，只要去参阅"游"在《庄子》中出现的众多段落，就可以清楚地看到，这一说法仍然有补充余地，或者说有待商榷，甚至可以说有些普通，因为这个概念还有一种更加精神化的运用，阐明了一种更高级的存在形式。例如，道家的圣人可能会"游于无人之野"（《山木》），"游无何有之乡"（《逍遥游》），"游无极之野"（《在宥》），"游无端"（《在宥》），还可能是"游于无有者"（《应帝王》）。在许多例子中，"游"会和"心"这一概念一起出现，这里的"游"是一种"使役用法"，例如，在葛瑞汉的翻译中，"游心"即意指"使心灵漫游"（to let the heart-mind roam）。有些情况下，"游"自身也可以等同于"游心"：例如有"游无穷"（《逍遥游》）一句，也有"游心于无穷"（《则阳》）一句。还有一些其他例子，例如，人们被鼓励去"游心于淡"（《应帝王》），老子因为能够"游心于物之初"而被赞扬（《田子方》）。

在这些例子中，圣人的"游"并不是简单的四处闲逛，而是似乎进入了一种超乎寻常的状态。"游"和"游心"这种神秘主义的运用方式在《庄子》中普遍存在，并且启发了道教。道教将"逍遥游"及其衍生概念或变化形式，理解为一种宗教概念。刘笑敢在《牛津哲学手册》的"道家：老子和《庄子》"一节中很好地阐明了这种解读方式。刘笑敢称，《庄子》赋予"游"这样的含义：

人们能够"逍遥游"的地方是神秘而邈远的。无论是"无极之野"还是"无何有之乡"都指的是这样一种远离世界的地方。而且，复合词"游心"反复出现，这直接表明能"游"的是心灵而不是身体。因此，通过

将“逍遥”与“游”相结合，《庄子》描绘出了一个无边无际的想象世界，自由的灵魂能够游于其中，在那里，人能与“道”合而为一。“逍遥”与“游”二者的结合表明，我们能够抵达一种广阔无垠的精神世界。

宗教上对“游”的解读，即是在“远离世界之地”达到“在神秘性层面与道合而为一”的境界。如果有人希望在精神上抵达更高的境界，怀着这样的目的去解读《庄子》，那这种解读无疑是合理的——很多读者都是这样做的。然而，考虑到这一文本解读的多维性，这种“主流”解释并不意味着其他更为世俗化的解读就没有存在的余地。例如，方克涛、梅勒和阿兰·列维诺维兹（Alan Levinovitz）都曾尝试更为世俗层面的解读。列维诺维兹运用了任博克创造的形象，他认为，“游”并非一张指向“超越”的“通行证”，实际上，它体现了一种存在主义和认识论层面的“百搭牌”。他写道：“‘游’这张百搭牌用途非常广阔，它是千变万化的，随时可以成为你的助手，帮你应对一切事物（hand you are dealt with requires）。这张百搭牌既不是一种怀疑论或相对论，也不是任何一种单一的哲学立场，它就像即将溢出的酒器‘卮’那样，并不总是空无一物的，而是根据其背景环境斟酌变化。它的这种形态（不仅仅是它的‘含义’）使得我们获得了自由，有了它，我们无须再去效仿圣人之‘游’，也不需要去效仿庄子，或者其他种种模范榜样。”

我们非常赞同这种对《庄子》之“游”世俗层面的解读，即认为这是一种“游”的存在模式，其允许人们承担一切任务或采取一切态度，起到“帮你应对一切事务的帮手”这样的作用。的确，我们认为“游”的观念及其百搭牌的形象，都是对“真实假装”的恰当描述。从“真实假装”的角度来理解，列维诺维兹所说的“游”所带来的存在主义和认识论上的“自由”，就是一种世俗层面的“游”，它与宗教概念中抵达“无何有之乡”的“游”相对应。从“百搭牌”和“真实假装”的角度看，那些诗意的表达不一定就是指心灵或灵魂彼岸的超脱，而是一种非常具有此岸性的、非本质的存在方式，其能够在扮演万物之时，保持一种空无一物的状态。列维诺维兹还注意到，“游”这一概念中暗含着根本的变化性与游戏性，我们尤其认同这一观察，因为这使得“游”不仅能够抵御本质上的认同感，还能够抵御一切崇拜。这是一种对其内容漠不关心的生活方式或思维模式，因此就不存在任何具体的模范榜样——就像“真实假装”，它意味着不会对任何具体事物有所承诺。

“逍遥游”这一概念在第一篇的标题中出现，这一篇的开头之处就提到了变化与运动。这一篇的开篇非常有名：巨大的“鲲”变化为巨大的“鹏”，而“鹏”会再次迁徙，横穿世界，飞翔万里。颇具意义的是，

标题里的“游”（roaming）与动物（至少表面上是这样）的运动相关，而与人类的运动没有关系。与描述人类运动的概念——例如“旅游”（traveling）、“旅行”（journeying）或“行进”（going）——不同，这里的“游”指的是一种无目的的“漫游”，而不是特意从A点到达目的地B点。它既不是时间上也不是空间上的运动，它没有特定的起点与终点。从这一层面看，它可能类似于一种梦游状态——这是一种意识模式，在这种模式中，人们也无法有意识地进入或离开，也不能有目的地开始或结束。它的无限性与无边际性不一定指向某种超越，而可以是完全内在于世俗之中的。大鹏之“游”使其能够翱翔、栖息于天地之间，这种状态永远与大鹏浑然一体。“游”与动物运动的这种关联性，不仅体现了“自由自在地漫游”这层蕴意，而且还体现了一种强大的感知能力。漫游中的动物能够意识到它们周围的环境，例如，对于食物、水或敌人，它们都具备一种明显的“靠近”感觉。因此，“游”不仅代表没有压力，也代表卓越的适应性与感知能力。

在第二篇《齐物论》中有段描述就很符合这个概念，可以进一步说明什么是“游”，在这段文字中，出现了一个“弱丧而不知归”的形象。郭象对这个形象解释如下：“少而失其故居，名为弱丧。夫弱丧者，遂安于所在而不知归于故乡也。”

童年时期的流亡生活，会导致无法对某一特定地方形成归属感。“流亡”表明这类人并没有形成对某一个特定地理位置的认同，因此，“故乡”的概念也就失去了意义。因为没有回去的地方，这样的人永远无法再次“流亡”，所以在任何地方，他们都会感到“宾至如归”。由于缺乏对某一具体地点的认同感，这也导致即便他们认为某一地点属于自己，他们仍然无法建立起与这一地点潜在的不稳定关系。通过否认对某一地点的拥有（disown），他们反而“拥有”（dis-disown）了整个世界。他们将自己变成了一个巨大的“鲲”或“鹏”，所以他们的“家”实际上是无拘无束、无边无际的。根据“鲲鹏”与“弱丧”的这种关联性来理解，就可以发现，这两者都取消了“故乡”与“非故乡”这两个概念之间的边界——由于“游”具有这种无边界性，这个概念也就没有必要拿来表示一种“进入另一维度”的过程。人们可能会对（地理意义或社会意义上的）某一地点做出某种承诺或保证，从而认为这个地点是归属于自己的；而“游”之所以是没有边界、无边无际的，就是因为处于“游”中的人，不会受到这些承诺或保证的界定与限制。可以这么说，处于“游”之中——这种根本上的“无家可归”，是一种本体论层面的状态。在“游”的状态下，人们就会变成“百搭牌”，或者更确切地说，变成一张打破限制的“小丑牌”，能够从容自若地穿插在任何牌面之中，让你掌握一手好牌。

“游”的运动状态漫无目的，它没有发端，没有终点，却体现着一种敏锐的适应能力。它信步而行，所经过的地点和位置都是暂时的。对于那些没有目的性，在社会中“漫游”的人而言，他们经过的，也就是他们所扮演的角色或名称（“名”），用《天运》的话说，是“公器也，不可多取”。与刘笑敢及其解释的道教进路不同，我们认为，“游”的这种“漫游”之隐喻，并不一定会将人们引向一个可能没有实体的、遥远渺茫的领域，相反，它可以直接进入社会生活之中。无论你是什么身份、身处何方，“游”都是触手可及的。我们希望，将“游”理解为一种在这一基础上的“漫游”或“漫步”的形态。

我们可以把“游”当作一种探索的方式，可以借此在社会之中随心所欲地到处漫步，当你有这种意识时，你就可以看到，这个概念也贯穿在著名的“鱼之乐”（《秋水》）故事中，而且还呈现了一个尚未得到普遍认可的哲学语域。从表面上看，这个故事描述了道家代表庄子与名家代表惠施之间的一场辩论，这场关于认识论的辩论讨论了我们能知道什么、无法知道什么，陈鼓应就是这样解读的。然而，这个故事也可以看作是能够多维解读的段落，它同时涉及了另一主题，即“游”的概念：

庄子与惠子游于濠梁之上。庄子曰：“儵鱼出游从容，是鱼乐也。”惠子曰：“子非鱼，安知鱼之乐？”庄子曰：“子非我，安知我不知鱼之乐？”惠子曰：“我非子，固不知子矣；子固非鱼也，子之不知鱼之乐全矣。”庄子曰：“请循其本。子曰‘汝安知鱼乐’云者，既已知吾知之而问我，我知之濠上也。”

在故事里，庄子与惠施之间的认识论争论，显然是以“游”为主题引入的，在这里，对于庄子与惠施而言，它是“信步漫游”，对于鱼群而言则是“游来游去”。在故事最后，庄子转向从字面上去理解惠施的问题，把疑问代词“安”理解为“从哪里”而不是“如何”，这个时候，故事就会含蓄地转向这个主题。庄子的这个回答，不仅为故事提供了一个幽默的转折，也改变了对话的哲学重心。这样一来，这个故事就停止了对知识主张之条件或者某些命题之有效性的“分析性”探讨，转而变成了一种哲学式的沉思：对“鱼之乐”这种不太可能的命题，是否有其存在上的条件呢？

一旦人们以“游”这一状态去理解社会生活，以及随之而来的思想与想法，或者置身于一个有趣专注但没有目的性的漫游状态之中，人

们就会感知到这种与濠梁之鱼生活方式相似的状态（可能在生物学上是不对的）——由此人们可以发现，我们之所以能从寓言中得出某些哲学见解（比如对鱼类情感的理解），不是因为我们有获得客观知识的能力，而是因为我们置身于社会知识体系之中，导致我们产生了某种信仰、情感、语言游戏以及世界观。换句话说，我们认为什么东西是正确的，或者我们激烈辩论什么东西，并不是由于我们真的知道什么，或者我们真的是什么，也不是由于先验的理解条件，更不是由于东西的本质，而是源于一种“我们从哪里来”的偶然性。

最重要的是，就像童年时期流亡的“弱丧者”没有起点与归宿，从而只能“游”于世界那样，我们所来之处根本就不是一个真正的故乡，而只是一个旅程的出发点——这是一场没有中心的旅程。因此，一个人认为某个事物是正确和有价值的，并不是因为它是“它本身”，也不是因为这个人所拥有的预先获得的知识或者认识方式，而是因为这个人的路径改变了，导致他看到了这个事物——而当这个人向前走的时候，他的路径会再次改变。就像纸牌游戏中的小丑牌那样，扮演百搭牌时“可能忍受一夜，但不会长久驻留”，同样地，作为哲学家，我们也不能形成固定的见解并取得最终的结论，或者用笛卡儿的话说，取得一种“确定性”，又或者用理查德·罗蒂的话说，一种“终极词汇”。我们永远无法确定“鱼乐不乐”这种事，但是，当我们与一个哲学家朋友聊起这些事时，我们哲学上的“漫游”状态，可以暂时引领我们，直到我们突然顿悟的那一刻。庄子之所以能知道鱼儿的快乐，正是因为他与惠施在智力上的“漫游”将他带到了这一状态。这就是智力“漫游”的无边界性和无限制性。虽然这种“漫游”没有带给我们确定性，但在世俗角度而言，用《庄子》那优美的语言来说，它允许一个人“游心于物之初”。

因此，我们完全同意列维诺维兹的观点——他将自己的解读与梅勒先前对“鱼之乐”寓言的解读做了区分，他认为“游”在这一故事中有三重寓意：鱼之“出游”，庄子与惠施的“漫游”，庄子与惠施在哲学、智力上的“漫游”。所有这些运动，都是游戏般的，短时间内没有任何目的性，处于一种非常愉悦的状态。实际上，“游”作为一种哲学方法，包括它的非目的性、“非几何性”和偶然的谈话旅行，已经被20世纪的一位重要哲学家维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein）间接认识到了。在早期，他尝试以严格系统化和线性化的方式进行哲学思考，后来，他经历了自身哲学态度的转变，这种转变使他产生了这样的见解：至少对他而言，研究哲学就意味着在一片风景中漫步，并将沿途的速写归集成册。在他的《哲学研究》前言部分中就说了这样的话[78]：

起初，我打算把所有这些东西汇集成一本书，我在不同时候把这本书的形式想象成不同的样子。但重要的问题是这些思想必须以自然而然的顺序从一个论题进到另一个论题，中间没有断裂脱节之处。我曾几次企图将自己的成果联结为一个整体，然而都没有成功。此后我认识到我永远也不会成功。我所能写的最好的东西充其量不过是一些哲学论述。如果我迫使自己的思想违背其自然的倾向而企图强使其进入同一个方向，那么它们立即就会变得淡而无味了——而这当然是同我的研究的本性相联系的。因为它迫使我们从各种不同的方向上研究广阔的思想领域——在本书中的哲学论述，仿佛就是在这些漫长而曲折的旅途中所作的风景速写。对相同的或近乎相同的风景点常常从各种不同的方向上重新接近，从而做出新的速写。这些速写大多画得不好，或者缺乏特色，因而带有一个蹩脚的绘图者的各种缺点。当我把那些有缺陷的速写排除后，留下的是一些还算过得去的东西。我现在将它们重新进行编排，有时还做些删节。这样，它们便能为参观者提供一幅风景画了。因而这本书实际上只是一本速写。

也许作者们自己也不知道，大多数（虽然不是全部）的哲学书籍都是这样的汇集——这也包括《庄子》。人们普遍认为，哲学著作应该是，或者至少可能是“以一种自然的顺序，从一个主题到另一个主题，中间不曾中断”而形成的，或者说，它们表达了一个作者真正的立场。从“真实假装”的角度看，人们所认为的所有的立场，无论是社会角色、专业任务或职称头衔，还是一个人所表达的意见或观点，都是初步的、短暂的，这些立场并不是来自自己或者事实本身，而是来自一条复杂的路径——这是由地理因素、职业生涯、知识轨迹等诸多方面所构成的一条已经在行走的复杂路径。在生活中，具体的运动可能是从A点到B点的段落。一篇文献（例如本书的这一章）也可能会从某个地方开始阐述，从而产生另外某些点。但是，当放在更广阔背景下来看时，还有讨论一些细枝末节时，我们就会发现，一个人是以极其偶然的方式，在无数因素（其中当然也包括自身周围的人）的影响下，以“漫游”的状态经历了他的生活，完成了他的交流和思想。他对某一观点、见解或某一特定立场的认同，一直都是由偶然的抽象与简化过程所决定的。为了使得一个立场、信仰或观念本真可靠，人们必须忽视这种方向歧出、“纵横交错”的“游”之旅程，从而构建一个故乡、一种归属和目的。人们不得不将“来自何方”缩小到一个起点，将“要去哪里”缩小到一个终点。“真实假装者”愉快地游戏于这些抽象之中，他们不追求这些抽象的可靠性，而是仍然处于“游”的模式之

中。“游”作为一种哲学方法——或者表述为“模式”会更好些——它肯定而且反映了偶然性的存在。

有趣的是，维特根斯坦观察到，“如果我迫使自己的思想违背其自然的倾向而企图强使其进入同一个方向，那么它们立即就会变得淡而无味了”，这句话表明，似乎在他看来，应当顺从于变化不定的“游”之过程及其“自然倾向”，而不是迫使自己屈从于所谓的“自然顺序”，如果我们严肃地看待他所使用的比喻，就可以看出，这也是一个关乎如何保持健康的问题。这样看来，他将哲学思考的艺术或方法与如何保持心智健康联系在一起。所以在这里，维特根斯坦也彰显了他与道家的“家族相似性”，正如吉瑞德所说的那样，从根本上来看，道家思想在意图和结构上是“治疗性”的。

六、心与身的健康：如何避免痛苦与自负

在我们看来，“游”不仅是“真实假装者”的存在模式，也是一种哲学思考的模式，其与“心智健康”之间的关系，在方克涛的论述中有所强调。他的阐述清楚而简洁：“游”可以“促进身心健康”。我们不仅同意这种评价，而且还同意他的看法，即“游”与“德”（力量、效力、健康、精湛技艺）之间的密切关系，也可以说明《庄子》所主张的美好生活理念：“良好的健康和做事的能力是使得生活蒸蒸日上的必要条件……对这样的生活而言，‘德’和‘游’至关重要。”换句话说，“游”是“‘德’的一种典型表达与运动方式”。反过来，“德”被方克涛理解为“一种无关道德的力量、效力或精湛技艺”，我们也认同这种理解。因此，在方克涛和我们看来，作为“漫游”“漫步”或“周游”的“游”，还有作为“力量”或“精湛技艺”的“德”，都是道家幸福观念的重要组成部分。然而，虽然方克涛从规范和伦理的可能性探讨了《庄子》的幸福观念，但我们更倾向于在“真实假装”的哲学背景下，来审视《庄子》对身心健康的观点。

在我们将“德”视为一种关乎心智健康的概念——在《庄子》中，“心智健康”首先是与“在生活中漫游”的模式有所关联的，而后者与“游”“真实假装”的理念相关——之前，需要指出，《庄子》中很多关于能力与健康的诠释，通常情况下，都是道教层面的解读。大众道教对《庄子》的理解，往往倾向于去关注那些超凡存在的名称，例如“至人”等——或者，还会使用另一个概念“仙”，这个概念很少出现在《庄子》中，但与大众语境中道家的修炼理想密切相关。“仙”，从字面上来看就是人们应该去尝试做到的健康模范。这样一来，在《庄子》故事中最不大可能与健康有关的主人公，就成了心身修炼的偶像。司马虚（Michael Strickmann）为这种道教的解释思路提供了一

个具有代表性的解释：

在这些奇特的人物中，属于《庄子》的那部分人物，是一类非常特殊的、精神化的存在。他们远离纷扰的人间，吸风饮露，超脱世俗烦忧，有着像孩童一般光洁无虑的面孔。这些“至人”不会受到水火的影响，从而不会感到冷热寒暑，他们拥有飞行的能力，被描述为能够“羽化登仙”。他们以“无为”为存在的形式，是一种终极的独立，也是《庄子》中不断强调的自然。这些令人瞩目的人物形象可能具有某种寓意，但无论他们原本的含义是什么，他们后来都被称为“仙”，并且引起世人极大的兴趣。人们用纯粹文学化的创作描写了他们的自由自在、他们令人赞叹的活动能力，以及他们的长生不老，这些文学描述都被后人理解为实践的目标。人们试图通过种种实践，在自己身上获得这些特质。用不了多久，《庄子》中那些原本不受拘束的、自由自在的模范，就会看到自己在天界的层级制度中，被划分为不同的类别和级别。

在此，我们不会进一步探讨在历史上占主导地位的，将《庄子》中“一类非常特殊的、精神化的存在”的“至人”理解成为效仿模范的道教式解读，我们的视角是将他们视为司马虚所言的、最初“原本应该是”的寓言形象。因此，我们就不会随他们进入“远离纷扰的人间”的领域，而是将他们带回尘世。这样一来，他们所拥有的“飞行能力”和“羽化登仙”，在我们看来都是对“游”于现世之内的诗意描绘。他们“以‘无为’为存在的形式”，具有“令人赞叹的活动能力”，这些特征都指向“真实假装者”从容处世的能力。他们“长生不老”，并拥有“孩童般的面孔”，这些特征暗示着他们无法被识别为一切“成熟”的社会角色与功能——虽然他们可以变化为这些社会角色，却仍然保持着“无己”的“真”。也许对于心智健康问题最重要的是，他们能够“超脱世俗烦忧”——我们认为，这也适用于尘世的生活，而不是非得在“天界”才能实现。他们的“无忧无虑”使他们“免受水火的影响”，同样地，在我们看来，得道之人总是身处社会之中，经常为危险的氛围所包围，而这种免疫能力，正处于心智健康中的核心地位。

我们的研究进路另有不同。在探讨《庄子》中的身心健康时，我们认为它与对“至人”带有幻想性质的描写基本没有关系，真正与健康有关的是“至德者”这一更具体的概念。“至德者”，指那些获得了完全之“德”（健康、力量、精湛技艺）的人，《庄子》文本中对这些人的定义，很像司马虚所提到的那样，他们身上有一种道家所特有的“免

疫能力”。《秋水》篇说，至德者能够“不以物害己”，接着，就是对免疫能力的描述：“火弗能热，水弗能溺，寒暑弗能害，禽兽弗能贼。”这个描述，不仅几乎与《大宗师》对“真人”的描述完全相同，而且还能与《道德经》第50章很好地关联起来。在《道德经》第50章中，“善摄生者”能够免于虎兕、兵刃的伤害，而《庄子》的“至德者”亦是如此——他们都能避免周遭危险的因素进入自身。与这些比喻相呼应的是，《道德经》第55章称，“德之厚者”能够做到“蜂虿虺蛇不螫，猛兽不据，攫鸟不搏”，也就是不被任何鸟兽鱼虫所侵害。这些意象清晰阐明了“德之厚”是一种怎样的状态，以及为什么我们会把道家的“身心健康”概念看成一种“免疫能力”。[我们不打算在此讨论道家的“免疫能力”概念与罗伯托·埃斯波西托（Roberto Esposito）的“免疫”概念是否兼容。]在前文中，根据对浑沌神话的诠释，我们将兵刃、虎爪的这些“刺穿”解读为来自社会层面的各种伤害——当人们将社会强加的身份内化于自身时，这些伤害就会随之而来：焦虑、压力、情感上的痛苦、种种自负与虚伪的行为，等等。

在道家思想中，“德”是一个具有生理与心理健康（或者说，身心健康）之蕴意的概念，我们认为这个观念本质上是一种“免疫”的逻辑，个体自身的“分离”与“保持距离”是人们获得免疫能力的一种方法。人们可以通过在生活中“漫游”来实现“厚德”的状态——也就是说，人们通过在社会中畅“游”嬉戏，自由地出入其中，同时也就避免了个体对角色的内化，实际上，“德”和“游”是相辅相成的。《庄子·外物》篇就肯定了这一点——“能游”之人同时也是“厚德”的。

这样看来，在《庄子》创作之时，其文本就有一种充满矛盾性的内核，使得道家之“德”的观念，与儒家或“主流”对“德”的理解区别开来。这一内核不仅剥离了道家之“德”在道德层面的内涵，而且还使得这个概念显得非常不和谐——主流理念认为，人们应当真诚地履行自己的社会角色，并且将“圣王”“圣人”视为模范榜样；而道家之“德”就背离了这一理念，通过对“游”的认同，道家之“德”彻底与“真诚”“承诺与保证”割裂开来。由于这种割裂，道家之“德”变成了一种对当时“正常的”道德之“德”的反叛，甚至是一种“恶搞”。道家之“德”充满了矛盾性与反讽性，我们前面已经通过《德充符》就这些方面做过论证：那些形体残缺的人，恰恰是拥有“全德”的人。不仅如此，这种矛盾性还标志性地出现在《道德经》第38章第一行：“上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。”

不去投入到个人的社会角色之中，就可以产生情感上的免疫能力，从而能够免于社会所引起的内心之痛苦，更不会被痛苦带来的压力和焦虑所影响。这种心身的免疫状态，借助《道德经》第3章的表

达，可以称为一种“虚心”状态。方克涛对此的观点令人信服，他认为：尽管处于“虚心”状态，道家的“演奏家”们，“并非完全没有情感”，而是“摆脱了强烈的、具有破坏性的情感——无论是如欢乐这样积极愉快的情感，还是如悲伤这样消极负面的情感”，这种拥有这些情感而不被这些情感所折磨的状态，不是一种“失败主义”（defeatism），实际上是一种“自我赋权”（empowering）。这与“麻木不仁”“缺乏同理心”“自我意识过剩”的精神病疾患［罗伯特·黑尔（Robert D. Hare）语］完全相反，道家的“有德之人”——方克涛的“演奏家”或者本书中的“真实假装者”，他们削弱了自我（“无己”），将这种感觉与掌握情感的能力以一种无害的方式结合起来。免于情感上的痛苦不代表完全拒绝一切感受，而是避免被感受所伤害。这说明，我们在快乐或悲伤的同时，仍然能够保持个人和社会层面的健康。再次说明，这种能够保持神志清醒、心智健全的能力，是由“不一致”的能力带来的——它能防止人们过度深入地认同并投入到自己的情感之中。

“真实假装者”在情感方面的免疫能力，可以用日常经验来说明——它是世俗化的、生活化的，而不是那些高尚非凡的精神品质。例如，看电影时，你会感到极度的快乐或悲伤，会大声发笑或者流出眼泪，产生相应的生理反应。不可否认，这些感受是实际发生的，它们既不是幻想或虚假的东西，也不是因为从众行为而表现或展示出来的。人们可以独自体验它们，这和一群人一起体验的效果是一样的，而且在后一种情况下，你甚至可能会有些尴尬。一个人看电影时的情感体验是真实的，但我们通常不会受到这些体验的影响，也不会将自己和这些体验联系起来，正是因为这样，我们在看悲剧的时候，可能就会像孟孙才在其母的葬礼上所做的那样“中心不戚”。“真实假装”不是一种精神错乱的淡漠无情，也不是一种不健康的麻木不仁，相反，它使人们能像孟孙才那样实际有效地参与到社会活动之中（包括情感上的参与），同时，又不会被自身的情感体验所压倒。电影观众和“真实假装者”，都可以在有感受的同时，将他们自己与这些感受相分离，这样一来，他们就能接受情感本身，同时免于情感附带的痛苦——因为他们不会真的认为这些感受是属于他们的。

通过“净空自己的内心”，电影观众和“真实假装者”体会到了真实的共情感受（empathy），这种“真实的共情”可以比喻成医生或法官身上的那种“冷静的共情”（dispassionate empathy）。在医生和法官的职业角色中，他们都应该能从情感上对他们面前的人进行理解，并以共情的能力与之联系在一起，从而在互动的过程中受到理解与共情的引导，展开下一步的行动。然而，人们也会认为，医生和法官应该尽可能同时避免沉溺于个人的情感——他们应该避免产生一切人际关

系上的情感依赖，或者说，应该避免把他们服务的对象当作与个人有利害关系的人来对待。这种与个人感受之间的分离，不仅能使他们保持健康，而且能使他们有效地开展工作。或者说，套用方克涛的解释，他们在情感层面的态度并不是“失败逃避的”，而是一种“自我赋权”。

对孟孙才的故事进行分析之后，我们可以看到，情感层面的免疫能力——或者也用一个二手文献中经常使用的概念，即“淡漠平静的心态”（equanimity）——道家“演奏家”或“真实假装者”所拥有的这种能力得到了进一步的延伸。最重要的是，它延伸到了可以说是人类存在层面之焦虑的根源：死亡。在《庄子》中，针对死亡所带来的焦虑及其对身心健康的侵害，其提出的哲学上的“策略”是再一次依靠分离。有很多寓言和故事，如著名的“庄周梦蝶”已经指出：我们对死亡的担忧其实是徒劳的。因为对万物而言，只有变化才是最为彻底、根本的，以至于根本没有实质上的永恒、持久（梅勒语）。我们不会消亡，只是在不活于人世间的时候被其他东西所取代。当我们死去的那一刻，身上什么也不会发生，我们结束之时，也是另一种人生的开始——这种新生活，与先前的生活一样愉悦，甚至更快乐。这种方式，就像是“游”的概念，从空间上拒绝了我们，使我们“无家可归”，所以我们只能“再次拥有”（dis-disown）整个空间，以暂时栖居于某处。道家关于生死的哲学也是如此，它从生命的长度上拒绝了我们，使我们只能“再次拥有”整个时间，暂时地存在于我们可能遇到的任何一个存在之中。[79]我们可以不认同我们当下的存在形式，我们不仅可以“真实假装”地扮演各种社会角色，还可以“真实假装”地过完整个人生，这样一来我们就对自我进行了“赋权”，使我们有能力去克服人生最大的恐惧，并找到淡漠平静的心态。

这种轻松与平静，或者说情感上的免疫能力，在《庄子》看来都是极难获得的。除了对死亡的恐惧之外，许多人还常常发现自己处于痛苦的境地，以至于无法将自己与之分离。人们所面临的各种命运往往是灾难性的，更别说焦虑、不安或愤怒这些小事了——即便是舒适的生活，每天也都会遇到这些事情。在《大宗师》的结尾有段很少被讨论的小插曲，描述了在困苦境遇之中保持淡漠平静的心态是多么困难。在其他有名的故事中，一些道家友人会以某种喜悦的态度迎接死亡，但这个故事中的两个人却不同，我们看到，他们并不是那么愉快。正如文中所说：已经下了十天的雨（“霖雨十日”），子舆担心他的朋友子桑的健康状况，便带着饭去看望子桑。当他到达时，听到子桑“若歌若哭”：“父邪母邪！天乎人乎！”子舆问他为什么这样唱，子桑回答说：“我父母亲肯定不会让我变得这样贫穷。天是没有偏私地覆盖着所有人的，地一视同仁地承载着所有人，那么天地怎么可能会

单单让我一个陷入贫困之中呢？我追究贫困的道理却不可得，但我已经处于这般困境了。这可能就是命吧！”（“父母岂欲吾贫哉？天无私覆，地无私载，天地岂私贫我哉？求其为之者而不得也。然而至此极者，命也夫！”）

当不得不忍受不幸时，人往往会亲自承担这份痛苦，并且问自己“为什么是我”，这样一来，痛苦就会增加。人们很容易陷入个人的困境——就像因为某种诅咒或不公的惩罚而被“偏偏选中”似的。对于个人悲惨境遇的认同，只会放大这种痛苦，或者就像英国谚语所说的那样，“在伤口上撒盐”。一个“真实假装者”可以缓解这种雪上加霜的艰难，子桑似乎就在努力缓解自己的艰难。结果，他通过将自己与厄运分离，让自己能坦然接受命运——没必要去承认不幸的境遇，以使这种不幸内化于自身。只要拥有健康的心态，人们就能冷静客观地将境遇接受为一种“命”。毕竟，正如在《人间世》篇中孔子告诉“苦恼特使”子高的那样，“德之至”在于“安之若命”——对于无能为力的事情，只能把它看作一种“命运”，或者说，仅仅当作一种纯粹的偶然性。

与认同个人之不幸相对应的另一种心态，就是认同“道德运气”（moral luck）[80]或者社会层面的成功，这种心态同样不健康，所以也不是“德”。正如前文已经表明的那样，这会产生“自负的毛病”，也在《庄子》的一些讽刺故事中受到了嘲笑，例如盗跖与孔子会面的故事就是这样。儒家的真诚伦理以儒家的“德”为信条，关注的是社会地位与具体表现之间、内在承诺与外在行为之间的一致性，这样一来，就会去鼓励那些获得成功、掌握权力的人对自己的地位和成就感到满意和认同。如果他们真诚地认同并忠实于自己的权势与地位，按照儒家的观点，他们就有充分的理由认为自己是真正的“至德”之人，而不会“失德”。而《道德经》却持相反的观点，认为“上德不德”——矛盾的是，上德是要放弃“德”。为呼应《道德经》的这一观点，《庄子·天地》则称：“至德之世，不尚贤，不使能。”同理：“端正而不知以为义，相爱而不知以为仁；实而不知以为忠，当而不知以为信。”一旦确立了以道德为标准的褒扬体系，以及宣扬社会地位应该与之相匹配的理念，就只会助长自以为是与自负心态，滋生腐败崩坏的“德”。

不去将社会层面的不幸内化于个人，而将其视为偶然的命运，这是一种健康的心态；同理，不去将社会层面的成功与尊敬内化于个人，不被这种成功所迷惑，也是一种健康的心态。在《庄子》中，有很多关于庄周拒绝出仕的故事，其中最著名的是第三十二篇《列御寇》中的故事，其在《史记·老子韩非列传》中也有扩展的版本。这个故事认为，来自社会的赞誉是危险致命的，并用牺牛的例子来说明这

一点：这些牛以优质草料饲养，被盛装打扮，最终却在太庙中被杀死。这个寓言通常是以杨朱学派的角度来解读的，它表明处于政治生活之中会给自身招来危险。或者，它还可以被理解为是对不健康状态的辛辣讽刺，其中也包括人类自负的愚蠢——这些人相信并追求更高的社会地位与角色，这并不比牺牛高到哪里去。

那些不一致地、游戏般地扮演着社会角色的人，由于不曾对地位有所承诺、奉献与信仰，因而没有自负的毛病，这不仅使得他们的“德”有力而完全，保持了身心的健康，还使得他们充满着魅力。哀骀它就是这样一个丑陋的万人迷，对周围年轻女性散发着奇怪的魅力，而盗跖虽然以人肝为食，却最为英俊和强壮。这两个幽默的人物角色都是狂欢式的颠覆形象，抨击了儒家“真诚之美”的理想。对于来自社会的赞誉，如果一个人真诚地相信了这些名声，那就是不健康的；同样的道理，如果将个人之美内化于自身，自己认为自己是美的，反而会使这个人不再具有“真诚之美”，并且其魅力会大打折扣。第二十篇《山木》有一个关于两个妾的故事，反讽了这种内化：

阳子之宋，宿于逆旅。逆旅有妾二人，其一人美，其一人恶，恶者贵而美者贱。阳子问其故，逆旅小子对曰：“其美者自美，吾不知其美也；其恶者自恶，吾不知其恶也。”阳子曰：“弟子记之！行贤而去自贤之行，安往而不爱哉？”

如果不选择扮演的策略，非要去诚心实意地自称具有某种品质（即使这种品质确实很好），也可能会让别人大倒胃口，心生嫌弃。

结论

我大胆地做一推论，人类最终将被认识到，他们只是一个由各种各样不相容的、相互独立的移民构成的政体。

——罗伯特·路易斯·史蒂文森《化身博士》

“真实假装”有一种充满矛盾的“非假装性”（unpretentiousness），其根植于道家保持身心健康、实现效率的思想艺术之中。“真实假装”使得人们可以在充满虚伪，有时甚至是危险的社会环境中从容自若。前一章结尾引用了第二十篇《山木》的故事，就提到了这种思想艺术，它告诉人们，不要将自己的长处当作自己所拥有的事物。这种思想认为，通过实践“真实假装”，人们可以像《应帝王》中的壶子一样，能够改换面目，从而得以“不伤”；避免成为“名尸”，从而不为名所累。壶子的外表变化使他不可识别，无从定义。社会想要强加在他身上的那些形象，充满了自以为是的迷恋，而壶子的变化将这些迷恋拒之门外。像壶子这样的人物，就是一种本质为“真”的“假装者”，他们在《庄子》中被表述为“真人”，能够假装一切模样，“登假于道”（《大宗师》）。

在《庄子》看来，那些角色名称所反映的来自社会政治和身心层面的影响，实则都是一种奸诈狡猾的危险，使我们与健康积极的生活背道而驰。文本中运用了反讽的手法来说明这种危险：在《论语》等其他文本中以“正名”代言人形象出现的孔子，在《庄子》中反而去警告他的爱徒颜回，“德”是可以被“名”破坏的（“德荡乎名”，《人间世》）；对于“名”，《庄子》又借孔子之口说这是“凶器”。在这一段落中，《庄子》更是以讽刺夸张的手法批判了如尧、禹这些圣王，认为他们是为了自己“名实相副”的渴望，才对边远蛮族“用兵不止”，而

所有这些恶行，都是以“德”的名义进行的。因为圣王们如此沉迷于自己的伟大功名，以至于他们会觉得自己有权认为某些人是“不道德”“野蛮”的，并对这些族群展开无情的杀戮。他们相信并认同自己的卓越之处，这反而引起了他们对道德的狂热追求，这种追求带来了可怕的、疯狂失序的状态——不仅征服了他们，也征服了他们所统治的社会。所以，当谈到这种（至少在某些程度上）“离经叛道”的历史轶事时，孔子就会告诫颜回：“名、实者，圣人之所不能胜也，而况若乎！”（《人间世》）。

像尧、禹这样的圣王，都在追求崇高的角色和名声之中迷失，让自己以糟糕的方式去实现对这些“名”的信念与承诺。连圣王都如此，那么对于我们这些“普通”的人来说，做到在日常生活中不去追求虚名，不去陷入同样的自我膨胀模式，岂不是非常困难？当然，通常而言我们不可能达到传说中尧、禹那样的地位权势，有能力去“讨伐蛮族”，但是，我们可能会对社会地位与评价产生不健康的认同，所以，尽管程度小得多，我们还是可能会陷入各种各样的虚荣和自负之中。

过于认同积极正面的角色与名称会产生问题，与此对照，对负面角色与名称的真诚认同，也可能带来同样的毁灭性后果。《德充符》中就展现了一系列残疾人士和受刑罪犯，他们根本不在乎他们的角色，并以狂欢的方式否定了其社会角色带来的耻辱与污名。所以，尽管有种种障碍，但他们仍然能够自由自在地生活成长。他们从未认同那些被“正确地”赋予他们的名字，这使得他们不仅能够免于他人的羞辱与歧视，而且颇具反讽意味的是，即使在最不可能成功的境遇下，这些人仍然取得了巨大的成功。这些形象被刻画得极为滑稽怪异，他们是一种“反英雄”式的人物，是对圣王尧、禹的一种绝妙的辛辣讽刺：社会将“贤能英明”的评价赋予尧、禹这些圣王，而他们对此的相信与认同使得他们成了面目可怖的怪物；社会将“离奇怪异”的评价赋予残疾人士和受刑罪犯，而他们对此的不认同却使得他们成了不同寻常的“圣贤”。

对社会角色全然的信念与承诺，会导致不健康的后果：在得到名声权力时，人们会傲慢自大，在失去名声权力时，人们会沮丧绝望，而“真实假装”正是这些病症的一味解药。需要强调的是，在判断“真正”的道家大师或模范时，“傲慢自负”可能会蒙蔽我们的双眼。因此，“真实假装者”并不是，也不可能是一个仅仅在内容层面或者在应然之“美德”层面与儒家不同的模范形象。《庄子》总喜欢运用嘲讽的手法，因此，它一方面以破坏偶像的方式解构了传统（儒家）的角色榜样，另一方面，它也破坏了将“真实假装者”偶像化的倾向，防止人

们认为这是一个应该真诚模仿的更为“本真”的模范形象。这种对“本真”或“真诚”的防范性规定显然不仅是充满吊诡意味的，而且也是自我否定、起反作用的。遵循这个规定反而意味着不去遵循它本身。因此，《庄子》中的“真实假装者”并不是一种直接明白的榜样模范，而是一种“与众不同”，有点“扭曲”的反面模范，模范之“名”只是其“形实”之“宾”，并不能为人所直接仿效。

“真实假装者”这一形象，本质上是不协调、不一致的。而这种不协调和不一致，首先反映在“名”与“形”或“名”与“实”之间的分离。《庄子》的重要主人公们，如《德充符》中的残障人士和受刑犯人，“真实假装之树”和盗跖，等等，都是这种“分离”的种种例证，这也意味着，他们没有固定的身份或特定的价值。最典型的例子是《大宗师》中的孟孙才，他就是因为无其“实”，反而得到了其“名”（“无其实而得其名”）。

在《庄子》中，与此类似的不协调和不一致，还延伸到了“诀窍故事”及其主人公们。例如，潜游于吕梁瀑布的男子、坠车不死的无名酒鬼、以屠宰技术演奏交响乐的庖丁等人，他们都是夸张到怪诞地步的“游戏玩家”——有些超乎现实却又有些滑稽可笑，有些世俗平常却又有些不可思议。他们的精妙超出了生活，同时却也极为寻常普通；他们的技巧精彩绝伦，但同时也极其谦逊。这些充满矛盾的奇人巧匠，未曾将这些行为视为自己所拥有的技艺：醉汉并没有专注于如何落地，吕梁的无名男子也指出，其潜水的能力也仅仅是出于其生来的偶然，而不是某种个人特长或者有意的投入。他们对这些行为的态度，就像宋荣子摒弃了知识、行为和美德，或者子綦和颜回忘记了自己那样。《庄子》反对将这种随意自然的专业技能偶像化，并且通过对自身偶像的破坏和解构将这种抵制最为彻底地表达了出来。因此，《胠箧》篇中主张，为了实现这种技巧，要将工倕的手指折断，这样一来，技巧与名称，或者技艺与名声之间的联系就被破坏了，能人巧匠们也就无法变成受人崇拜的“名人”。工匠们和他们的技艺都被“去偶像化”和“正常化”了，这样，就呈现了一种充满矛盾的、既普通又偶然的卓越性，它是一种人们也许会、也许不会参与其中的日常状态。

《庄子》文本有一核心术语，反映并肯定了一种普遍的、偶然之间的卓越——以及与之相随的存在或行动的健康状态，这一术语正是“游”。“真实假装”是一种存在的方式，其使人们以一种确凿的轻松去享有“外部”的存在，并拥有能够“因是”或“依乎天理”的能力——就像一只梦蝶、一棵社树那样，轻松畅“游”。人们在这种状态下的行动，可以脱离对“自我”的意识，这是因为他们会拥有某种能力，变成某种存在，而并不是本身所拥有的，或者本质上就会如此。通过“以

明”观照，“游”这一状态能够接纳一切根本的转化和改变——也就是“化”，这种“化”使得“真实假装”本身就是一种“真实”。由于没有本质上的自我作为基础，所以暂时“假装”或“假（扮）”诸种存在或能力，因此，这并非是一种“更为基本之物质或主体”的属性。尽管本身并不是“真”，但正因为这种“没有根本”的性质，或者“无本质性”，它们是完全真实且全然符合“真”的，并超出了“某种更为根本的实质”这一概念。如果将其与罗伯特·穆齐尔（Robert Musil）的小说标题“没有个性的人”相对照，“真实假装者”就是“没有本质的人”，而“真实假装”就是“脱离了人的‘本质’”。以这种没有本质的方式生活，贯穿于其中的流动不定、没有目的的行动模式就是我们所说的“游”。由于人拥有自身的社会角色和为他人所设定的“才能”，所以很容易受到来自社会的“物化”，而“游”正好能使人免于这种社会的“物化”；而且，它还暗示了另一部20世纪小说的标题，也就是说，在一个很多方面都无法忍受的社会环境中，实际上也有着一些可以忍受的可能性。

《庄子》中的“德”，代表了对健康、精力与活力的一种综合性理解；而作为生活中“漫游”的“游”这一概念，是与“德”的概念紧密联系在一起的。例如，《外物》篇就认为，“能游”就意味着“厚德”。这样看来，《庄子》之“真实假装”哲学，就证实了吉瑞德的判断，即从意图和结构的角度来看，道家（教）“根本上是‘治疗’的”。值得注意的是，其疗效是由《庄子》的幽默所带来的：人们执着于社会角色与内在承诺之间真诚的“双重一致”，而《庄子》以幽默的“释放”为治疗手段，疗愈了这种病态。一旦以“诙谐调”的方式解读《庄子》，书中的寓言故事和哲学沉思就能使读者摆脱承诺的桎梏，即那些对社会角色、名称或是非观念的承诺或信念。由此，这种幽默解读打破了当代道家哲学的一些学术解释所要重建的命题模式。同时，幽默的视角使得读者与故事中荒诞不经的主人公们保持着距离，从而也就避免了读者对他们的盲目效仿与榜样崇拜。所以，这种幽默还破坏了读者对道教的投入——如果以一种更为神秘主义的方式解读，读者就会被引向道教精神修炼的层面。《庄子》的幽默已经被很多读者认识到，但很少有人对其进行哲学层面的审视；这种幽默并没有否认从非幽默层面进行解读的可能性，但它仍然对文本产生了决定性的影响。人们在寻求直接论点或立场时，会从文本中发掘种种教义信条、道德伦理、主义学说，而一旦以幽默的方式解读，这些事物就会从文本中消失无踪；同样地，故事中的圣人和宗师们往往有着庄严和超越的光环，而幽默会将这些光环一一剥离，以“齐物”的方式审视这些人物和他们的观点。从这种滑稽的视角来看，《庄子》本身就充满了讽刺意味，它表演性地采取了一种“真实假装”的模式——它将自身“去本质化”，变成了巧妙的“游戏”，接着将这种“真实假装”的运作展现了出来。尽管如此，这个文本仍然能够使得它的读者愿意身处这一“游戏”之中。无

论是“真实假装”还是幽默，它们都是慷慨的，人们拥有了它们，就有了自由拒绝的权力——自我和世界都有着各种受到约束的诠释，一些人不愿将自身局限在其中，而“真实假装”与幽默正为这样的人提供了一个出口。

这样看来，将《庄子》解读为“真实假装”，是指其运用一种贯穿全文的幽默去处理其中的意义与语言，从而阐明了遍布文本的一种以“游”为状态的存在主义模式。所以，这种观察角度并没有为原文增添新的内容。实际上，在《天下》篇中，《庄子》就已经用一种反讽的口吻形容自己的内容：“在我们周围的万物密不可分地交织在一起，而它们并没有一个专门的归属，这就是古之道术所在。庄周听闻了这种风尚对此感到非常高兴，就运用荒谬夸张的叙述、荒唐无稽的言语、无拘无束的辞藻，放任自己而不偏执，从不持一端之见。”（“万物毕罗，莫足以归，古之道术有在于是者。庄周闻其风而悦之。以谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞，时恣纵而不傥，不以觭见之也。”）

通过对《庄子》的解读，我们希望达到如下的目的：一方面，在《庄子》的时代存在着对于名实问题的广泛讨论，而我们试图在这一背景下对该文本进行定位，从而为《庄子》提供一种历史层面的深层解读；另一方面，在我们看来，我们也试图描绘一个有趣迷人的古代观点，它不仅囊括了对美好生活与心智健康的探索，也反映了对社会、语言和思想艺术的思考。诚然，我们非常赞同这种观点，它所表现出的辩才无碍，及其同时体现出的错综繁杂，都令我们非常钦佩；但我们认为，这一观点还不能直接与当代哲学理论或社会政治语境无缝结合在一起。如何让“真实假装”哲学去改造和适应当前的话语，仍然还是一个挑战。然而，“真诚”与“本真”的现代语义，不仅如特里林、泰勒等人所言，影响着我们这个时代的哲学、文学和宽泛意义上的文化，还明显地影响了我们如今对中国古代哲学的接受和理解，通过阐明这一影响过程，我们找到了一个迎接这一挑战的潜在框架。如果《庄子》中的“真实假装”哲学可以演变为一种对中国古代“真诚”（“诚”）哲学的批判性回应，那么“真实假装”的当代哲学也许可以发展成一种阿多诺所说的对现代“本真的行话”的批判性回应。毫无疑问，就中国早期儒家和道家所讨论的议题和所使用的术语而言，这些努力仍然与此有些距离。但无论如何，也许从《庄子》的“真实假装”哲学中，我们仍然能够得到一些启发，来看看今天的道家哲学思想可以是怎样的。

如果按照特里林和泰勒等作者的思路，并假设存在一种具体的现代“本真”概念，那么这种现代“本真”概念会与一种具体的、现代形式

的“非本真”相联系。在现代的背景下，“本真”与“非本真”的区别会变得与科技和社会的发展极其相关，这是因为我们以前所未有的规模生产出了各种复制的事物，这样一来，原创的事物就不可避免地逐渐减产——复制品越多，原创品就越少。当今时代产生了各种传媒形式，如印刷品、电影、电视节目，乃至新兴的所谓社交媒体，等等。随着这些大众传播媒介的广泛流行，大规模批量生产的复制品在“现代性”中达到了新的阶段。现代对“本真”的追求和需求似乎就发生在这样一个充满了复制品的世界中，在这样的世界中，“真”的问题就以一种新的方式被提出了。这样一来，“真”的价值就不那么依赖于对社会角色的真诚承诺，因为这一价值被转化为一种新的主张，即对象或人必须是原始的，而不仅仅是“复制品”。于是“独特”比单纯的“诚实”变得更有影响力。根据尼克拉斯·卢曼（Niklas Luhmann）的看法，“个体自身本真地体验事物的愿望，就是一种首先通过创造表达的欲望”，这正是由大众媒体的表现形式和广泛传播所带来的“本真”与“非本真”之间的区别。因此，如同一切有趣的、可辨认的、特别的事物一样，“文化”这一概念也因其具有独特、原始的特征而变得与众不同。“没有复制再生产，就没有所谓的原创事物；没有（文化的）大众媒体（表现形式），文化就无法被看作是文化。这种具有反思性的文化，这种知道自身是文化的文化，产生了一种对‘本真’‘真实事物’‘自然状态’等概念的‘反概念性’（counter-conceptuality），这一事实表明，这里所讨论的是一种有着自我指涉（self-reference）的普遍现象。”[81]

通过大众媒体的表现形式，例如在小说、报纸、电影或网站等媒介上，独特的个人、事件或（不那么）艺术化的产品都被介绍成是“独特的”，因为只有这种“独特”的事物，才是最先值得大众媒体去表达的。因此，“文化”通过某种独特或特别的方式产生，由此得到了认可并被展示、观察和尊重。然而，吊诡的是，恰恰是它在大众媒体中的表现形式，虽然起到了建构作用，但同时也破坏了所表现的人物、事件或艺术作品的独特性。通过大规模地展现在受众面前，这些独特事物在被命名为“独特”的同时，会由于其大规模的展现而失去独特性。这种“原创性”与“独特性”的社会建构吊诡地建立于大众媒体表现形式之中，又反过来刺激了对“本真”的需求，即寻求一种“真正”的原创性或独特性。“原创性”将自身置于公众面前，就会引发质疑，这种状况如同“真诚”一样——公开的“真诚”会引起对自身的质疑。只有自身陷入怀疑之中，才能唤起人们的需求，以追求更为“纯粹”的“原创性”形式，即追求甚至更为“本真”的“本真”。这种自我指涉的机制是充满矛盾的，并且从一种存在主义的层面来看，它还是荒谬的，因为它对人或物提出了真正“本真”的要求，但同时又使其不可能达到真正“本真”的状态。

不同于处在“真诚时代”的前辈们，当代的“真实假装”哲学不仅必须对“本真时代”的种种悖论与荒谬之处有所反应，而且还要对（在我们看来是不可能的）社会要求、狂妄自负、执迷不悟，及其产生的压力做出回应。它必须拆析解构“本真”理念自身的不一致性，以及因效仿这些理念而产生的背离性。它还必须以幽默的方式破坏“本真”的语义，从而将其对人的吸引力“狂欢化”——或者说，至少展现出做到这一点是何以可能的。“真实假装”还可以被这样概述：它是一种关于如何以没有目的的方式巧妙地漫游于世间的哲学。或者，还可以这样说：我们身处这样一个社会——除了有那些容易对人造成伤害的事物，这个社会还忙于将“本真”的机制强加于自身，并要求每个人（这也包括了那些学术与哲学著作的作者们）都应该是特别的、有趣的、创新的；而这种哲学至少告诉了我们，如何像隐于市井的隐士一般，在这样的社会中免受伤害。

[1] 本书的第一、第二章，以德安博的博士论文《中国古代哲学中的虚伪、谎言与欺骗》（*Hypocrisy,Lying,and Deception in Early Chinese Philosophy*）（克鲁格大学）为基础写作而成，导师为汉斯-格奥尔格·梅勒。——编者注

[2] “百搭牌”也称变牌，在扑克牌游戏中持牌人可以任意决定此牌的牌值。——译者注

[3] 指叙述者全知全觉，掌握一切叙述中的人物、故事、场景等。

[4] 指带有自相矛盾的概念。——译者注

[5] 原文的Angst and Sorge （焦虑与悲伤）也可译为“畏（Angst）和操心（Sorge）”，是海德格尔哲学的重要概念。克尔凯郭尔和海德格尔都是存在主义哲学代表人物。——译者注

[6] 原文为“a wet dream is genuinely wet”。——译者注

[7] 冯友兰认为，儒家与道家的区别可归结为：“儒家的圣人是热切乐观的精神，道家的圣人则是沉着冷静的人。”在我们的解读中，通过“热切乐观的精神”强调了“真诚”的重要意义，而这在“沉着冷静”中是缺乏的，二者的区别随之凸显。

[8] 张立指出，先秦儒家和道家的文献都关注了人的“伪”和“诈”。儒家关注因实践而产生的虚假、虚伪、自私等问题，而道家文献倾向针对哲学负面问题做出回应。

[9] 如《道德经》第18章、第80章。本书中《道德经》的章节数使用阿拉伯数字，以便与《庄子》的篇数相区别。——译者注

[10] 即孟子的“四端”学说。——译者注

[11] 有趣的是，任继愈推翻了传统解释，他认为《庄子》“内篇”实际上代表庄子后学的思想。

[12] 冯友兰认为“内篇”不一定出自同一位作者之手，而庄周本人不太可能“删掉”部分“外篇”或“杂篇”，但他认为起首两篇（《逍遥游》和《齐物论》）包含了《庄子》的核心思想。

[13] 此处引用刘佳林译，略有改动。见[美]莱昂内尔·特里林著，李欧梵主编，刘佳林译，《诚与真（诺顿演讲集，1969—1970年）》第3

～4页，江苏教育出版社，2006。后文对特里林著原文皆引自刘译，不再标明页码。——译者注

[14] 和众多批评安乐哲与罗思文的人一样，杜维明坚持认为，儒家的“自我”概念包括独立于社会角色的自主能动性。然而，杜维明（和许多当代儒家学者）仍然严格反对任何道德层面的不真诚，从而又重新回到了传统的“真诚机制”（regime of sincerity）。例如，杜维明写道：“由于人的本性是上天赋予的，所以‘诚’的创造能力是人的结构中所固有的。学会如何真诚，是成为真正之人的一种终极尝试。”

[15] 《拉摩的侄儿》是狄德罗的对话体哲理小说，通过一个放荡无耻的人物“拉摩”的言语，揭露了上流社会的腐朽，并就道德、艺术等问题提出了一些独到见解。马克思称这部小说为“无与伦比的作品”，恩格斯称之为“辩证法的杰作”。——译者注

[16] 针对这一点，陈来认为，在中国文化中，个人不是原子，是社会关系连续体中的关联性存在一方。

[17] 此二语借用了尼采的说法。

[18] “反讽”一词源自希腊语“eironeia”，最早是指古希腊戏剧舞台上的一种喜剧角色，他们通过“佯作无知”的自贬手段最终揭露对手的无知，此时的反讽含有贬义。在浪漫主义美学中，“反讽与被浪漫主义时代凸显出的诗歌自反式风格相等同，这是文学现代性的关键性标志”。——译者注

[19] 克莱尔·科尔布鲁克（Claire Colebrook），20世纪德国文学理论家、文化研究学者、后结构主义研究专家，尤其以德勒兹研究享誉国际。——译者注

[20] 此处及后文翻译引用徐文瑞译，略有润饰。见[美]理查德·罗蒂著，徐文瑞译，《偶然、反讽与团结》，商务印书馆，2003。——译者注

[21] 译文参考[德]海德格尔著，陈嘉映、王庆节译，《存在与时间》，三联书店，1999。——译者注

[22] 中文语境中一般理解为“忠于自己”，这里的翻译主要强调“真实”（true）的含义。——译者注

[23] 约翰·马拉尔多（John C. Maraldo）语。

[24] 本质主义（essentialism）是指认为事物均有其本质，可以通过现象的认识加以揭示的理论。——译者注

[25] 纵观历史上各类对《庄子》进行评述的著作，这些解释者都注意到了《庄子》中所描述的自我，其规定与儒家对“人”的观念相互对立，或者说，是对儒家相应观念的一种反应。杨国荣的论述就是一个很好的例子：“一旦仁义等规定入主自我，则个体便失去了本真形态，而成为礼义化之‘我’……庄子要求消解礼义化之‘我’。”

[26] 才清华在其著作中对《论语》《周易》《庄子》《道德经》等文献进行了述评，阐述了先秦诸种重要议题是如何在魏晋时期得到进一步发展的。

[27] 原文出自《后汉书·左周黄列传》：“盛名之下，其实难副。”——译者注

[28] 原文《论语》英译引自安乐哲和罗思文译*The Analects of Confucius*：*A Philosophical Translation*，本文从略。（Ames，Roger T.，and Henry Rosemont Jr. 1998. *The Analects of Confucius*：*A Philosophical Translation*. New York：Ballantine Books.）——译者注

[29] 福柯认为，现代政治在根本上把人当作一种生物来对待，人的性、疾病、饮食、居住、犯罪等问题，这些都是人作为生物在其生命过程中产生的。

[30] 王德友认为，在《庄子》看来，一旦人们被儒家价值观所塑造，就会变成“一种人为的、虚假的东西”。

[31] 原书中《孟子》译文来自万白安的英译本，在此从略。——译者注

[32] 徐幹（170—217），字伟长，东汉末文学家、哲学家、诗人，“建安七子”之一，以诗、辞赋、政论著称。代表作有《中论》《答刘桢》等。——译者注

[33] “弟”通“悌”。——编者注

[34] 陈来认为，从儒家的角度看，政治与对道德的真诚承诺是密不可分的，当二者分离时，就会产生虚伪。

[35] 参见李泽厚著，《批判哲学的批判：康德述评》，人民出版社，1984。——译者注

[36] 这些概念首先在郝大维（David L. Hall）和安乐哲的《通过孔子而思》（*Thinking Through Confucius*，1987）一书中提出，后来在安乐哲和罗思文的著作中得到进一步阐发。

[37] 译文引自[奥地利]西格蒙德·弗洛伊德著，车文博主编，《诙谐及其与潜意识的关系》，九州出版社，2014。本书根据语境略有改动。——译者注

[38] 柏格森（Henri Bergson）写过一本研究幽默的著作《笑论》（Le Rire）。

[39] “不协调”（incongruity）论，国内学者主要译为“不一致”“矛盾（性）”“失谐”“乖讹”等，后文亦根据语境译为“不一致”或“格格不入”。在原著中，“incongruity”不仅指幽默理论的“不协调”含义，还指儒家名实或形名问题的“一致性”与“相副性”（道家对应为“不一致性”），请读者注意。——译者注

[40] 米哈伊尔·巴赫汀（Mikhail Mikhailovich Bakhtin，1895—1975）生于俄国，是现代文学理论与文学批评的重要理论家。——译者注

[41] 片名又译作《万世魔星》。——译者注

[42] 需要指出，英语中“play”一词具有“游戏、玩耍”的含义，亦具有“扮演（戏剧）”的含义，在这里需要同时联系前文的“戏剧意义”进行理解。——译者注

[43] 古罗马斯多葛派哲学家，曾做过奴隶，而且一条腿有残疾。——译者注

[44] 此处的“amoral”（非道德），意为“无关道德的、在道德范畴之外的、没有道德属性的”，与“不道德”（immoral）含义不同，需要仔细区分。——译者注

[45] 逻各斯中心主义，是德里达提出的西方形而上学的后现代表述，顾名思义，就是将逻各斯（logos，即理性）当作真理和意义的中心，并相信真理能为主体经过理性的内在之光而知晓。——译者注

[46] 艾文贺认为，“道家的圣人中没有技艺精湛的刺客或扒手，技艺精湛的人所擅长之事并没有在善事之外”。此处意为道家之“幽默”不可能来自刺客或扒手这类群体，后文中的“刺客”亦指此意。［Philip J. Ivanhoe：Zhuangzi on Skepticism，Skill，and the Ineffable Dao，

Journal of the American Academy of Religion Vol. 61，No. 4（Winter，1993），pp. 639-654。]

[47] 吉瑞德（N. J. Girardot）著，蔡觉敏译，《早期道教的混沌神话及其象征意义》[*Myth and Meaning in Early Taoism*：*The Theme of Chaos*（*Huntun*）]，齐鲁书社，2017。——译者注

[48] “持续创造”（creatio continua）、“永恒无限”（natura perpetua et infinita）皆为拉丁文神学概念，描述上帝创世的过程和特征。——译者注

[49] 关于对“中国缺乏创世神话”这一假设的驳斥，见金鹏程（Paul Goldin）的著作。

[50] 或译“宇宙轴”“世界中心”等，为宗教学者米尔恰·伊利亚德（Mircea Eliade）所提出，在一些信仰中是沟通天地、联结圣俗的世界中心象征。——译者注

[51] “文化批评”是西方人文学术界自20世纪70年代以来的一种研究旨趣，此处意指“对人类整个的生活方式”的批评，即后文的“人类中心主义”。

[52] 或译“间离效果”“陌生化效果”等，是德国戏剧革新家布莱希特所创造和倡导的一种舞台艺术表现理论。——译者注

[53] 本书中对《庄子》原文的引用，参考了任博克《庄子》英译本（Ziporyn，Brook. trans. 2009. *Zhuangzi*：*The Essential Writings with Selections from Traditional Commentaries*. Indianapolis：Hackett.），后文除个别之处需要强调，不再注明出处。——译者注

[54] 陈鼓应指出，南、北二帝“善意”的意图产生了出乎意料和令人失望的结果，他（幽默地）反问道：“谁会承认或者接受这种善意呢？”

[55] “朴”见《道德经》第28章。

[56] “独”见《道德经》第20章、第25章。

[57] 此处意指苏格拉底式的对话方法。苏格拉底喜欢采用对谈的方式，以澄清对话者彼此的观念和思想。——译者注

[58] 此处陈鼓应注评：“有‘德’而并不看重外在的表现形式，才是最最完美的‘德’。”

[59] 古代一些注家也提出了类似的观点，他们大都没有明确提及具体的儒家文献，而只是提到了一般的儒家思想或价值观念。例如，王夫之在对本篇标题评解时，就将《庄子》和《道德经》中的“德”与儒家的“礼乐”等进行了对比。

[60] 这里的“转变”英文为conversion，指一种信仰上的转变。——译者注

[61] 富兰克林·柏金斯（Franklin Perkins）简要总结了《庄子》从非道德层面对邪恶或不道德的看法。他认为，在《庄子》看来，从“天”的角度来看没有善恶之分，“这可能是对与‘恶’相关的问题进行彻底反思之后得到的最终结果：根据我们的分类范畴，得出了‘世界是邪恶的’这一事实，但这一事实最终恰恰否定了‘恶’的范畴”。

[62] 原文为“player hater”，形容嫉妒他人成功之人，呼应了游戏玩家（player）一词。——译者注

[63] 陶望龄（1562—1609），字周望，号石篑，明代《庄子》注家，曾任翰林院编修、国子监祭酒。——译者注

[64] 这里的“义”原指儒家道德价值观念之一，或者形容“双层一致”的适当正确的契合。在这里是“通过它的地位判断该做什么或起到什么作用”的含义。

[65] 即“Florin”，当时欧洲的货币单位。——译者注

[66] 贾科莫·卡萨诺瓦（Giacomo Casanova），18世纪意大利著名冒险家和情场高手，《我的一生》为其晚年自传。本章标题中的“处世高手”原文为Smooth Operator，有“情场高手”之意。——译者注

[67] 从历史语言学角度对“真”与“真人”这两个概念的概述，可参看柯益尔和三浦秀一的著作。

[68] 注意，这里“真实存在”中的“真实”（real）与“真实性”（genuineness/ zhenuineness）的“真实”（genuine）含义不同。——译者注

[69] 尽管这种消极描述比比皆是，但沈清松指出，《庄子》其他部分也有一些略为积极的描述。

[70] 参考理雅各（James Legge）的英文翻译，见https：//ctext.org/mengzi/gong-sun-chou-i/ens。

[71] 王博发现："（庄子）选择的是一种所谓'心隐'的方式……这种心隐就是说，我的形体可以不隐藏，可以生活在这个世界上，可以每天和别人一样吃喝玩乐，可是我的心是特别的，和所有的人都不一样的。"

[72] 许多中国学者都做过类似的大致观察并满意于这一结果，如胡适、汤用彤、任继愈、汤一介、王博、王德有、那薇、王又如、杨国荣、杨立华等。

[73] 在中国当代的解读著作中，"诀窍故事"往往是放在神秘主义（陈鼓应）、美学（李泽厚）或精神性（冯友兰）的语境下进行解读的。

[74] "终极"（ultimate），以《庄子》的概念而言，亦可理解为一种"至"的境界。

[75] 例如，庖丁花费了更多的时间去解释他的刀，而不是他自身的行为。他似乎认为，由于能够同时达到刀、牛和自身之间的和谐，他才能展现他的技艺。（李泽厚、王博、王德友、杨国荣、德安博等）

[76] 此处的"否认"（disown），可理解为行为主体与自身活动之间的一种"无关状态"，即拒绝将行为从属于主体本身。但需注意，在本著中"否认"（disown）与"拥有"（own）互为相反的过程。

[77] 此处的"物化"（reification）并非前文中《庄子》所指的"物化"，而是一种从社会层面将劳动视为商品或商品价值的普遍化的"物化"。——译者注

[78] 译文引自[奥]维特根斯坦著，李步楼译，陈维杭校，《汉译世界学术名著丛书·哲学研究》，商务印书馆，2000。——译者注

[79] 《庄子·大宗师》通过对"藏天下于天下"的讨论，也强调了这种使人四处为家、充满矛盾的"无家可归"概念。也可参看陈鼓应对这段话的解释。

[80] "道德运气"是伯纳德·威廉姆斯（Bernard Williams）提出的伦理学概念，其主要观点是："无论什么事件的发生都受到运气的影响，践行者所做的合理性证明一定程度上取决于行为的最终结果。"——译者注

[81] 此处作者对引用的原文有修改。——译者注



未读 Club

为读者提供有温度、有质量、有趣味的
泛阅读服务



专属社群 独家福利
精品共读 活动特权

手机扫码
加入未读 Club 会员计划

未讀

BRAIN O'CONNOR

逃避工作，
就能
幸福吗？

A PHILOSOPHICAL ESSAY

闲散的哲学

IDLENESS

一部专门讨论“工作与闲散”的哲学小史
当代哲学家挑战德国哲学史“反对闲散”的主流观点



[爱尔兰] 布莱恩·奥康纳——著　王喆 赵铭——译

闲下来，或许才是通往自由的捷径

康德、黑格尔、叔本华、波伏娃、马尔库塞，他们难道都错了？

版权信息

闲散的哲学

IDLENESS: A Philosophical Essay

作者：[爱尔兰] 布莱恩·奥康纳（Brian O'Connor）

译者：王喆 赵铭

出品方：未读·思想家

出版社：北京联合出版公司

目录

引言 哲学与闲散
第一章 我们值得拥有自由
闲散的解剖
康德所谓的价值
第二章 工作、闲散与尊重
黑格尔所谓的永远的工作者
马克思与自私的闲散者
第三章 无聊的挑战
叔本华论休闲之不可能
波伏娃的闲散女人侧写
第四章 玩乐即闲散
席勒：玩乐即闲散
马尔库塞：工作即闲散
第五章 闲散即自由
闲散与哲学家的自由
致谢
返回总目录

献给简和安娜

引言
哲学与闲散

道德价值观的本质问题主要在于哲学对人类行为的探析。人们总是不愿思考：我们究竟要成为怎样的人，才能在当今这个高度融合又高效的社会中扮演一方面于外界有用，另一方面又能让自己开心的角色？思考片刻，不难发现："适应环境"与"做好工作"让我们被塑造成某种特定又不太自然的人，有时我们甚至会觉得自己是自愿如此的。这类人性格中的关键成分就是"闲不下来"，或即便受到闲散的诱惑并屈从，也总是认为这样是不对的。哲学家也涉足其中，提出各种否定闲散的论断。对人性如何伟大的最新认知，刷新着传统上对闲散的道德谴责。而那些讲述什么是真正的自我、我们应成为什么样的人的高深文章，则解释了为何闲散不适合我们人类。本书研究的目的在于检验并最终揭示这些论述的武断与错误之处。

在后半部分我还将阐述：在某些方面，比起哲学中"自决意识"这一久负盛名的概念，闲散可能更接近自由，但本书主要着墨于哲学批判，而不是要倡导闲散的生活。这不是我只顾个人喜好抱着持否定态度的高姿态，或是坚持学院派的纯粹主义，而是不愿冒着低估某种矛盾心理分量的风险去规劝他人——对闲散的矛盾心理，在极大程度上构成了我们许多人的性格特征（这一观点将在本书中反复出现）。即便我们的生活像哲学所描绘的那样从生产推动力中解脱出来，这种矛盾心理也无法得到抚慰。

然而，不使用说教式的和有建设意义的论证方法，不代表本书将闲散视为一个严格意义上的理论问题。[1]本书持批判态度的主要依据是：对这个排挤闲散的世界对人类造成的伤害保持警惕。那种由争夺较高社会地位而引起的强烈焦虑感，不仅有损健康，还会使人丧失幸福感。在社会空间里，如果人的价值感来源于可见的事业和物质的成功，那么这个社会空间就存在某种特殊的脆弱性。一旦获得事业成功的条件发生了变化（如早期可利用的资源逐渐减少，或曾经拥有的资源突然消失），那么羞耻感与痛苦就会如影随形。这样导致的结果便是自杀率上升、家庭破裂、后代受苦。一个更加稳定、不那么雄心勃勃的社会经济体系，也许会让我们从一些现代生活常见的痛苦中解脱

出来。从这个意义上来说，闲散能够实现更广泛的自由。至于这种自由的终极状态则另当别论了。不过我们可以想象：只要做到了真正意义上的闲散，就能脱离无边的苦海。即便是对于那些尝试从工作制度与社会尊严的紧密关系中谋取最大利益的人来说，也免不了遭受种种痛苦。一旦我们把闲散与被赋予了足够重要性的制度相提并论，便会由渴望解脱于痛苦的直觉所指引，为闲散的魅力所倾倒。

“闲散的自由”这一概念具有现实的意义，而且应当受到保护，它认为工作并非一种美德或是获取价值的途径。这里所谓的保护，包括揭示许多哲学论点的缺陷。这些哲学论点支持主流的世界观——闲散很糟糕，相反，忙碌、独立自主、有用、效率才是我们人类应该抱持的核心态度。揭露出反对闲散的论点的武断性和问题，或许有助于维护闲散展现出的自由的理念，虽然它主要是一种反抗性的自由：从那些难以拒绝的、令人寝食难安的期待中解脱出来。那么，从某种程度上来说，本书的主要任务是要阻止那些反对闲散的哲学论点一家独大。另外，事实上，我们还会发现：哲学批评并不总是枯燥乏味的，因此本书与那些老掉牙的哲学批评截然不同。后者以一种系统且具有挑战性的方式阐述人们的忧虑：因为闲散，我们才会陷入浪费生命，没有充分发挥人生价值，或仅仅是没做出贡献的危险当中。有些读者可能不大同意我对“人类必须为远比闲散更为重要的目标而奋斗”这一观点的批评。其他人可能认为自己对闲散丝毫不怀有渴望之情——至少我经常听到此类说法——因此对支持闲散的论点不以为然。本书并不指望规劝这类人重新思考他们是否应对闲散怀有期望。

准确而言，我的批判方式不够折中。至于闲散是好是坏，我的态度非常明确，并且我对任何否定闲散的哲学论调大都深表怀疑。不过，我对那些反对闲散的文章的处理方式似乎也配合着那些文章作者的写作意图。也就是说，我会对这类文章中的论断一一做出反驳。我发现：这些论点鲜有能站得住脚的，原因我将在本书中阐明。我的批判也没有形成任何体系。我的许多反驳意见或许将为对工作、幸福与自由的不同理解打下基础，尽管就现在看来，书中的论点还不够前后一致。最后，本书并非纯粹对所选取的哲学家的观点进行分析，也会涉及富有激励性和逻辑内涵的内容。

* * *

闲散是一个复杂的现象，具有多重含义，有时不同的情境会导致根本性的差异。我想探索的闲散包含一种体验，这种体验能让我们超脱于现实社会规范与习俗之外。闲散不仅仅限于不工作（虽然不工作是其主要特征）。闲散让我们从一系列价值观中解脱出来，我们为了

活得更好，依循着这些价值观将自己塑造成“理应成为”的样子。由此可见，做合适的“自己”这一概念本身就有待商榷。从本书所关注的角度来看，闲散这一现象的特征可大致分为以下几类：第一种，我们将其与众不同的特点称为现象性特征。闲散不需要任何目标的指引，是自然而然的行为。因为没有目标牵制，所以让人感到平静、愉悦。闲散是一种不受强迫的、飘逸的感觉。我们常常在任务做到一半，或者已工作很长一段时间时，就会与闲散不期而遇。我们个人的生活结构允许我们享受不同程度的闲散，这取决于我们对生活贡献了多少，以及我们对所做出贡献的重视程度。原则上说，我们可以设想一种闲散程度较高的生活——在这种生活中，闲散并不是指从工作中短暂逃离出来。本书对那些质疑这种生活存在可能性的言论特别感兴趣。哲学家们常常对暂时或间歇性的闲散状态听之任之，却将闲散的人生视为典型的堕落。

闲散的第二种特征是获得有效的满足。人们在闲散时做事不会拘泥于效率。闲散时，若突然冒出对当下或未来项目有价值的奇思妙想，那便是意外的收获。闲散行为的另一个独特之处在于其架构。闲散无须律己，无须自我调控，无须为了克服或改进自己的某些不足而进行心理斗争。因此，正如我们所见，现代许多对闲散颇有微词的人认为闲散阻碍了某种能够实现自我的宏伟理想。然而，闲散并非无知，和非闲散行为一样，闲散也含有认知元素和价值判断。当我们处于闲散状态时，即使最终结局或目标并不明确，我们也清楚自己在做什么。因此，闲散不应被解读为一种非理性行为。持这种观点的人无异于认为只有自我管控、遵从规则的行为才是理性的，这实在有失偏颇。恰恰相反，闲散可能会让我们瞥见另一种生活方式：对那些正过着闲散生活的人来说，这种生活方式完全合情合理。毕竟，闲散确实能使我们处于解放自我的状态，压力消失而且心情舒畅。从上述闲散的特征中可以明确看出闲散与那些所谓正确、正常的行为格格不入：不论成绩、工作、地位还是名望，闲散统统与它们无关。

闲散也有其他表现形式。造作的闲散，与以上讨论的闲散截然不同，某一社会阶层曾将其理论化并奉为艺术。造作的闲散是一种生活方式，人们小心翼翼地追求并经营着它。相比芸芸众生混沌地辛苦劳作，它超然其上，给人一种活得毫不费力的印象。这种故弄玄虚的生活方式几乎没有弱化传统的社会价值观，它所追求的仅仅是关注和崇拜罢了。通常来说，必要的社会不平等是造作的闲散产生的基础——有人辛勤劳作，有人却逍遥快活——这一点将其与那些对常规社会规范暗暗表达不满的闲散区分开来。

最要紧的是，我们必须将本书研究的“闲散”概念与“休闲”区分开

来。闲散显然与休闲有着不少相似特征，但只要看看休闲在多大程度上融入了现代社会成员的日常生活便能看到其局限了。对于大多数喜爱休闲的人来说，它是一种工具，让我们暂时摆脱塑造生活的种种要求，歇歇脚，喘口气。但是休闲也暗含于这些要求之中，休闲使人恢复力量，从而继续埋头苦干。它可以让人从劳累中得到恢复、自由地思考下一项工作，抑或让人通过费心劳力地追求宝贵的新体验（例如文化旅游等）来提升自己。当今世界，休闲被视为一种解放，但在许多劳动体制下，休闲——如带薪休假——是强制性的。显然，不论对工作者还是老板来说，休闲都是有益的。在工作系统中，高效的社会成员普遍的工作模式从某种程度上来说都是靠休闲来维持的。相反，闲散则威胁并破坏这一模式对工作者提出的要求——如遵守纪律、目标明确等。由此可知，闲散无法像休闲一样适应于这种工作模式，因为对于那些使我们成为有用之人的要求而言，闲散并非暂歇的工具。威廉·莫里斯[1]曾对休闲在现代社会中过于普遍表示担忧，认为休闲不应“退化成闲散或漫无目的”[2]，这种担忧非常有代表性。正如许多其他社会理论家一样，莫里斯考虑的是如何在工作与休闲之间达到平衡。过度休闲就是闲散，这样的话，不仅无法平衡工作，而且会带来恶果。闲散无关效率，这点与懒散有明确的相通之处。不论出于批评还是同情，在某些情况下闲散和懒散就是同义词。贝尔托·布莱希特笔下的安娜一家[2]，还有库尔特·魏尔[3]的芭蕾舞剧《七宗罪》在演绎懒散的危害时，也重复了“闲散是万恶之源”的传统论调。人们普遍认为懒散是道德的沦丧，是一种明明知道应该做什么却选择放松的状态。从这个意义上来讲，应该将懒散与带有批判（或反叛）意味的闲散区分开。但实际上，二者之间并没有明确的界限，并且我们接下来对闲散的讨论，将常常提到“懒散”这一概念。

* * *

将闲散同道德联系在一起的历史已逾千年，其间诞生了一系列类似的概念，比如懒惰和倦怠，在本书中都有所涉及。不过，本书并不是一部系谱专著。本书会重点分析在大众所说的现代，闲散是以何种独特的方式进入哲学视野的。这个时代崇尚个人自由，提倡公民社会，高举民主旗帜，推崇理性思考。在这样的世界里卓有成效地活着，需要某些特殊技能。我们须通过各种方式践行其规范，还须培养让自己有用的技能。其中自制至关重要：我们勤奋工作，时刻做好准备接受更多挑战。不工作（闲散）并不容易实现，因为我们习得的自制会驱使我们去从事更多工作。这里说的自制，不仅仅限于工作领域。也就是说，自制不仅仅指把工作或兴趣安排得井井有条而任由生活的其他方面杂乱无章。在理想状态下，我们生活的方方面面都应该有条有理、有明确的目标，就像约翰·罗尔斯描绘的“理性的生活蓝

图”那样，不论做什么都要抱诚守真。我们可以选择放松，甚至闲散，而一旦我们这么做时，内心都会踌躇无比，因为这些行为与我们这般社会成员应有的进取心是相悖的。哪怕仅仅是暂别常规的生活方式，也不能破坏生活的中心任务。

在有关闲散的哲学思考中，最举足轻重的观点产生于现代，这不足为奇。在如今这个时代，人类努力为世界营造理性的秩序，也直接带来了进步。这一秩序源于人类为自身规定的秩序。闲散显然对那种所谓的进步构成阻碍。当今时代——有些人喜欢将其贴上现代的标签——并非一座刻有自由、社会、人类发展等问题答案的丰碑。很显然，人们对这些概念仍然莫衷一是。只不过，每种关于人类合理行为的理论，都自认为能够让社会进步。它们都反对陈旧权威，希冀人类能不断完善自我。接下来，我们会看到这些关于自由、社会、个人的理念，在细枝末节上都对闲散提出了具体的反对意见。

* * *

用享乐主义来形容自甘闲散的生活再合适不过了。这种生活似乎悠然自得，对规划、自律、效用漠不关心，即便是那些赋予现代世界独一无二之驱动力的硬性价值也无法使其动摇。在享乐主义哲学的专业范畴里，闲散的概念会显得略为复杂。从原则上来讲，享乐主义的学术表达本应轻而易举地承认闲散带给人心满意足的愉悦感，而且是一种满足道德要求的偏好（鉴于快乐原则是享乐主义哲学的规范性来源）。但确认这些内容的哲学表述其实少之又少。好在大卫·休谟在《伊壁鸠鲁派》一文中全心全意地进行了相关论述。这部作品为我们口中的享乐的闲散与快乐辩护，认为它们是人类行为最真实、最积极的形态。在本书伊始，我们会通过研究休谟的文章，提出闲散的价值是否为享乐主义哲学所承认，并从中得出闲散的问题是否能进一步升华，同快乐的道德地位放在一起讨论。虽然《伊壁鸠鲁派》一文赞同享乐的闲散，但实际上不能反映休谟对事物的一般看法。他本人常常对懒散颇有微词。只是在此文中，休谟通过对一种独特的视角采取“拟人化”[3]的方式，思考了在可控的范围内过一种愉悦生活的可能性，而这一范围的界限则耐人寻味。文章反驳了只要遵循某些“理性原则”来生活，就会感受到一种独特的幸福感，从而发展成“一种新型的快乐”这种哲学论调。休谟反驳道，人类“本初的生理架构”并非为获得不自然的种种快乐而设计。相反，“悠闲、满足、平静”才是快乐之源。推崇有条不紊的生活的人将“警惕、忧虑、疲劳”这一令人生厌的生活模式强加于我们，与之相比，慵懒的生活方式则截然不同。文章还认为，“自负”让人们从奋斗中得到满足，即独立于“外界”，但这种独立无异于显露自己对快乐的抵制。休谟在文中自信地认为，“自然

的指示”必定胜过仅以“无聊的”哲学理论为依据的虚伪生活。4

伊壁鸠鲁派所追求的似乎是日常生活中的欢愉。然而，我们不能忽视人们长久以来对享乐的质疑。众人皆言：纵情欢愉，终期于尽。从这个角度来说，该论点主要涉及两方面。首先，既然欢愉总有尽时，那么它就无法支撑起任何长久的生活方式。因此它必须在我们其他有价值的活动中寻找安身之处。其次，既然快乐如此珍贵，必然不可滥用，而应细水长流。实际上，休谟在随笔中对这两点都有论及。他在文中含蓄地将“美德”称为欢愉的“姊妹”，认为欢愉应受到美德的约束。在美德的监督下，欢愉会拥有“玫瑰的色泽，水果的芬芳”。休谟谨慎地提出：只有将二者结合起来，“心灵”才能“与肉体步调一致”。一旦我们的欢愉受到美德的约束，便会拥有智慧去抵制“酒神巴克斯式原始的失衡”，看清以消耗快乐为代价追求浮华的荒唐。5

伊壁鸠鲁派努力从哲学中寻找快乐的合理性，并欲为其搭建起道德的框架。鉴于此，他们的立场或许并没有看起来那么具有颠覆性。为了调和快乐与美德的关系，他们含蓄地反对“漠视外界对我们的期望实有裨益”这一说法，而推崇一种不会招致外界反感的安闲生活，也就是在某种程度上与美德相应的闲散，摈弃将世人认同的行为斥为败德的说法。虽然美德的原则并不明朗，但显然美德自身具有一种权威的规范性。美德提倡的行为不会屈从于欢愉，且必包含一种审慎的功能，确保快乐不会被消耗殆尽。从上述论述中，我们了解到伊壁鸠鲁派给人类及其需求范围所划出的界限。而这些需求中，似乎存在一种道德规范。无论是哪种形式的享乐，只要超越了道德允许的范围，就不值得提倡。哲学享乐主义范围相当广泛，伊壁鸠鲁派引出许多关于其逻辑一致性的问题。其中最突出的是：既然享乐不能过度，且还要受到美德的约束，那么为何还需要为其定下规范呢？另一个更切中要害的问题是：伊壁鸠鲁派所定义的具有享乐意味的闲散，是否表达了我们目前所讨论的闲散的真正内涵？休谟的文章没有从自由的角度看待闲散，而是把闲散当作一种需要得到道德允许的快乐，并非应对繁忙世界或自我提高需求的合理方式。休谟带着他特有的本质主义论点，在文章中指出那些使闲散着实诱人却又遥不可及的社会条件并不能塑造个体。6相应地，闲散即自由是无稽之谈。当然，自由是一种快乐，但这种快乐是带有其历史内涵的。

* * *

有一项对摈弃融入社会及理智享乐之闲散的辩护，同哲学享乐主义形成了鲜明对比。这项辩护之所以重要，还在于它反对初期现代社会的种种要求。弗里德里希·施莱格尔[4]在哲学小说《路清德》

（1799）中借“尤利乌斯”之口向我们展示了一派“闲散的田园风光”，他反对将闲散称作闲暇（需用美德争取，同时受其约束之“休闲”）。闲散只应为自己服务，它是一门“神圣的慵懒艺术”，是“自由的无虑无为”。尤利乌斯将一般的闲散形容为“被动态”，即“纯植物态”，而伊曼努尔·康德也提过类似的说法，我稍后再讲。施莱格尔将闲散之人与“自负”之人的人生态度进行了比对，他发现后者囿于“勤勉与有用”（施莱格尔戏称其为“催命鬼”）。神话中的普罗米修斯被称为“教育与启蒙的创造者”，同时也是理性生活规划的提出者：“人类自他（普罗米修斯）而起，便停不下来了，你必须不断前进。也正是由于这个缘故，当你实在闲着没事做时，你便不由得愚蠢地觉得自己应该要有点个性才对……”尤利乌斯似乎以一种激进的、带有社会批判性质的方式提出了闲散的概念：（1）闲散藐视勤勉、功利、手段、目的；（2）应将快乐理解为被动态，而非不停歇的活动；（3）闲散指引人们远离近代哲学所谓的自我建构（健全自身道德体系的任务）。尤利乌斯针对他口中“日耳曼式野蛮”所提出的批评，对闲散作为现代社会人批判的理论化大有裨益。[7]

施莱格尔语出惊人，他提出的“植物态”隐喻令人困惑，可以有多重解读。若它是用来描述人们闲散时的精神状态，那么显然这个词用过头了；若用它来形容我们想象中的“神圣艺术”，却风马牛不相及。然而，从批判自律与目的的概念角度来看，这个词用得掷地有声，它非常清楚自己的哲学目标：康德的道德伦理。并且它与卢梭的观点不同，卢梭是支持闲散的，他的观点广为人知，却没那么激进。卢梭针对社会自由所提出的理念颇具影响力（有时被誉为开“自治”之先河），同那些意欲以貌似自然之姿逃避目标、规避观点以达到更为真实之自由的想法大相径庭。

卢梭对自由的描述扎根于他那不受拘束的思考。尽管不要求人们完全摒弃自决，但毫不顾忌世间言论。当然，它并不等同于施莱格尔倡导的自我牺牲。至少对卢梭来说，只要我们可以在乡间隐居生活，那么某种特定的闲散就是可能实现的。卢梭在《忏悔录》中说道：“我所喜爱的闲逸并不是游手好闲者的那种闲散，抱着双臂在那边一事不做，就连脑子也不动一下。而我所喜爱的闲逸是像孩子那样，不停地动来动去，却什么事也不干，抑或像年迈的遐想者，任凭思绪翩跹，却并不动手。我喜欢忙些不要紧的事，做做这个做做那个，却一件也不做完……一切看心情。”[8]正如学者大卫·詹姆斯所说，卢梭创造了一种理念：自由包含“被动地遵从一系列想法”，而非常见的“保持进取心”，全力以赴地“自我引导”。[9]不过卢梭更出名的理论是在适当类型的社会结构（通过社会契约保障的社会团体）中寻求自由。不过至少在此，我们探究的是与其他理论无关的自由。要获得这

种自由，就要不顾社会严厉而期待的目光，真的逃离城市了。卢梭在《爱弥儿》中把城市称作“人类的深渊”。10

施莱格尔则胆子更大些，他并不提倡回归田园，而是提出要勇敢地去消灭一切为我们勾画人生的动力。这些动力可以被理解为对抗屈服于环境的原始冲动：“被动”——这个概念在西格蒙德·弗洛伊德的心理学中有着截然不同的含义。弗洛伊德提出了晦涩难懂的“死亡本能”这一概念，想要理解它，就得分析自我对整个机体的要求变得不可承受的情况。这激起人们对无经验生活的向往，更确切地说，远离现实给我们带来的压力。不断从自我的束缚中解脱出来，就会达到无压力的状态——自我的死亡。“死亡欲的首要目的与核心宗旨，就是以这般那般的形式，获得这般那般的平静。”11

在《受虐狂的经济问题》一文中，弗洛伊德确认了三种主要动机原则——涅槃原则、快乐原则、现实原则——每个原则各有其独特意义：“涅槃原则代表死的本能，快乐原则反映了对力比多[5]的需求，而对现实原则的修正又反映了外部世界的影响。”12快乐和死亡都指向一种无压力的状态，而现实原则迫使机体痛苦地阻止这种状态。把死亡般的无压力状态作为闲散的参照点，这个想法似乎有些牵强附会。而且弗洛伊德对无压力状态的关注，并非源于对闲散的理解，而是将其认定为特殊的病理状态。尽管施莱格尔的语言引人入胜，弗洛伊德的洞察敏锐机智，本书依然不会在这一点上着墨过多。不过很明显的是，当我们把那些不会或是不想使自己有用、有事可做的人与不为人熟知的，甚至是非人类的存在状态相比较时，其中有些可以拿来回应针对闲散者的最激烈的批评。换句话说，批评者眼中闲散的缺陷，反而是其赞同者强调的优点，即破坏现代生活的关键性特征——如投身工作、勤勤恳恳、善于规划、自我实现，以及强烈的自我意识。批评者认为那些闲散的人处境堪忧，他们缺乏将自我提升到更高境界的积极性。然而，只有不主动，才能达到无忧无虑的闲散状态：内心毫无压力，也不会自我疏离，此外，还无须被迫塑造自己的“人格”。

令人不安的是，人类社会的几次大规模复兴冲击到了闲散的生活。备受尊崇的“成功”观念看似和闲散毫无干系，实则必定会与闲散为敌。这一理念有诸多形式。立足于雅典哲学的玛莎·纳斯鲍姆[6]，将这种理念解释为一种和谐的美德、高贵的人格，以及争权夺利的自由。13这一解读很有影响力。没那么热衷古典哲学的人，会把这一理念理解成自由的实践，即人们通过充实自己并使自己快乐的方式实现抱负。关于成功的具体形式并无定论。至于妨碍成功实现的条件，人们的意见却如出一辙。这些负面条件包括：政治压迫、经济不平等、

阶级结构固化、教育受限、温饱难以解决等。若我们认为即便有消极条件挡路，成功也指日可待，那我们也不必把闲散当作成功的绊脚石。闲散的生活方式摆脱了社会压力，也因此缩小了社会化本身的影响范围。这也可以被理解成成功的一种表达形式。甚至可以说，只要无所事事的闲散者心甘情愿地过着自我满足的独特生活，那么他也算取得了成功。如果说算不上成功，那就是与实现抱负的努力如影随形的痛苦。在这个世界上，不论怎样的成功、胜利，都无法逃脱担心失败的阴影。

* * *

本书主要（但不限于）研究德国唯心主义及其后时代的文献，但研究的目的和学术或历史评论无关。本书选材会遵循一个比较重要的原则：所选的每位哲学家对闲散持有的理念，在我们日常谈话中就算不能说普遍存在，至少有所蕴含。毫无疑问，在关于闲散及其危害性上，与那些老生常谈相比，这些理念更胜一筹、更有理有据。通过仔细研究这些理念，我们希望寻找一些赞同闲散的理由，以便在闲散开始吸引人们眼球时，能够立即拿出来展示。

第一章并不是从德国古典哲学谈起的，甚至不会谈及哲学，而是先讨论罗伯特·伯顿[7]对闲散的分析。由他谈起，从而建立前现代时期批评闲散的理论体系。在接下来的章节里，我们会谈到从伯顿的作品中总结出的批评模式，这有助于理解康德后来致力于维护人的有用性及理性自主意识。康德的论点理论性稍强，不过其与一项社会共识不谋而合，即有价值的生命必定是自我精进、勤勤恳恳的。实际上，康德将有用性和理性自主意识的特质与“价值”联系起来，而“价值”则是我们有义务去实现的一种内在品质。他谈道，价值的实现并不总是快快乐乐的，也并不总是遵从我们内心对闲散的自然渴望。价值是人类不得不承担的生命之重，这就是人类生存的法则。

第二章我会讨论G. W. F. 黑格尔。黑格尔对那些实现自身价值的人一视同仁。只要人类能超越野蛮状态（在他眼中整天闲逛的人就是野蛮的），那么我们需要珍惜的东西就不会失去。他夸赞使自己有用的人享有发展优势——即便对那些人来说并无明显益处——这样的人能为现代经济的所有“需求系统”贡献力量。我们将认识到，这个有关发展的故事有一点最引人注目，即黑格尔把一个奴隶后天形成的或者说由“教化而得的”意识，等同于想通过工作而对社会有用的自主愿望。黑格尔的理论与他心目中不可抗拒的社会动态变化有关。相比而言，卡尔·马克思则主要站在道德的角度谴责闲散（不愿工作）。闲散的人拒绝做别人强迫自己做的事，代表着逃离社会，沦为自私之人。

这没有考虑到一种情况：重返人类原始的孤僻性格固然受人质疑，但在不触发这种性格的前提下，闲散（他眼中的懒惰）也是可能实现的。

第三章分析把厌倦感当作闲散之苦果的现象。基于这种对闲散的理解，我们并未找到相关凸显闲散的重要性、积极解释闲散的作品。持这种观点的哲学家以亚瑟·叔本华为代表。他认为我们没有能力追求令人满足的闲散。我们毕生的使命就是远离闲散。我们努力工作、投身于形形色色的活动当中，就是为了远离闲散带来的厌倦感。叔本华的杰出哲学先辈们支持一种理想化的忙碌状态，他的这一论点将他与这些人区分开来。然而，从一个很重要的方面来讲，叔本华的论点还停留在日常层面，因为他没有考虑到人类的辗转不安的状态（所谓无法追求闲散）可能是社会分工的产物——是社会指挥着我们成为那样的。叔本华将人类未必始终如一的本性解读为一成不变的、与历史毫无关联的。有关与闲散如影随形的厌倦感，我们将通过审视西蒙娜·德·波伏娃提出的“闲散女人”形象进一步进行探讨。她的理论大胆地勾勒出那些不为实现自身真正需要之人无聊的危险。

第四章将探讨一种乌托邦式的努力，致力于调和必须工作的严峻性和闲散拥有的独特自由之间的关系。这种调解似乎允诺把人类从普罗米修斯的桎梏中解放出来。它向我们展示了这样一种景象：实际上，工作也可能属于幸福的领域，它既不是约束，也并非附属于一个使人疏离的体系。我们要探讨的是F.席勒和H.马尔库塞提出的相关理论，两人都认为“玩乐”便是这种调解的一个形式。想要清晰地表达两个完全对立事物之间看似新的调和关系，显然存在许多困难。我们会好好讨论这一点。本书第五章将以评析“闲散即自由”的观念来作结。我们会拿闲散与自主来做对比，自主作为自由的概念之一，一直被哲学家用来定义自由。

第一章
我们值得拥有自由

环境迫使大多数人对生活严阵以待。我们必须埋头苦干才能获得那些自认为的必需品，才能保护至关重要之物。在充满迫切需求的环境中，闲散是一种梦幻般的奢求。然而，我们的工作不仅仅局限于满足基本的生活保障。人们对“什么是体面生活”的普遍看法，对其所做的工作起到了激励、塑造、正当化的作用。这些看法令人难以抗拒。一切形式的劳动，都是以赢得“只有他人才能给予的东西”为名而进行的：比如得到社会地位、获得名望声誉等。没能取得这些“商品”的人则处于相对劣势的地位。这类消耗生命的努力，已经经过精密的编排，被当成通过扮演“社会角色”而获得“身份地位”的通途。也就是说，唯有通过这个途径，才能成为一个为大家所认可的、于社会有用的人。

眼下，人们在追求自己心仪的美好生活时，若能“兼容”不同方式来尝试确立自己的身份，那便是一种美德。每种对美好生活的解读，都有其独特的成就定义系统。然而一旦跳出这个系统，那些所谓的成就看起来可能就微不足道了。财富、荣誉、修养、仪容等，追求者对其视若珍宝，但在他人眼中则虚华空洞。我们不时会担心别人的冷言冷语一语成谶。西方文学中对自命不凡、笨拙地攀附上流社会之人的冷嘲热讽俯拾即是。我们边读边忍俊不禁，然而其中一位文字最犀利的作家曾写过一句令人不安的话：“讽刺如明镜，照镜之人见人见己。”（乔纳森·斯威夫特《书的战争》）可能只有那些不在意功名利禄的人，才不会遭到嘲讽揶揄。若人间确实荒诞，原因可能并不在于个人期待与冷漠世界的错位，而在于我们的生活沦为了他人的笑柄。

然而，无论如何，有一点鲜有人怀疑：笼罩在人类生活之上的社会压力使人如鲠在喉。即便不时会担心自己所追求的东西其实毫无价值，人们依然不会停下追寻的脚步。尽管事实再明白不过，但依然会有哲学家告诫我们说，对待自己还不够认真。他们批判各种形式的罪恶——通常指兼具闲散和胆怯的行为，指责其让我们分心，从而偏离正常的生活轨道；认为用那些前所未有的极端的方式驾驭自己才是对的。这类哲学家十分专断，容不得我们反驳，哪怕我们提出的异议再

委婉、再有理都不行。

让-保罗·萨特曾在巴黎做过一次非常著名的演讲，题为《存在主义是一种人道主义》。在当时的欧洲，噩梦般的战争才刚结束6个月。他有力地反复谴责台下听众（抑或是全世界）的罪过——是他们自己（而非外界）浪费（也因此误用）了自由。人们任凭他人（政党、教会、习俗等）来决定自己的价值，甘愿让他人指引自己去向何方。选择既定的道路挺容易，但实践起来还是会束手束脚。人们必须认识到，自己所做的选择（哪怕不是自己直接选的），常常需要由自己对其负责；而选择这种或那种方式，从本质上来说都不容易。没有一种独立存在于人类行为之外的规范或体系。我们的每一个选择都缔造出一种道德原则。因此，我们不得不焦头烂额地处理每种情况，不确定我们想做的事是不是“更好的”——有益于全人类。思考如何达成“更好”非常关键，因为我们的每个选择都会产生某种价值，这种价值会对他人产生影响，因而从原则上来讲，我们所创造的价值应对所有人都有益：“在模铸自己的同时模铸了全人类。”[1]

萨特是否像人们所认为的那样，试图重建几乎坍塌的欧洲传统道德？或许他本人是这么想的。然而，本章会提到一件有趣的事，即萨特的核心思想早在至少150年前就在迥异的历史背景之下出现了。总体而言，当时出现了一篇讨论启蒙运动的文章，文章一以贯之地支撑着一个伟大的理念——若我们想举止得体，那么必须构筑并完善自己，使自己成为自觉的道德存在。21世纪，远离战争的哲学界也曾持有相同的观念，但不是出于对西方世界岌岌可危的价值观的考虑。克里斯汀·科尔斯戈德[8]——她的观点将在本书结尾再次谈到——认为，唯有病态心理才会妨碍我们做于自己有益之事：“胆怯、闲散、沮丧会接二连三袭来”，阻止我们完成自己必须完成之事。[2]

萨特和科尔斯戈德等哲学家的思维方式，源于一种信念，我们可称之为价值信念（worthiness myth）。它的内容振奋人心，讲述我们该怎样做才能克服人类与生俱来的倾向：付出的努力越多，成果就越显著、越有价值。与其他观念相比，该信念更多地被一些哲学家用来剥夺闲散的价值。这些哲学家认为：人类怎能如此不负责任地逃避为提升自己而应付出的痛苦努力，转而选择游手好闲呢？这个问题不仅仅是谴责懒散或懒惰那么简单。问题建立在一个相对比较新的概念之上：人类有责任慎重选择自我实现的行为从而实现自我。

价值信念源于康德，他用近乎苛刻的方式表达启蒙主义对他所处时代的期望。在他之前的关于我们应该如何生活的理论，虽也提及不认真生活会导致的后果（后者对本研究来说更加关键），却从未有过类似表达。罗伯特·伯顿的长篇巨著《忧郁的解剖》成书于17世纪初，

与康德的概念形成了鲜明对比。分析这本书有助于我们理解后者的新奇之处。此书毫不留情地鞭挞闲散，不过并非基于闲散阻碍人们追求价值。伯顿的担忧与闲散带来的后果有关，并由以下观点支撑：人类闲散时总是容易堕落。我希望只要我们仔细分析伯顿的书，就能擦亮双眼，看出启蒙主义对闲散的批判的特别之处。

闲散的解剖

—

伯顿在总结《忧郁的解剖》这部长篇巨著时，对那些期望摆脱忧郁折磨的人提出以下建议："忌孤忌闲。"[3]在作品前半部分，伯顿就明确指出：就这两大因素而言，"闲散是忧郁的最大成因"[4]。有时，闲散和孤独被视为同根同源：二者相互依存。亦有时，二者不必兼备，单单具备其中一项便能导致忧郁。实际上，此书大量内容都在梳理闲散与忧郁关系的实质。伯顿对闲散的评述，很难称得上条理分明、体系完备，甚至思维路线都不够连贯。不过，该书无疑是全面审视闲散的一次尝试。在该书提出的一系列论点中，有两点能让我们窥得反对闲散的诸多信念是如何演变的：首先，侧重于伯顿眼中闲散的破坏性后果，详见（1）；其次，侧重于伯顿眼中贵族阶级专属的闲散，详见（2）。第一点为我们提供了一个有利的视角，便于对比思考启蒙主义对于闲散毫无价值的本质特征提出了哪些批判。而伯顿通过对贵族阶级的闲散的批评，得出了应积极主动，避免游手好闲的结论。这种恶习并不等于缺乏效率，而是缺少目标指引的努力。实际上，伯顿提出了许多支持效率的论据，但他不认为缺乏效率就等于闲散。

（1）伯顿单独分析了身体的闲散与思想的闲散。他认为，虽然身体的闲散会造成恼人的消化不良，其影响不仅限于身体。他写道，身体的闲散是"顽劣之乳娘，纪律之后母，怂恿使坏之主使，七宗罪之一，各种痼疾之病根，恶魔之温床"[5]。伯顿依循传统的道德说教，认为闲散是滋生罪恶的温床。即便是"闲散确实滋生顽劣"这种令人费解的观念，在与伯顿同时代或在其之前的、道德信仰受基督教传统影响的哲学家之间也很流行。[6]这一判断源于人类容易堕落的观念。人们无须任何努力就会陷入那种邪恶状态。闲散明显无法抵制这种倾向。

然而，基于这一深入人心的观念，伯顿又提出了更加激进的理论，即闲散还会带来破坏性的精神障碍。他写道：

（闲散之人的头脑）被忧虑、悲伤、惊恐、不满、猜忌所压制和困扰。折磨人的心灵，啃噬人的肚肠，使之难得片刻安宁。因此我敢说，只要一个人是闲散的，不管其境遇如何，哪怕家缠万贯、呼朋唤友、幸福美满、无所不有、称心如意，只要他闲散，不论肉体还是心灵都将永不得满足与安宁，将有无尽之疲惫、痛苦、烦恼、怨气、眼泪、叹息、悲伤、猜忌将如影随形，无法处世，生不如死，或者便沉溺于某种愚蠢之幻梦。[7]

似乎心灵有办法将快乐从那些倾向于陷入沉思的人身边带走。这种人不受烦恼的干扰，也不会最终走向自我延续的否定。这种潜在的自毁的能力让我们明白，在伯顿等人眼中，孤独是如何使人陷入忧郁的。与世隔绝之人更容易专注于寂寞和不安的思绪。然而，值得注意的是，我们在接下来分析康德时会发现，与伯顿对闲散的担忧大相径庭的是，启蒙主义哲学认为闲散就是一种太过安逸的生活方式，它威胁的不是我们的生理存在或幸福，而是更高层次的自我。

（2）在伯顿对闲散的论述中，反复出现了以下主题：闲散是贵族阶级特享的奢侈品。实际上，他视身体的闲散为“贵族的徽章”[8]，但与此同时，他并不认为贵族阶级是懒散的，即身体上不活跃的。后者的闲散似乎在于他们有不工作的自由。反而，他们能把时间花在实现计划好的消遣上。他们投身于“游戏、娱乐、消遣”，尽管耗费体力，但也可以称为闲散。这些活动并不服务于某一“职业”，因此不同于人们更愿接受的那种劳动。不指向特定职业，消遣就失去了意义，也因此被视为闲散。这一对职业劳动和消遣的区分，逻辑上很牵强。伯顿规定，指向职业的劳动，意味着付出“痛苦”的代价以追求有意义的目标。[9]但这不能真正将其与已娴熟掌握却不加约束的快乐区分开来，也就是“养鹰、打猎之类的娱乐消遣”。伯顿仅把消遣的快乐从那种“真诚的劳动”中剔除，这并无新奇之处。[10]

更重要的是，真诚的劳动实际上并不等于高效。伯顿给出了诸多建议，他认为高强度的学习可以“驱除闲散、排解忧郁”。显然，这一说法学究气十足。伯顿引用了塞涅卡《书信集》第82封里的名句并深以为然：“闲而不读书，同置身泥犁、惨遭活埋何异。”[11]不过他似乎并不支持塞涅卡在《论闲暇》中提出的观点，即勤于沉思、悠然回避公民生活可使国家进步。在那篇文章中，塞涅卡设想中的理想国家，不可还原为现世的国家架构。他谈论的是一种理想化的政治角色，只要我们能进行哲学思考，也能扮演这一角色。当我们不必再为满足日常政治需求而牺牲原则时，我们也可以成为理论家。塞涅卡写道：“这个伟大的共和国，我们可以闲散地为其服务，更要紧的是美

德的沉思……”正因如此，他反对别人说他赞同沉思的指控：“当美德失去了闲散，它就变得不再完美、死气沉沉，也无法为大众带来益处。”[12]规避日常生活的要求，转向闲散地沉思，其实对政治参与者来说终归是有益的。塞涅卡表示，若无法提醒我们认识自己的生活方式，那么这样的沉思是“毫无生气”的。这一点对伯顿来说可能有用处。它原本可以给伯顿提供一个明确手段来区分沉迷于学习与深陷闲散。在塞涅卡的文章中，沉迷于学习之所以是一种“职业”，在于其能使我们达到更好的状态。而伯顿虽偏向勤奋好学，却没有拿出确切的原则，将其与一致的闲散区分开来。

与塞涅卡的建议相对，伯顿的主要观点是，我们需用学习来填补心灵的空白，且为了使其遵规守纪，让它承担艰巨的任务。似乎那些任务真的能使我们接近神性，但其主要目的却是保护我们免受忧郁侵袭。伯顿提醒道，“过度学习”也可能带来毁灭性后果。学习若是过了头就会沦为一种孤独，从而导致忧郁。伯顿认为，女人必须以不同方式保护自己不受忧郁侵扰，她们“不用辛勤学习，而应擅长缝纫、剪裁，会纺纱，会打梭结花边。她们应能做出许多别出心裁的精美小玩意儿来装饰房间、坐垫、地毯、炉子……还要会做蜜饯、果酱、点心等来招待客人……”从伯顿有关非闲散职业的理念中，我们可以得出的最后一点结论是：从经济角度来看，学习和装饰艺术都不是富有成效的。二者的成效局限于学究派思维或家庭的藩篱，社会整体并没有受益，至少伯顿是这么认为的。这些活动的主要价值在于消耗人的精力。干活能让人的心沉静下来，把注意力从自我毁灭的思绪中转移出去，由闲散引起的忧郁与伤害便得到控制。然而，伯顿将最后这个观点引向了极端。他一度建议——似乎不那么带有讽刺意味——给闲散者们强派任务或许对他们更有益。他举了犹太人的例子。犹太人很少受到埃及人的管束，所以他们才能悠闲地思考如何谋反。伯顿表示，法老们给奴隶的活儿堆积如山，所以治愈了他们的闲散，浇灭了他们头脑中煽动他们要求解放的不满情绪。[13]

从伯顿对闲散的认识中，我们可以提取一些支撑观点，这些观点和人类有关，带有含蓄（从哲学上说有些过时）的意味。人类似乎受两种力量支配：一是自我毁灭的原始倾向，二是阻止这一倾向之倾向。从这一角度考虑，闲散之人能很好地让潜藏于心中的自毁倾向生根发芽。这一过程被认为与原罪学说相一致，用伯顿的话来说便是：“全人类的堕落。”[14]闲散代表屈从于原罪。实际上，这点与加尔文[9]早前主张的观点相呼应，他认为有美德的生活应严守纪律，纪律缺失就等于坠入道德衰败的深渊。加尔文写道：“这就像桀骜不驯的马，若把它们晾在马槽边无所事事，过不了几天就会变得难以驾驭，再也认不出主人，而从前这些马是很听主人话的。”[15]对伯顿来说，

追求美德也是击败闲散的武器。在这里，美德不是指积极地实现更高境界的自我——通过参与种种活动树立自身价值。它与英雄主义关系不大，仅仅表示培养一种能抵制罪恶的性格。美德还意味着致力于某些符合某种“职业”标准的任务。它并非基于特别积极向上的人生观。这没什么好大惊小怪的，因为它认为人类皆有原罪，挣扎生存于不可赎之堕落和反堕落的激烈斗争之间。我们将看到一个关于人类如何塑造自我的较为积极的观点，它将闲散是罪恶（如伯顿所说）这一提法中的一些元素重塑。

康德所谓的价值

—

康德没有全面地论述闲散，不过在他的著作中，他确实对人类应该变成怎样做了许多重要且积极的描述。虽然他强调为达到积极美德的高级状态需要艰苦努力（不仅要规避罪恶），但他的想法与同样具有影响力的一种观点明显相悖：劳动本身就是美德之源。与康德同时代的人——苏格兰启蒙运动的作家们——认为：“智人”（homo sapiens）从本质上来说也是“劳动人”（homo laborans）。[16]就这点而言，劳动不仅出于实际需求，也不仅是一种不受欢迎却又无法逃避的生存手段，而且是人类内在本质恰如其分的表现。例如，亚当·弗格森就曾提出，只有当可供选择的工作不够吸引人时，闲散才会乘虚而入。入错行常常会让人感到束手束脚。通常来讲，人们会误把那种负面体验当作工作的本质特征：“束手束脚的人无法全身心投入工作，把反感自身受限误认为是反感工作本身，把期待调职误以为是嫌恶付出。”[17]相较而言，从事适合自己的工作实际上应比闲散更令人向往，因为它可以让劳动者感到充实，这是一种其他任何活动都无法给予的感受。康德相信劳动是件好事，尽管不是出于对人类经济概念的兴趣。正式来讲，他是不关心经济的。他对闲散的看法源于他认为闲散对我们人类是一种毫无价值的生活方式。赋予我们价值的是自我发展和对社会发展的贡献。这些都是需要努力才能达成的事。努力或许不会总让我们感到愉悦，但拒绝努力是没道理的。只有当我们选择不再积极地影响周遭环境，闲散的生活才可能实现。然而这种情况是不幸的，因为我们就像一个被宠坏的孩子，对身边的世界不管不问。我们天生是理性的，因此不应放弃实现自我的努力，不应放弃自主追寻理性与道德（因此人类并非纯粹的经济动物）。

康德所提出的论点不仅刻意而且带有历史性。他明白这种论点适用于他所生活的时代，并不是一种适用于任何时代、任何情境的抽象理论。启蒙运动的前景已映入眼帘，它慢慢渗透，最终使人类醒悟：

作为独立个体我们是自主的存在，而作为集体则共同构成理性社会。从这个角度看，闲散是对启蒙运动的否定。它等同于拒绝挑战，不去承担对自己对国家应负的责任。若想不断进步，就必须明确指出并谴责这种不合作的态度。这一任务贯穿于康德描绘启蒙世界前景的三部著作。这三部作品在几年内先后问世，分别是：《回答这个问题：什么是启蒙？》（1784）、《世界公民观点之下的普遍历史观念》（1784），以及《道德形而上学原理》（1785）。

闲散与成熟

在讲启蒙运动的第一部作品中，康德开门见山地指出：启蒙运动的标志是人具备为自己思考的勇气。最终，在那个历史阶段，所有人都有可能为自己思考。这代表人类最终将步入成熟。康德表示，我们所处的时代还不完全是“启蒙后的时代……但我们生活在启蒙运动的时代”。也有不少人仍未表明是否愿意培养自己独立思考的能力。有能力为自己思考的人只根据他们自认为理性的原则行事。理性原则从来都不基于感性、偏好、个人兴趣或外界权威。教条与传统规则无法约束那些学会用理性管理自己的人。尽管如此，这也不代表凭借理性的分析可以挽回传统和习俗中的一些内容。闲散和懦弱阻碍了“启蒙时代”的到来。康德写道：“哪怕自然早已让人类从对外界的依附中解脱出来，却仍有诸多人甘愿终身处于不成熟的状态，原因便是懒惰与怯懦。”统治阶级把人们当成孩子一样教训，警告他们要避免失败，人们必须从这些训诫中脱离出来。就目前来看，只有少数杰出的人才能真正拥有自我决断的力量。一旦对现代人类潜能的真相有所警惕，那为人类思想解放做出贡献——确保启蒙运动的历史任务的传承，乃是一件人人有责的事：“个人或许会出于自身原因（但仅限于有限时间内）推迟对某些事物的启蒙。但全然否定启蒙，不论对他自己还是对后代来说，都是在违背与践踏人类的神圣权利。”[18]

康德在其有关“普遍历史”的文章中，对人们孜孜以求的“历史任务”这一概念，从更广义的层面予以了阐释。康德在文中探索了一种假设：人类个体明显的动机和自利行为最终符合了某种人类整体计划，而他自己却浑然不知。康德针对这一主题撰写了多篇文章，其中第一、二篇都认为理性是人类特有的能力，唯有通过人类整体，而非个体，才能全然实现。人类生命短暂，依靠个体无法全然实现人类之理性。（康德认为理性不是主体间的成就；也就是说它并不依凭共同关系与互利互惠。事实上，似乎理性随着人类世代繁衍而愈加成熟。）在康德看来，人类建立全然理性世界的前景，客观证明了人类为实现理性的持续努力与进步。康德认为，这种努力与理性的日益实现之间有显著联系。他声称，若理性最终无法全然实现，那么我们就

不能视自身为理性的存在。在这种情况下，“所有实践的原则都将被抛弃，并且会使人类天生的智慧背上戏弄自己的嫌疑，因为我们一直将天生的智慧奉为应对环境做出判断的根基”[19]。这种想法让人难以接受，似乎也正基于此，它没有得到认同。文章暗示了走向完全理性的过程是个人理性行为的功能的一部分。

在持续实现理性的过程中，人类本着自由选择不断发展自己的才智与技能，慢慢以此替代自己原始的“动物属性”。[20]康德还设想，我们最终不会对任何自己无法控制的安排感到满意。不论我们怎样热切地畅想天堂般的快乐，都无福消受了。在没有主动创造幸福生活的前提下享受生活并非我们的天性。实际上，这里的关键在于主动创造，而非享受。闲散的休憩对于这个目标来说无足轻重。此外，我们努力构筑的快乐至上的世界不过是自欺欺人罢了，我们更热爱的是主动创造这个世界。康德写道：“看来人的天性根本没有让人类安享生活，反倒迫使他们努力奋斗，依凭自身的行为实现生活安康。”[21]仿佛他接着就会谈到，那些拒绝通过“劳动”而“高歌猛进”的行为，才是无价值感所钟爱的行为。

在康德看来，人类是矛盾的存在，一方面好逸恶劳，另一方面又受理性天性的驱使“摆脱怠惰和自满无为，投身到劳动和艰难中去，从而驾轻就熟地将自己从中解放出来”。[22]看得出来，康德担心的是：若个人的理性行为最终没能为人类理性的发展做出贡献，那么自然就会“耽于幼稚的玩乐”。不过他此处表达的观念，必然使理性行为的动机变成另一种折磨：我们必须不断放弃闲散，才能施与自我需要克服的压力。然而，正是这种折磨与价值神话形影不离：即便面对闲散或其他享乐，仍旧努力使自己脱离自然或既定情形的重要性。[23]

社会作为一个整体的出现与个人价值的实现也有关联。有序社会似乎是作为对人类相互对抗的经历的回应而产生的。当个体面临敌对状态时，求生是最好的选择——“克服懒散的倾向”[24]。但在这个过程中，社会还树立了一种比不稳定的和平更深层次的东西。我们在试图解决自己不社会化的社会性时，获得了“人的社会价值”。这种价值和闲散带来的乐趣具有本质上的区别。追求闲散一事无成，那种渴望常规的生活，与世无争的愚蠢想法，被鄙夷地视为幼稚。康德再次在关键时刻将对人类进步的期望与对惬意闲散的诋毁联系起来：“每个人在试图进一步找寻自我的时候，无疑都会遇到阻力，这种阻力来自一种自私特质，若没有这种本身毫无吸引力的特质，人类将过上如田园牧歌所描绘的那般和谐、自足、互爱的生活。但人类的所有才智将永远沉睡，人会如羊群一般驯良，从而难以为自己的生存创造出比动物更大的价值来。他们来到世上所拥有之物，即理性之天性，便成了空

谈。”[25]

康德认为，在这人世间，闲散者如牲畜般任人摆布。相反，主动之人则不断在由他人及自身所产生的敌意中周旋。在解决眼下对抗状态的过程中，他们使人性更接近于理性。自私并没有被克服，但成了刺激理性实现的工具。鉴于人类已习惯了彼此依存，竞争激烈的环境赋予了有序持续进步所应有的全部动力。这就是所谓文明的优势。若没有竞争来提供动力，我们便不会健康成长：“同样，犹如森林里的树木，正是由于每一棵都力求攫取别的树木的空气和阳光，于是就迫使彼此间争着长高，从而长成美丽笔挺的姿态；反之，那些自由生长的孤树，棵棵都扭曲矮小。”[26]就人类而言，远离他人的自由可能是境况所致，也有可能是出于偏好。若是出于偏好，那就违背了人类作为理性存在的责任——为实现全然理性做贡献。这种美好是冲突的产物。然而难以预测的是，若社会进步永久性地塑造了人类性格，那么对竞争的基本倾向还能否成为追求价值的动力。或许，人类的性格被塑造成不再为竞争而奋斗。不过康德似乎没考虑过这个。当今社会算得上井然有序，其动力同样是由咄咄逼人的竞争所驱动的。在这种情况下，理性意味着管好自己，培养超越天性的原则。这一系列言论为康德提供了一套背景理念，从而将闲散从合理偏好的范围内剔除。

无价值的闲散者

在《道德形而上学原理》中，康德着手证明了为何“责任的普遍命令”对于人类这样理性的生物来说是无法抗拒的。该命令要求“凭借意志让你的准则成为普遍的自然律”[27]。实际上，这意味着我们只应选择那些对所有人都适用的行为准则。我们越是使自己扮演的角色普遍化，也就是仅关注共同特征，我们个人的特质就越少。情感依托与情绪反应因人而异。由于任何“情感”都属于个人反应，所以它无法构成道德法则的基础。法则作为一种道德媒介，本质上对每个人都不偏不倚，而并非仅仅代表个人利益。在康德看来，正是人性中理性的一面构成了我们共有的核心。

康德研究了一位闲散者的案例，他对培养“使自己八面玲珑”的才能毫无兴趣。[28]出于一些康德并未解释的原因，此人现在愿意评估自己的闲散是否同“责任的普遍命令”相一致，而到目前为止，该命令对他来说并没有多少吸引力。似乎对于一个已经活得自得其乐的人来说，为达成这个命令要耗费的精力太多了。在这一虚构的情境中，康德提出了两个假设。假设一，他认为闲散者会遵从自己所赞同的那种指导行为的理性，即独立个体可以构建并拥护的普遍化的原则。但可能性更大的是该闲散者不论在何种情况下，都仅会做能够让自己开心

的事。唯有凌驾于我们之上的权威对我们提出要求时，我们才会要求独立自主（用理性来为自己的行为辩护）。为何一个就想平平安安过日子的人，就要（而且必须）和别人理论呢？假设二，闲散者会对如何塑造自己感兴趣。这就涉及价值了。康德相信，闲散者到头来没法为自己飘忽不定的状态辩护。作为理性的人，闲散者终究会意识到自我逃避具有不可持续性。从康德的《论普遍历史》一文中，我们已经了解到什么是不可持续性：人类理性的本能促使我们为自己创造挑战，胜利赢得挑战，从而造就有价值的人，如果条件允许便能造就有价值之社会。

在《实践理性批判》中，康德试图解释以下问题：既然我们普遍会追求闲散与享乐，而这一点与价值相悖，那我们又是出于何种动力去追求价值？他坚称：让我们有机会获得自由的是理性而非欲望。而缺乏吸引力的理性又如何能让闲散者（他们的自由并非放之四海而皆准的原则指导下的自律）心动？康德答道：控制欲望、依法行事会带来不愉快感，而我们这么做却能获得自我认同，在认知上得到升华，那么不愉快感也就消失了。关于这一点，他是这么表述的："既然遵从法则，即如服从命令一般（意味着约束那些受感觉影响的事），那么在这其中就没有快乐可言，只有行动带来的不愉快感。但另一方面，由于施加约束的仅是自己的理性原则，那么人便会从中得到升华。"这种有关升华的冷漠思想可能伴随着去做"那些根本不想做的事"[29]。康德似乎也承认，这种抵触情绪是实现自由的必然特征，我们因此也获得了"更强烈的内在价值感"[30]。

有可能存在一个绝大多数人都过着闲散生活的世界，对于这一点，康德表示接受。据他表示，这种世界在遥远的国度的确显而易见："（就像南太平洋岛民一样）人类竟然使自己的才智生锈，仅专注投身于闲散、娱乐、生育（简言之就是享乐）之中。"[31]除了南太平洋岛民，或许还有其他人，不受自然推动过程的约束。而康德表示这种推动过程不允许"人类""惬意地生活"。的确，康德认为人类忽略自己的潜能，转而青睐"采菊东篱下"的闲散，这完全就是个笑话。"我们"就是这样被塑造的——我们唯一真正的满足感，来自于通过努力改善自身境况。异国文化中的闲散因素无法启示我们该如何生活：很明显，他们的生活安排与我们无关。理性总是对我们有关生活的决定指手画脚，我们在理性的安排面前渺小无力。康德相信，理性的生命永远不会把闲散当作"普遍法则"。当然，理性的人可能会考虑到这种可能性，但他终究不会将闲散视为适用于所有理性生物的普遍原则。原因在于，这一生活方式仅出于个人倾向，是某些特定类型人的偏好。即使南太平洋岛民的幸福生活显而易见，也不足以说明闲散可以被奉为普遍法则。康德还认为，理性的人（他似乎指具备哲学分析能

力的人）不希望看到闲散“成为与生俱来”的东西。[32]在那种情形下，理性的人类不会再尝试以各种方式实现人生价值：实际上他们会放弃成为理性的人。康德认为每个人都身怀绝技，能够最大程度上改造周围世界。这些能力“为其所用，并使其实现各种各样的抱负”[33]。希望人类天生懒散，就如同设想一种让英雄无用武之地的情况。

虽然康德对闲散者的抨击似乎与他提出的人类通过不懈努力实现进步的概念十分契合，但在《道德形而上学原理》的论述中，隐约出现了另一种与之稍有出入的想法。我们知道，“普遍历史”的概念，是指有才能的人通过改善周围环境和树立敌对状态，回应内心使自己感到满足的需求。然而，《道德形而上学原理》却从不同角度分析闲散者。闲散者有为世界做贡献的潜力，最终他会发现自己是“可用来满足各种目标的人”。不过，要规劝闲散的人改变其生活方式，必须让他明白什么是有用的。为人类进步事业服务的论调能迫使他告别闲散吗？康德或许不这么认为。想要说服那些人，必须让他们相信，如果让自己对周围社会有用，便能收获特别的价值感。至于什么才算有用，通常（乃至从来）都不是个人能够决定的。是否有用，取决于我们是否满足所处社会的需求。不过这就涉及一个问题——既然康德认为使自己有用是理性行为的象征，那么是否就代表他把传统社会实践上升到了理性层面？如果答案是肯定的，那么批评闲散的动机之一也就显露无遗。闲散者与有些人所称的社会实践的“第二本质”相矛盾。他们对完善自己的传统做法无动于衷。康德精彩地将这一评判标准与理性联系起来。

不管怎样，闲散者必定没有实现自身价值。他们拒不施展自己有用的才能（尽管这些才能无法带给他们快乐），但问题在于，他们不理性地反抗成为他们应该成为的样子。康德从没说过闲散对闲散者有害。他也从没描述过由闲散所导致的精神、道德、身体方面的堕落。他的重点在于强调闲散的非理性本质，而伯顿认为规避闲散的原因是其会带来恶果，二者截然不同。康德用惬意的南太平洋岛民形象暂时迷惑了我们，但又提醒我们履行对自己应尽的任务，从而把我们从岛民身旁拉开。我们是否会被点醒，取决于我们在多大程度上接受要使自己有价值的观点。正是这个观点构筑了康德反对闲散的高墙。在康德独特的世界观中，这一观点并不稀奇。它为一种现今已普遍流行的思想提供了深刻的理论依据：有价值的生活必定是经过奋斗、获得成就得来的。康德认为将他的许多理念串联起来的“价值”并不会转瞬即逝。正如我们所见，康德认为追求价值是我们的天性。而一旦想到有用性是一种实际含义依特定历史需求而定的特性，并把价值与有用联系在一起，就会使这种观点黯然失色。

我曾说过，使自己有价值的命令试图直接诋毁闲散这种生活方式。我也曾主张这种命令是一种荒诞的说法。只要发现决定有无价值的方式与维护价值的理由之间的矛盾关系，这种荒诞说法的特性就显而易见了。人类一系列的努力奋斗都基于对价值的追求，这个概念是康德有关自我创造理论的核心元素，但他的分析从未给这个概念下支持性的定论。即便如此，这个概念依然屹立不倒、不容辩驳。我们知道，康德致力于维护以下观点：人类只能通过努力才能完全发挥潜能。另外，相比闲散者安逸的快乐，作为有理性的人类更倾向于为实现潜能而奋斗。但是，在康德为支持这一观点所提出的每个主张中遍寻不到理性的踪迹。康德经常承认人类会安于闲散，并觉得这样的生活无可厚非。只有用理性之人的概念对他们耳提面命，他们内心才会动摇。不过就算这样干涉又有何用呢？再者，如果人类天性不喜欢稳定的而没有挑战性的安逸生活，那么这种干涉是否就变成多此一举了呢？另一个让人担忧的地方是，鉴于完全实现理性靠的是化解社会敌对状态，那么这样的理性看起来更像是权宜之计，或是务实之举。为了满足我们对社交性和竞争力的双重需求，我们创造了社会，并用其解决了暴力问题。在不少例证中，我们看到康德把理性——实现自我才能的决心——与历史环境的需求联系在一起。结果造成我们为了满足周围环境的需求，而放松了自身的努力。这些理论和主张都无法证明人类愿意超越自我，实现更高层次人性的价值。最麻烦的是，价值信念给予了这种理念合理性：努力、有用胜于游手好闲。正是这一坚决规定使体验被重新构筑为抽象的层级制度。

教化[10]

康德关于“自由与有用”之间积极关系的思考，可能使他的基本道德准则（我们应被视为目的而非手段）复杂化了。为了让生活朝有用的方向行进，我们亦步亦趋于由他人裁夺的目的。康德作为启蒙时代的众多思想家之一，为此做出了许多努力。其中有一点十分关键，即他致力于缩小而非搁置个人自由与日常生活常规要求之间的鸿沟。至于如何调和个人自由与社会存在之间的关系，我们随后将从不同的角度分析，理论源自后康德时代黑格尔与马克思的社会理论。

然而，有些与康德同时代的哲学家认为，这种特殊的调和关系没有任何价值。的确，从某个角度来看，它代表了一种粗浅的妥协——世界每个角落发出的呼吁诉求最终削弱了个人发展的无限可能。这一自我发展的过程可称为教化。在德国思想界，“教化”一词历史悠久，最常见的理解就是教育（这也是其主要用法），或是更广泛意义上的借由文化体验而形成的东西。此外，还有一种更为凝练的解释（这也是我们有兴趣谈论的），在康德声称有用是一种理性的自由之后开始

广泛流传。这种对教化的独特解读源自较早出现的一个宗教观念，即基督徒应努力使自己“成为”（德语：bilden）耶稣的样子。它认为，作为一名基督徒，最理想的生活方式就是像耶稣那样生活。“效仿基督”（德语：imitatio Christi）的命令并非基于耶稣是某种道德或精神产物典范这一理念。毕竟，这一理念不受充分的启示权威的控制。根据基督教义的其中一条，每个人都是理想“原型”（德语：abbild）的一个“复制品”（德语：urbild），应努力使自己向理想原型看齐。[34]这就含蓄地要求人们应提升自我，超越粗浅的社会意图。

将这种追求完美的理想从宗教中抽离出来，后果便是丧失了具体的模仿原型。完美的标准不再清晰，因为理想一旦被世俗化，就无法为其找到一个神圣的代表。相应地，模仿一个非神圣的存在，就仅仅只是一种复制而已。故此，对于教化指引我们前往何处的模糊不清，便也无须惊讶了。与康德同时代的哲学家与作家将教化视为一种自我发展。正如威廉·洪堡[11]在1792年的一部书中提到的，他们认为那种“原型”可以通过“个人力量”与“千差万别的多样性”的结合而获得。[35]这样的产物是独一无二的。原型无法事先模仿，个人也无法从他人处获得如何选择生活方式的指导。从大体上来说，对于教化的具体成效，在涉及教化概念的作家中，很少有人提出过与之对应的或延伸的观点。[36]不过即便是关于个人教化最为苛刻的概念，也存在一个普遍的特征——最大限度自我实现的益处与变得有用的需求（“外在目的”）之间存在绝对对立关系。[37]不论它能带来多大好处，有用性都只不过意味着对自我个性的残酷牺牲。[38]这一关于自我的宝贵观点也受到普遍道德准则概念的威胁，因为后者迫使人们在一个普通且可预测的空间里必须实现自我。那么即便是最纯粹的教化，也可能使人变得内向，因为就像托马斯·曼所说的：“要考虑仔细地关爱、塑造、深化并完善自己的性格。”[39]这种自我塑造可能仅是一种纯粹的自我想象、自我实现、自我维护的身心与情感的统一。[40]也可以将其描述为通过持续努力获得的个性上的和谐扩展。[41]鉴于责任艰巨，人们必须最大限度地参与其中。

即便在那些对教化持不过分夸张观点的作家看来，闲散也显然不是一种长久的生活方式。歌德的小说《威廉·迈斯特》的同名主人公英雄威廉和他的旅行同伴在某一刻被一处景象迷住了：“一群吉卜赛人愉快地过着简朴的生活……有资格愉悦闲散地享受天性所具有的动人魅力。”然而这种享受无法持久，最终“主动性在年轻人心中醒来”。[42]在威廉负伤的那一章开头，讲了一群游手好闲之人戏剧性且无目的地搏斗，接着却立即让步于现实世界的侵扰与残酷。身体恢复后，威廉不再试图重返迷茫的闲散状态。相反，他“提出再也不要整日漫无目的地活着：从今往后开始一步一个脚印，达成事业的成功”。[43]在那

一具有决定性的教化时刻，他抓住机会实现自己的无限可能。他的家人曾希望他下海经商让自己变得有用，而他的选择却与此相悖。虽然威廉并非受到不切实际的完美概念的影响，但他的发展历程必须与闲散决断。这样说来，我们或许可以将教化（无论是歌德还是洪堡提出的）当成一种与正直和价值等道德概念相对应的美学概念。然而，在美学范畴内，自我建构驱使人们向独特性而非普遍性发展。教化是一项自传性的、个人色彩浓厚的工程，而且它必须否定安于自身现状的想法。

第二章
工作、闲散与尊重

在鄙视无忧无虑的闲散的观点中，有一种称闲散为封建时代的余毒。从该观点来看，闲散从原则上来说是少数人享有的自由，是一种类似纨绔子弟享有的生活方式，这种生活方式是建立在他人的劳作之上的。闲散者们为追求安逸而过着放纵的生活。与那些必须为他们劳作的人相比，二者的生活有着天壤之别，他们因而获得了一种优越感。就这样，在经济优势、专制权力，以及在行为方式层面，他们比他人更加锋芒毕露。就是这种生活方式被托斯丹·凡勃伦[12]称为“惹人注目的悠闲”，它炫耀般地“暗示……生产工作的无价值，以及……证明拥有能够承担闲散生活的经济实力”[1]。面对这些针对闲散的担忧，重审闲散的价值就带有了一项令人不快的任务——间接支持了花花公子奥勃洛莫夫[13]那样懒惰的人，也可能变成伯特兰·罗素所说的“对无用势利的赞美”[2]。当今关于公平的普遍观点所包含的价值判断，都果断地或至少原则上倾向于抨击封建特权以及维护它的价值体系。

我们应当承认，有一些人能够（至少有能力能够）享受某种过去只有少数人才拥有的独立性。若通过高明的职业管理或交上某种好运，也能够获得追求闲散所需的资源，那么似乎不会有多少人愿意阻碍这些人追求无拘无束的悠闲生活。那些严格的平等主义者显然会对此持不同看法。然而，以上情形仍无法展示闲散备受争议的魅力，因为它们不过是闲散的个例，要么通过非凡卓越的努力，要么完全靠运气取得。换句话说，这种形式的闲散并非真正反对事物的普遍规律。

然而，我们认定的闲散者中，并非每一个都披着贵族的外衣。还有一种具有欺骗性的（我们这么认为）闲散，即某些社会团体的日常生活方式。我们倾向于认为这些团体仍未受到勤勉、自律之类概念的影响。南太平洋岛民过着简单却吸引人的幸福生活，我们看到康德对此很是不满。为什么我们不能像他们那样生活呢？这一问题背后隐藏的渴望，显然不是想模仿少数特权者或散漫的亿万富翁，远远不是这样。从某种意义上说，这是被我们人性中的某种特性吸引，而我们以为自己早已失去了这一特性：除了最基本的生活需求之外，对争斗、野心、声望，以及外界对效率的要求统统弃之不顾。这样的闲散所需

的只不过是放弃现代社会的根本机制：不必要的劳动、利益、竞争、对财富的崇尚。康德试图用价值信念来驳倒这一据说是原始状态的快乐。该信念描述了一个有关卓越人生的精彩故事，即便它敦促我们痛苦地工作。康德告诉我们，只要认真对待自己，就会由此获得某种满足感。他的立场能否具有说服力，取决于我们是否认为他复杂的原理和论据足够强大，能推翻我们对闲散可能抱有的任何渴望。若我们接受康德的观点，我们就摒弃了愚蠢的渴望。同样，我们也可将康德的观点当作天方夜谭，永远无法削弱闲散的魅力。

针对闲散，黑格尔有更为巧妙的反对理由。他首先提出，在现代社会中，闲散实际上是一种格格不入的元素。我们能看到，他的反对论点给闲散的支持者们提出了一个难题：闲散是基于特定文化背景的一种幻想，它产生于某种特定社会类型，而这一类型恰恰是闲散所反抗的。实际上，我们根本无法重返纯真时代。黑格尔之所以认为不可能，并非主要因为我们无可救药却又难以言说地笃信勤勉的价值。个中原因要比认知层面深得多。我们融入社会，便获得了自由感。工作就是一种融入社会的方式。我们提供产品和服务——我们所属生命世界的特有物，并由此为他人的需求奉献。因此，工作使我们成为成熟的、受人尊重的团体成员。那么，黑格尔的基本反对观点即为：鉴于现代社会使我们成为更好的人，那么渴望闲散就是奢望某种我们力所不及的东西。与康德的理论相反，黑格尔没有在我们面前挥动我们可能成为什么样子的画布。他关于我们应当工作的理由的论述，是对人类真实状态的写照。

本章将详细分析黑格尔对闲散的彻底批判。我还会谈到马克思，他吸收了大量黑格尔有关“只有工作才能使自己成为真正的社会成员”的观点。黑格尔的这一观点，促使马克思反对形形色色的对于闲散的赞扬。马克思同黑格尔一样，都认为满足社会需求是最成熟的人类的标志。这样的人拥有的自由是独特的。对这类人来说，闲散的问题其实在于他们脱离了给予他们崇高社会使命的环境。这意味着自由无法通过闲散来实现，而只能通过最为崇高的社会交流来实现。黑格尔和马克思试图通过削弱闲散的逻辑连贯性和道德合理性来立论。他们想让我们确信：只有高层次的、具有社会动机的勤勉和努力，才是达成完全意义上自我实现的手段。这便将我们从实践中偶得的经验做了理论上的正当化——将得到社会尊重、他人认可当作最根本的需求。然而，通过把个人需求同伦理道德相联系，从而获得某种说服力的观点有失偏颇。黑格尔和马克思都是反对通过遁世获得快乐的大人物，他们认为必须遏制脱离社会期待的渴望：要么将之斥为个人的失败，要么将之视为社会结构的缺陷——使得社会无法提供让人获得尊敬的环境。本章所分析的文献，让我们有机会了解“对作为自由存在

的人类而言，工作乃重中之重”这一观念。

黑格尔所谓的永远的工作者

—

我们一旦试图将闲散纳入长期的生活方式，便会遇到重重阻碍，黑格尔有关工作的一系列论点，或许能够解释导致这些困难的根本原因。什么事都不做，毫不考虑效率与外界的期待，这似乎有一定的吸引力。毕竟，过一种高尚的、有所建树的生活，其弊端就是顶着损害健康的压力。管理咨询从业者总是会说诸如“我们须得迅速前进才能屹立不倒”此类令人神经紧张的话。过上一种效率适中或平衡的生活，并非这个崇尚工作的世界真正希望我们做的事。然而即使对一切心知肚明，并且从思想上愿意改变这种情况，我们的内心也会对我们这样做产生抵触。一旦工作不够严酷，没有剥削性或重复性时，我们便会退缩。我们或许相信，工作和闲散之间存在快乐的空间，其间，我们可以坦然面对不安而不会被其吞噬。

实际上，托尔斯泰发现了一种生活方式，能够实现这一点：

堕落之人喜爱闲散，但人类这一物种受了诅咒，不仅因为我们必须用辛勤的汗水换来果腹的食物，而且因为我们的道德天性不允许我们对闲散安然处之。一旦闲下来，我们内心会有一个声音告诉我们这是错的。如果人们可以找到一种觉得闲散是完成使命的状态，他便算是找到了上帝最初的恩典。而有一类社会人员——士兵便处于这种出于义务、无可指责的闲散状态之中。服役最吸引人之处便在于其拥有出于义务、无可指责的闲散，这是亘古不变并会一直存续下去的事实。[3]

首先，这种状态有着令人心驰神往之处。不用付出任何真正的自我牺牲，就可以回应“心声”。远离战争的士兵们在挣得生计的同时，还切实享受着工作带来的种种光荣。但是破坏闲散的“心声”这一概念非常复杂。用托尔斯泰的话来讲，它的产生依赖于我们的道德本质。然而这一本质的来源又是什么？黑格尔将其解释为“一种我们通过适当的社会化而获得的能力”，但问题是，我们是否有必要以这种方式让自己社会化，以及为何这种社会化是合乎道德的。

从某些角度来看，工作并非我们应当努力控制之事，就像托尔斯泰描述的士兵那样，他们加入某一单位，愉快地处于半失业状态。对许多人来说，工作带给他们具有深刻意义的成就感，而闲散则无法实现这一点。脱离工作本身就可能引起令人不安的焦虑，而且人们通常都会害怕一旦退休，就会和工作以及依附其上的成就感彻底告别。那些从事“好工作”的人所获得的成就感是通过从事具有价值的工作得来的。对这些人来说，除休息以外，闲散会让他们觉得浑身不自在。长日将尽却毫无所获乃是虚度光阴——这种自我谴责是真真切切的。

然而，我们为何要如此在意呢？每个善于思考的人都知道：到头来，我们取得的一切成就其实都不重要。在工作上得到提拔跟原地踏步又有什么区别呢？为何扬名于世有如此大的吸引力？对许多人来说，追求成功是理所当然的，但并非所有人都这么想。有人就会觉得，驱使我们工作的是一种尚未被完全了解的心理动机。借帕斯卡的话说，我们常常希望安静地待在自己的房间里。若所有人都这么做了，那么人类所知的世界可能就会陷入一片混乱。不过遁世在某些方面还是具有吸引力的。但通常情况下，这种吸引力会被与之相应的入世之积极与高效击败。积极，就是以超越基本生存需求的方式生活。其表现形式便是不惜一切寻求别人的尊敬或赢得“名声”。

通过满足他人的需求——从医疗到娱乐，不论什么需求——使自己有用，我们从而告别原先默默无闻、无足轻重的状态。而理性地看，我们高估了这种名声的价值。因为究其动机，是想让他人记住自己，而他人定然不会像我们自己那样把我们的付出铭记在心。哪怕承认闲散（过上一种更简单平淡的生活）的魅力，深知让他人记住自己是近乎徒劳的，依然不足以阻止我们委身于工作。在上述现实的冲击下，闲散不过是镜花水月。黑格尔的理论支持工作的吸引力，这种吸引力与闲散相对，并较之更强。该理论有力证明了工作能战胜不光彩的闲散。然而，他的论断并没有解决问题，似乎反而是它们证实了现代生活最令人生厌的特征，而这些特征却从反面激发了我们对闲散的向往。

从被奴役走向自我奴役

黑格尔在讲述人最终如何成为（以满足他人的需求为目标的）社会成员时，开篇就讨论了被奴役和战胜杂念。他著名的“主奴关系”讨论，为我们展现了他眼中现代社会中社会关系均衡起步时的艰难。一个“为他人而活”和“为自己而活”的人和谐共处的世界，必定需要个体间达成某种形式的互惠。[4]不过，黑格尔认为这种互惠是一种成功。这种关系既不存在于自然状态下，也不发生在不成熟的社会里。他认

为，社会结构始于不平等，奴隶主有之，奴隶亦有之。随着社会进步，这两种生活形态最终会消失。从某种意义上来说，我们成了自己的奴隶主，不再受他人威胁驱使而是服从我们内心的安排。从黑格尔的社会学角度来看，工作代替了受奴役的劳动。至少黑格尔的正式论述中就是这么表达的。

显然，即使处于黑格尔所描述的最佳工作状态，原始奴役的特征依然存在。针对其他情况，黑格尔有眉有眼地说：若想充分解释某一现象，就必须回顾该现象的起因。随着现象的发展，起因会渐渐淡出视野，但从未真正消失。任何一种现象的意义，都源于它与其他事件的联系及其本身的发展过程。后者包含其发展过程中的不同形态，以及当这些形态出于种种原因无法维系下去时的解决办法。黑格尔描绘的现代工作，从某种程度上来说是奴隶的不自由和奴隶主的闲散两个极端达成的调和状态。然而，这种调和状态更侧重于强调工作不自由的、奴隶般的特征的重要性。毕竟成功的自我主宰，看起来就像一种自我奴役的过程。实际上，随着社会发展，非奴役状态的自由（也就是闲散）被大规模地剥夺了。不论闲散还遗留下些什么，黑格尔都会摆出若干站不住脚的论点予以驳斥（接下来我讨论的内容将会予以解释）。

黑格尔提出的主人和奴隶的辩证关系（《精神现象学》中有这一章）告诉我们，社会最终会发展到人与人之间能够相互“认可”互动的阶段。在黑格尔的设想中，现代社会所赋予我们的获得自由、善于社交、能与他人自在相处的多种方式，其核心就是认可。当我们以期待被认可的方式得到别人的认同时，我们就会感到满足。我们期待被认可为权利持有者、好公民，抑或任何一种对社会有益之人。给予我们认可的，是我们眼中重要的人。他们的身份——本身就是得到认可的标志——使他们具备资格，能在我们希望得到认同的任何范围内给予有参考价值的认可。因此，认可存在于互惠互利的网络中。主人与奴隶的辩证关系具有以下特征：两个想象中的独立个体，竭尽全力重获与世界无缝结合的自然意识。而当其中任何一方首先发现另一方的存在时（他们第一次意识到还有别人），这种意识就不复存在。通过观察彼此独特的人类特征，双方都意识到：作为人类，自己不仅仅是自然界的一部分。这就是所谓的原始创伤。我们将社会结构的持续发展理解为旨在恢复因原始创伤而丧失的平静和自由。这个恢复过程不是通过回归自然实现的。黑格尔相信，现代社会通过建立合理的社会组织来实现恢复过程。那些同属于这些社会组织的人相互认可，这些组织使我们与他人建立道德联系，并提供一种唯一的情境，让我们能够被认为获得了适当的自由。

我们可以遵从这种辩证法，拼死拼活地成为黑格尔臆想的主人公中占据优势的那一个，从而确立由奴隶主与奴隶所构成的社会组织。这种组织还存在不少问题，比如失败者受人摆布。黑格尔认为，在这种社会架构下有一类人（奴隶主）有权认定事实的真假。奴隶所知道的全部事实都来自奴隶主的话语。从这个角度来看，奴隶完全依赖于其主人。他们之所以处于这般境地，是因为比起死亡他们更情愿这么活着。他们的主人把他们当作“无足轻重”的存在。[5]也就是说，奴隶对其主人的精神世界而言无足轻重。每个奴隶都一样，而且由于他们卑微的地位，无法为决定对错真假做出贡献。虽然奴隶主明显享受着这两种生活方式中更加舒适的那种，黑格尔却认为，奴隶主的情况不能令人满意。当然，奴隶主的地位是稳固的，但从很多方面来讲，他们与世界是脱离的。最突出的一点就是，奴隶主不直接与自然产生联系，因为是奴隶代替他们工作，但从更深层角度来说，之所以认为奴隶主是孤立的，是因为他们无法受到认可，而这点对他们来说很重要。也就是说，没有其他类似身份的人能够赏识他们的价值。很明显，奴隶主并不知道自己缺乏他人的认可，因为从未体验过被认可的感觉。不过认可的缺失还是有些令人沮丧的。奴隶的确把奴隶主认作主人，但他们的这种认可是毫无价值的。我之前提到过，奴隶虽然有意识，但他们的意识无足轻重，因为他们对世界缺乏独立的看法。[6]他们顶多被迫把奴隶主的意志当成自己的想法，却无法增添任何额外的价值。

我们可能会以为，奴隶的命运完全是一出悲剧，充斥着源于恐惧的服从和依赖。然而，黑格尔认为，处于这种独特环境下的奴隶，却有着意想不到的优势。也许只有回过头来才能看清这些优势，因为他们构成现代社会成员未来发展的一部分。不过，两种角色的主从次序有些颠倒，也就是奴隶在某些方面比奴隶主更丰富地体验了世界。奴隶无权决定如何支配自己的时间。不过这一从属地位，却为他们打开了通往另一个空间的大门，在那里，他们至少能够专心完成分配给他们的工作。黑格尔设想的不是一个地狱般的世界——奴隶主冷酷无情地对奴隶们每分每秒的动作加以监视。黑格尔所设想的独特世界带着一种诗意，虽然奴隶不自由的状态由来已久（毕竟还是奴隶），但这种状态带来了某样东西，奴隶能借此自主决定如何完成工作。这种东西，便是他们的个体性，他们是有个性的，并且能凭借这种个性完成既定的工作。虽然这看起来不能算拥有了多大的自由，但黑格尔却不这么认为。他宣称奴隶运用个性改造世界的能力，催生了“一种真正独立的意识”，奴隶“渐渐意识到真正的自己”。在我们看来，他只是个奴隶，但黑格尔却认为他已成为一名能将自己的个性作用于自然的劳动者。通过劳动，这个普劳图斯[14]式的人物树立了一种自我意识，这种意识不可简化为奴隶主的命令。奴隶的人身归属权不掌握在自己

手里，却拥有一种连奴隶主都无法控制的更加深远的意识，“奴隶似乎在工作中只是一个孤立的存在，但正是工作，让他获得了自我意识”[7]。

然而，使奴隶自我意识更上一层楼的并非自主追求或自我实现的渴望。获得“意识”的条件是“恐惧”。毕竟，奴隶之所以会自律，仅仅因为被奴隶主彻底控制。只有奴隶全然认识到摒弃自己稍纵即逝的欲望和在奴隶主身边随时待命关乎存在的重要性，他们才会产生巨大变化。为此，工作只是“暂时的逃避”罢了。工作将命令强加于奴隶的欲望之上。奴隶之所以会获得某种独立感，源于抵抗自身对奴役状态的期待，其产生条件为奴隶经历“恐惧与效劳并存的时刻”。他们受这两种力量驱使而被迫工作，若没有这些力量，他们绝不会努力尝试表达自我本质。在残酷的环境下求生，让奴隶发现娴熟的工作乃是“放之四海皆准，且有利于自身发展的活动”。若没有“绝对恐惧”——暗示奴隶性命难保，而“仅是吓唬威胁”，奴隶对待工作的态度将是“没诚意的、以自我为中心的”，深陷“自我意志”和“自身”的“想法”中。[8]这种抵抗剥夺了奴隶的发展机会以及动手改造的满足感。这里所说的机会，便是现代人的工作观和有用论的来源。

奴隶主没有工作，属于闲散之人。只有那些转瞬即逝、毫无先兆的欲望才能打动他们，因为这些欲望构成了他们对顺从的奴隶发号施令的基础。正由于天生怀着欲望，奴隶主与奴隶相比，才算不上完整的人。奴隶需保持自律才能遵从指令工作。在黑格尔看来，从这种自律中诞生了稳定的自我。奴隶主是闲散的典型，与奴隶相比，他们仍未实现自身的社会角色。黑格尔认为这是奴隶主的缺陷。因此，在他看来，奴隶主甚至不曾拥有过自由。他们没有身份，并且因其闲散的特性永远无法获得身份：欲望无法铸就那种可献身于外物的持久的自我。因此，奴隶主无法公开自己身份。相比之下，我们发现奴隶的自由虽未发展完全，却可从哲学意义上辨识，并且这种自由依附于他们的工作，也就是公众意义上的存在。他们让自己投射于自然之中。奴隶所拥有的坚持不懈，源自严格管控任性的欲望。

然而，为何脱离了黑格尔辩证法设定的原始条件，奴隶的自律还能继续存在呢？在恐惧的作用下，听命于人的态度与把自身意识作用于外物，拥有公众存在感的愿望联系起来，那么，这种恐惧的来源是什么？我们可以想象，原本是别人来奴役自己，如今已经演化成了自我奴役。而作为自己的奴隶，我们并不畏惧奴隶主，若依循黑格尔的论断，这种奴役状态便失去了意义。或许我们正在亲身经历的恐惧是种独特的焦虑，它似乎一直伴随着我们渴望在工作上得到认可的需要。我们意识到这种可能性：若脱离了工作世界，我们将失去曾获得

的所有成就。只要我们做了令他人仰慕的事，就称得上成功。那些没能满足职业期待的人，就面临着某种“死亡”。如果自主就是满足职业期待的目标，那么它是很残酷的，而且自相矛盾，仿佛在说：通过自我掌控而获得的自由，取决于他人对我们如何运用自己力量的看法。毕竟奴隶的性情是一成不变的。自我主宰和自我奴役指代的是同一种现象：诚惶诚恐地工作。所有这些都是黑格尔所勾勒的现代社会成员独特系谱带来的结果。毕竟，那种重构强调其奴役的系谱。奴隶主的闲散注定无法发展，毫无希望可言，是一种混沌的欲望，没有自律的约束，不指向其他人——既不征求他人同意，也不满足他们的需求。这种倾向无法改变，而且与我们应成为的样子背道而驰。就像科耶夫[15]说的：“如果做闲散的奴隶主只有死路一条，那么相比之下，成为勤恳的奴隶却是所有人类、社会、历史进步的源泉。”[9]我们将看到，黑格尔通过描述现代社会中人们的相互交流深化了这种历史。所有关于奴隶主、奴隶、恐惧的谈论都不再重提，但辩证法形象地提出的基本倾向却永久留存。

需求系统管窥

在《权利哲学》一书中，黑格尔介绍并阐释了关于工作和奴役的一些元素，这些元素我们在讨论奴隶与奴隶主的辩证关系时曾提到过。在黑格尔看来，只要是正常的现代人，都愿意成为对社会有用的人，他坚信我们凭借工作使自己有用。黑格尔所关注的工作并非人类与生俱来的能力，而是只能通过教育和社会化获得的能力。黑格尔所说的有用，并不代表我们应该沦为他人的工具，也就是说，这种有用和工具性无关。相反，工作让我们既能满足他人需求，又能使自己成为复杂而自由的社会人。

这些观点体现在《权利哲学》第三部分。该书的第一部分论述“抽象权利”，即法律赋予人类的正式自由权利。第二部分论述“道德”，分析在将自由建立在个人良心基础上的理论下的自由。黑格尔认为，从这两个角度衡量自由仅仅是管窥蠡测，两者都无法涵盖人类作为社会整体规范的制定者和自由的响应者所付出的行动。而这是因为那些衡量角度都没有认识到自由的一个根本先决条件是个人的社会化。社会化以不同方式使人类与外部世界相抗衡。就像黑格尔在“道德生活”一章（属于第三部分，也是全书的高潮部分）中阐释的：正是通过社会化，我们才能成为社会的一分子，自由地参与能够展示自己某些方面的活动。成就自我的客观现实在社会互动模式中得以确立。我们已了解黑格尔对这种互动性的认定，即辩证依存的奴隶主与奴隶是否被“认可”。黑格尔认为工作属于“道德世界”，与那种认为工作只不过是强制要求或仅仅是出于自然需要的悲观论调截然不同。正

相反，在他看来，工作是社会成员寻求合理存在的基本空间。从黑格尔理论的清晰特征中我们可以看出，谈到自由有哪些形式，闲散从一开始就被排除在外了。因为工作和获得被人认可的社会地位，才是自由的标志，而闲散似乎违背了现代社会对我们的要求。

黑格尔将工作置于“道德生活”（他称之为“需求系统”）的范围内。他告诉我们，这个系统包括“如何平衡需求和个人满足，方法就是通过工作满足其他所有人的需求”[10]。他所强调的重点是：工作使我们置身于社会环境中。若个人没能凭工作使自己投身于“外界事物”，那么理论上纯粹的私人空间将是孤立的，发展程度也不会令人满意。从某些角度来看，如何投资和选择投资对象属于个人选择，但与我们努力获得的“满足感”紧密联系的是个人选择与他人需求的结合程度。这里的他人不是指奴隶主。那么，黑格尔这里并不是在宏观描述市场经济的基本动态——有只“看不见的手”在运用某种推定有效的方式指导生产。其实他是赞同这一经典论述的。但对他来说，我们必须首先考虑支持需求系统的深层事实，即这个系统是成为现代社会成员的重要特征。黑格尔着重强调构成系统的那些千丝万缕的关系。这些关系与为了某一特定目的在特定时间内将双方联系起来的契约不同。这些关系“相互调和”，他也因此认为这些关系是“道德的”，让我们在超越共同利益的基础上团结起来。[11]

在这个背景下，这种多余的道德元素的意义变得无迹可循。在我们对他人需求所怀有的一切感受中，找不到与道德相关的元素（除了在家人和朋友圈的有限范围内）：黑格尔认为，这个系统的运行不是依靠有意识的利他行为，或是对社会及其价值的尊崇。我们在这个系统中踏实做事，也不是为了诠释任何一种道德原则或展示德行，但他仍非常重视推定存在的系统道德特征。只有那些没有亲身实现系统道德性的人，才认为系统是道德的。在谈到我们为何有动力生产某些商品而非其他商品时，理性的经济选择其实就能做出完美的解释，但黑格尔偏偏坚持认为这一现象具有道德特征。同样，他这里提出的“认可”似乎具备某种崇高特质，然而在有关生产者与消费者真实情况的描述中却找不到这种特质的踪迹。他认为生产者与消费者的关系具有“相互认可的特征”[12]。生产者认可受需要之物的价值（因被人需要而具有价值），而消费者认可满足他们需求的生产者的角色。运用他发现的这种交易的道德性，黑格尔证明了工作系统的合理性。托尔斯泰认为，构成摒弃闲散的冲动的基础是“道德本质”，在此可以理解为在需求与交流的“道德”系统内进行角色扮演。

社会需求显然是复杂的，与生理需求关系甚微。黑格尔主张，我们认为自己所需求之物是由“看法”决定的。[13]我们任由他人以当今盛

行的“品位与实用”的标准为依据对自己指手画脚。一旦满足那些标准，我们就能“融入他人”[14]。这是黑格尔眼中社会个体的根本需求之一。他不认为“融入”乃人之天性。文明的人对他人的看法有所回应，并因此受到鼓舞去实现他人看重的事。就这样，我们的行为“超越”了动物本能。[15]这一思维方式似乎印证了托斯丹·凡勃伦心存偏见的形容——“显摆”。但是在黑格尔看来，对他人有求必应并因此得到他人认可是件好事。他认为，与其把“看法”视为痛苦的来源，我们不如视其为“解脱”。为了维护这个令人咂舌的论点，他提出的论据甚至延伸到：看法是社会个体必须遵守的准则。用他的话来说，看法产生的需求代表着“个人与其自身想法之间的关系”。[16]从先于我们的观点来衡量，我们以自己独特的方式理解并认可自身行为是不可行的。凭借成就而备受尊重与敬仰，这固然令人满意，但若无法企及他人看法丈量的高度，人们就会感到羞耻或压抑。奥斯卡·王尔德搬出种种理由鄙视传统，他如此评论道：“绝大多数人都是别人的傀儡。他们脑中装着别人的想法，过着亦步亦趋的生活，体验着引述而来的激情。”（《狱中记》）然而，黑格尔却把满足他人看法的愿望当作一种自由。若觉得他人看法是种束缚，那么它完全是人为的束缚。

根据这一观点，那些只有自然需求的人，就无法体验这种自由。那么，处于自然状态就是“野蛮和不自由”的。[17]黑格尔生硬地将两者作对比：称看法为自由的，称简单为粗鄙的。一谈到实现自由的具体途径有哪些，即何种“看法”能指引我们发现需求并将其实现，他却缄口不语。根据黑格尔基于看法的需求理论，那么获得名贵消费品就是自由也讲得通。第欧根尼[16]曾试图徒劳地反对雅典的奢华生活（这一看法挺让人反感的），黑格尔也对此加以批判。他认为，作为一个目的明确的反叛者，第欧根尼受“他用全部生活方式去反对的看法”的“支配”。[18]第欧根尼的反叛有着更广泛的意义，因为它维护了黑格尔的观点——“看法”对社会个体来说是无法避免的：要么像绝大多数人一样顺从地认同这个准则，要么反对它，而反对方式却证实了他们对准则的内化程度。他们把自己定义为反叛者，而反叛必须有其实质内容，而这一内容是像第欧根尼这样的反叛者无法创造的。黑格尔对第欧根尼反叛的评价很犀利，称其“无聊透顶”。[19]有可能他是出于对第欧根尼讨人厌的公众行为的厌恶。如果单从哲学角度来评价，那么黑格尔等于挑起对使生活摆脱“看法”的任何努力的批判。虽然黑格尔对第欧根尼的批判并没有推崇因循守旧的意思，但也反对其他具有独立想法的行为。这是一种对自由相关论述有明确影响的重要思维方式，而提起自由，我们便会联想到闲散。根据这种论述方式，闲散者的反叛只不过证实了有用的重要性。郁郁寡欢的闲散者很难适应社会，他们想要逃离有用性的幻想是不切实际的，因为他们没有正当理由。

当我们思考黑格尔所理解的教育范围时，其中所蕴含的不切实际性成为鲜明的焦点。他认为我们凭借他所称的“实践教育”获得为需求系统服务（成为一名劳动者）的能力。他严格区分了实践教育和理论教育。实际上，后者包括获得对理论的运用能力，而前者似乎是培养某种具体特质。他写道：“凭工作获得实践教育意味着自我延续的需求，以及以这样或那样的方式忙碌工作的习惯。”这些方式包括：限制自己的活动，从而既能适应生产资料尚未确定的自然属性，也能迎合他人的武断意志；还有通过这种自控力养成的、追求目的性活动和普遍适用技能的习惯[20]（黑格尔曾在别处将“他人的武断意志”阐释为给服从专断意志的个体之自由带来消极后果）。[21]

可见，这种特质具有许多方面：某种职业道德或习惯、生产、特殊技能、对他人需求的响应等。所有这些特征汇集起来，便造就了一个有用的劳动者。[22]野蛮人就是从没享受过指向适用性教育的一个例子。黑格尔认为，这种异类没什么值得欣赏的。他脑中可能浮现了一个来自当时已知世界其他大洲的人，由于探险发现及随后对商业和殖民机会的探寻，引起了西方人的密切关注。正如作家莎拉·乔丹所说，勤奋的欧洲人常视这群外来人的生活为“表现出令人生厌的懒惰，而不是那种伊甸园式田园诗般的悠闲状态”[23]。黑格尔也将这些异类视为低层次生物。这些野蛮人过着“懒惰”“无聊凄凉、孤独”的生活，毫无“需求以及忙碌的习惯”。[24]显然，这种人缺少理性社会个体的特质，虽然不清楚为何黑格尔认定这种生活方式是孤独的。或许这种猜测有利于支持他的理论：文明包含认可和共同关系，而野蛮则不具有这些特征。若想解释为何不具备，还有什么比宣称野蛮人的社会关系匮乏更好的方法呢？（或许此处有种暗示：黑格尔认为的现代社会下层阶级——下等人——可以安于原始社会关系，只不过他们被当成了危险的、无政府主义、不理智的闲散者而遭人忌惮。）[25]缺乏这类特征的后果是，野蛮的人还被剥夺了——有些人可能将其视为解脱——“看法”这种“让人自由”的压力，以及“他人的武断意志”。只为满足基本的自然需求，在任何情况下都不会得到荣誉——没什么值得认可的。野蛮的人可能完全自给自足，但这种“当下”的劳动却得不到承认，没什么价值，因为它是由仅满足现实情况下无目的需求的人完成的。虽然无疑它也需要付出努力，但以黑格尔的独特思考方式来看，它并不“道德”。黑格尔有关野蛮人的概念让人匪夷所思，它勾勒出像动物一样生活的人类形象，他们独立于多层次文明之外而存在。然而，在否定第欧根尼那样反抗有用行为的合理性方面，这一概念有着重要价值：它将那种反抗转化成对枯燥、孤独和原始需求的荒诞且事与愿违的渴望。

黑格尔已然认定，道德的社会化只存在于高度组织化、建立已

久、规模宏大的人类聚居群落当中。社会化程度高的人类，既不懒惰也不闲散——实践教育确保实现了这点。这种教育使需求系统健康发展，且让置身于其中的每个人都能在满足非物质需求的同时获得某种认可。[26]然而，若我们尝试从野蛮人的角度思考，那么黑格尔关于高级人类的概念似乎是不近情理的。既然仅靠完成必要的工作就可以维持生活，那么他们怎会相信“忙碌的需求和习惯”就代表它优于现状？的确，值得商榷的是，那种“忙碌的需求和习惯”有时会让人产生不愉快的焦虑情绪，破坏了休息与闲适之乐。如果闲散的吸引力部分在于脱离“看法”，那么我们就会反驳黑格尔对野蛮人的评价。似乎他们拥有那些我们几乎未曾享受过的自由：只需要为了维持基本生存而工作，内心安宁，不用画地为牢，长久地工作，也不受他人看法的侵扰，即应该做什么，应该活成什么样。

对这种生活的想象，或许会让我们沉溺其中无法自拔。但从黑格尔派哲学家的角度考虑，我们没有理由说服别人自己也可以这样生活。因为幻想中的自己会与真实的自己相抵触。我们幻想释放自我去拥抱野蛮的闲散，就像第欧根尼身处闹市却渴望与雅典的奢侈浮华大相径庭的简朴一样，都是站不住脚的。我们都隶属于“需求系统”。对我们诞生的这个世界持否定态度注定会失败，正如仅仅依靠模仿，我们不可能重返自然、直接的野蛮状态。这是一种极为关键的思维方式，它试着阻挠对迥然不同的生活方式的理性辩护。返璞归真只能模仿，无法实现。

经验让我们许多人明白，赋予工作意义的社会结构并不像黑格尔所想的那样深刻而迷人。即便工作属于自我实现的范畴，人们也未必一定得去工作。学者罗兰·保尔森对工作场所的研究进一步证实了这些想法。他的研究表明，当劳动者不受监督或不用负载巨额工作量时，他们可能会倾向于闲散，而非积极主动创设新颖的工作。雇员（称他们为劳动者似乎不太恰当）实际上会通过闲散的活动找到自身价值，不论是在工作时间与同事交流，还是上网闲逛。不过这种价值并非归功于工作过程及其假定存在的荣耀。保尔森所称的“空洞的劳动者”通常占据着拥有不错社会地位的职务，且这些职务享有进取的社会理论家支持的条件：劳动者被期望完成的工作的技术水平高于平均值，而报酬却一般。他们工作稳定安全，没有加班加点的必要。然而，尽管成功、满足、奉献都触手可及，但他们（我们）还是选择闲散。其实，在空洞的工作中，个体找到了一种超越本应产生的欲望的手段，而这与工作和自我提升有关。[27]

可见，黑格尔认为我们无法逃脱社会化。他还希望我们远离那可怜的野蛮人过的闲散生活，但适用于第欧根尼式反叛者的社会化论

点，只不过是自持己见罢了。且像黑格尔所希望的那样，对野蛮人的生活持反对态度，一旦其他选择和有关奴隶主与奴隶的惨痛经历密切相关（就像之前提到的那样），那么这种反对态度就会变得扑朔迷离。若我们反对闲散，就等于重启了一种自我管理、自我奴役的生活。黑格尔让多数人过上这种生活的想法无疑是正确的，但他没有承认负担也会随之而来：渴望成功会带来可怕的焦虑，而且这里所说的成功，并不一定属于我们自己。在这种背景下，闲散就成了反对现代世界教我们怎么活着的代名词。只有当现代世界不再是焦虑的来源，闲散才可能重拾魅力。接下来一节，我们会看到马克思对工作的看法：努力改变世界。在该理论架构中，闲散有望替代黑格尔所推崇的社会系统。

马克思与自私的闲散者

—

马克思采纳了黑格尔工作理论的许多观点。但与黑格尔不同，他没有像同时代其他人那样试图证明工作的合理性。相反，他提出一种对工作的愿景，认为社会还未完全具备将其实现的条件。黑格尔相信解放人类的劳动是真实存在的，但马克思认为这只是一种憧憬，这一基本理念让他的观点别具一格，我们可从中评析闲散的魅力。虽然黑格尔认为社会形态将懒惰与闲散排除在切实可行的生活方式之外，但马克思却认为，在这个劳动等同于自虐的世界中，闲散有其魅力是合情合理的——这和宗教有相似之处。

关于理想工作的特征，马克思与黑格尔观点有所不同。马克思认为，在理想状态下劳动者会受道德的驱使；而黑格尔则是把道德系统本身（而非其推动者）当成是道德的。马克思对闲散的独特评析就源于这一道德立场。他将闲散视为利己主义——闲散者对团体成员漠不关心，而我们本应对他们嘘寒问暖。另外，闲散者对增强个人实力与技能的义务也视若无睹。马克思倾向于从懒散的角度衡量这种行为，他用了“懒惰”（德语：faulheit）这个词，或许暗示无所事事是有罪的：明知应该做却不愿做。或许，现实情境可以解释为何许多人倾倒于闲散的魅力，但这也无法改变闲散自私的本质。闲散的存在，反映了自私产生的条件。马克思为我们展现了一幅高度发展的人类社会图景，并对任何可能阻碍其实现的因素进行了理性分析。要实现他的理想，人与人之间需要进行互动，因此他担心任何将闲散置于成就之上的行为或生活方式都会使我们与群体交流隔绝。这些观点在马克思早期（以及稍后期）作品中非常普遍。[28]

马克思维护自身观点的阻碍是，必须证明对非剥削阶级的懒散和

闲散行为的谴责是正当的。与传统观点对闲散者的潜在堕落性的担忧相比，这种谴责与其没有任何相似之处。相反，该观点认为懒散会使我们丧失机会，因为它阻碍我们在充满热心同伴的团体中实现自我。我们将继续探讨，马克思设想的理想的工作是一项愉悦的道德事业，是由对他人幸福快乐的有意关心引导着的。他认为，不论是呼唤悠然自乐的闲散，抑或是维护不愿工作的懒散，都是基于对工作的误解——仅凭当下的悲惨现实做出的误判。这种现实就是：人们的共同行为缺乏团体性和幸福感。从这个角度来看，即便闲散可供用来逃脱异化情形，但它本身就是异化的表现。作为对建设性社会批判的贡献理论，马克思的主张基于以下两点：第一，道德观念（工作动机源于对他人的关心）；第二，在最好的情况下，生活会是怎样的（对实现自我的追求）。由于他的主张与人们普遍认可的价值和理念紧密联系，因此相对而言似乎无可辩驳。而实际影响却比较复杂：闲散将被更高级的劳动形式所取代。马克思的观点要成立，必须首先让那些在闲散中找到自由的人相信，即便以劳动替代闲散，后者的优点（愉悦、幸福、安宁等）也不会消失。只有这样，牺牲对闲散的追求转而支持劳动才是切实可行的。

闲散即自私

马克思采纳了黑格尔的一种论点：受直接需求驱动的劳动不具有社会性。这种劳动创造出的产品仅仅能满足生产者本身的需求。他写道："对他自己来说，由于生活在原始、野蛮的状态下，因此产品产量由他的直接需求程度决定，且需求内容直接反映产品。"[29]但与黑格尔不同，马克思的理论侧重于理解资本主义条件下劳动的破坏性倾向。这一侧重广为人知，也解释了他与黑格尔派哲学家迥异的观点：野蛮人的自私自利与现代劳动有着本质的相似性。从以下层面来衡量，这样的观点是立不住的：毕竟，野蛮人并非过着独居的生活，而且他是有机会闲散的。然而这两种生活在一个关键方面还是有相似点的——缺乏表现向度。如黑格尔所认为的，野蛮人根据直接需求决定工作内容，丝毫不希冀给他人留下印象，或在世上留下自己的痕迹。从这一特殊角度考虑，他的工作不求表现——工作不能体现任何有关其自身的特质。麻木漠然的劳动者所想到的只有生存，且他们对其所生产物品应遵照的计划没有任何话语权。他们无法让自身价值通过劳动产品展现出来。如同野蛮人一样，他们也无法像黑格尔认定的那般出来抛头露面。他们生产的产品进入市场，满足那些几乎不会礼尚往来的人的需求。野蛮人默默无闻，从某种意义上来讲，现代劳动者同样默默无闻，因为他们的特质可能无法凝结在其生产的物品上。那么从这个意义来看，现代劳动者却重返野蛮人那贫乏的、默默无闻的生活状态。

马克思在文章中列举了一种理想状态，在其中工作脱离了野蛮的倾向："我在我的生产中物化了我的个性和我的个性的特点，因此我既在活动时享受了个人的生命表现，又在对产品的直观中由于认识到我的个性是物质的、可以直观地感知的因而是毫无疑问的权力而感受到个人的乐趣。"[30]这篇文章会让人时不时想到黑格尔的需求系统：凭借满足他人需求赢得对自身地位的满足感。而马克思对生产的论述更进一步——从情感层面唤醒人们满足他人需求：这与对他人的关心联系紧密。他写道："在你享受或使用我的产品时，我直接享受到的是：既意识到我的劳动满足了人的需要，从而物化了人的本质，又创造了与另一个人的本质的需要相符合的物品。"[31]正因如此，马克思的理论似乎带有传统利他主义的特征。生产者与消费者之间的相互关照，远远超越了黑格尔为寻求认可而进行默契交换的概念。黑格尔的关系系统所认可的是，即便对彼此漠不关心，我们仍可以成为发展完全、富有成效的社会成员（虽然他将这个系统本身认作是"道德的"）。而马克思则认为，若生产缺乏效率，那我们就无法真正实现自我。

不足为奇的是，马克思极力反对以下两种立场：支持闲散，或不经意敞开容纳闲散存在的社会空间。他与恩格斯合著的《德意志意识形态》一书对闲散发动了最为猛烈的抨击，当时他们是在反驳麦克斯·施蒂纳[17]对共产主义的攻击。[32]施蒂纳狭隘而语带挑衅地维护独立个人的价值，反对自己眼中共产主义社会中的相应价值。马克思和恩格斯在书中引用了一大段施蒂纳的话，内容是说"真正的幸福"这个概念具有"宗教专政"[33]的特征。在施蒂纳看来，它被奉为一种"真理"，不管信服与否，每个人必须接受。他坚信，在共产主义者尊崇的美好社会中，"真正的幸福"一定蕴含"通过诚实劳动获得的享受"。换句话说，只要在一定程度上勤恳劳动，享受也可算是为社会所接受的。但是他担心，这会使那些更渴望"享受闲散"或懒散（懒惰）[34]的人丧失生存空间。施蒂纳的理论建立在令人生厌的"食利者"的例子上（结果引发近乎痛斥的强烈抨击）。他叹息：他们"惬意的闲散"受到共产主义普遍价值的威胁。马克思和恩格斯澄清：共产主义并非仅仅以"通过诚实劳动获得享受"为目的而改变世界。他们坚信，这种享受仅仅是中低阶层人士的幻想，"惬意的闲散"这个概念也是如此（这种奚落的言语无疑已体现在杜威的范式中，即"一个真正民主的社会，其中所有成员都有效地服务他人，也都享受有价值的休闲"）。[35]二人还认为，这体现了施蒂纳的思维无法超越织成他个人世界的社会关系网。施蒂纳用于削弱共产主义普遍价值的例证是失败的，因为他幻想"食利者享有的社会地位是其快乐幸福的唯一源泉"。[36]施蒂纳哲学理念上的苍白，阻碍其认清这个道理——单维自由主义否认阶级关系促成我们的选择。

马克思和恩格斯二人对施蒂纳的回应难以算作定论，因为其依附于对以下概念的重申：存在一种与阶级利益无关的更高层次的幸福；而施蒂纳一如既往地嘲弄这种想法具有宗教色彩。他提出的反例引出了以下问题：闲散是否终归属于某个特定社会群体？他所谓的闲散，似乎与带有剥削性质的社会分工分不开。但我们知道，这只是其中一种情形而已。有意思的是，马克思和恩格斯似乎也没能看到除此之外的情形。他们给出的选择有限：要么是“惬意的闲散”，即施蒂纳提出的不攻自破的概念；要么是某种只能从工作而非闲散中获得的欢乐（我在后面会讲）。“诚实获得的悠闲”这个概念属于这样一个世界：受到认可的娱乐是对可敬的工作的奖励。但在这个世界中，工作是痛苦的经历。马克思和恩格斯认为，“诚实获得的悠闲”植根于当代“工作与享乐的矛盾”中。[37]在他们设想的新社会中，这一矛盾将消失。而致力于改革的人们，就是为了消灭既令人痛苦又无益于社会（对劳动者和生产者都无价值）的工作，以及随之产生的（同样无用的）逃避现实之人而奋斗的。

施蒂纳对闲散的袒护，很容易成为马克思社会批判的对象。不过马克思似乎也曾被容忍闲散的理论困扰，无论这些理论多么有进步性。在《哲学的贫困》中，他引用并详尽批判了约翰·F. 布雷[18]善意的建议：向完美而公正的社会主义社会过渡。他提出，要使社会主义社会正常运行，需转换资本主义状态下的思维。然而，当代伦理规范向平等社会的规范过渡，不可能一蹴而就。一个摆脱资本主义常见罪恶的、受严格管控的系统，是过渡到自发生活的社会主义前的一个重要阶段。布雷的过渡理论排除了剥削劳动、通货膨胀以及工人竞相争夺高薪等情况。个人可以依照自我意愿自由选择或多或少的工作量，每件都“取决于他自己的尽力程度”（马克思引用的原话）。[38]不过，马克思也提出，由于这一系统极为严苛，它激发了人们对闲散或懒惰的向往。该系统纯粹基于对公平交换的劳动量的计算——你的劳动是为我服务——或产品的等值量，即每个产品的价值由制造它所需的劳动量决定。但为何“闲散”就被视为理论缺陷呢？

马克思对布雷批判中的隐含之意是：在工作仍未达到社会化的情况下，人们没有动机完成高于最低量的工作。在那种社会里，我们既有爱心为他人奉献，同时又希望凭劳动产品实现自我价值。消费者对生产者提供的产品感到满意，由此使生产具有一方面的意义（其他方面的意义包括通过培养人的创新技术与能力，为自我实现创造空间）。与公平交易或完全对等不同，社会生产没有那种冷漠性。因为前两者不受经济利益的驱动，且有关工作的决定和生产方式超越了精明算计。

这就让我们重新审视了马克思对布雷的批判。或许布雷的模式没有资本剥削和价值夸大的风险，但其缺乏马克思所设想的激励作用，结果是劳动者仅仅思考应完成多少量的工作。马克思似乎有种言外之意：这样带来的道德危机是完成得越少越好。他举了一个例子来反驳布雷的理论："假定皮特工作12个小时，而保罗只工作6个小时，在这种情况下，皮特其余6个小时就会空出来。他该怎样处理这6个小时的劳动时间呢？"[39]若社会中的劳动与个人幸福和交际直接相关，那么就不会出现这个问题。因此，为解答自己的问题，马克思提出如下假设以供选择：若缺乏恰当的社会意识，就会出现逃避工作的情形，由此就带来了闲散，就算它可以接受，也没必要出现。马克思认为，皮特要么继续把另外6个小时干完（虽然什么回报都得不到），要么他会更明智地放弃这6个小时无用的时间，并"继续闲上6个小时以便取得平衡"，这样他就不会面临什么回报都得不到的境况了。[40]同样，他可能试着把这些多余时间推给他人，但这段时间的接收者会面对同样的选择。在马克思看来，那些分配到额外工作时间却又无法合理利用的人，只不过休闲了几个小时而已。这就使拥有额外时间的人陷入可怕的境地——他"被迫成为游手好闲者"。[41]这里说的"被迫"（原文是德语的"迫使"：zwingen），马克思意指这种无所事事中带有令人厌恶的强制或强迫因素。很难说为何他会这么认为，因为他承认那种环境中的工作本身是种可怕的经历："这个社会将在闲散中发掘幸福的最高形式，将把工作视为沉重的枷锁，不论付出什么代价都要将其打破。"[42]从那种社会的视角来看，保罗似乎处于有利地位，他从一开始就没什么工作。然而，这个社会有其自身的竞争压力：尽可能"争相"变得闲散或懒惰。马克思认为这种情况是其自身的一个弊端。他不认为闲散的爆发对社会有什么好处。这是因为，他致力于使工作具有给予人们其他领域的各种自由和幸福的力量。

布雷的原理开启了一种更积极的世界观，实现这种观念并不难。我们可以想象：由于不会受到社会不平等的干扰，人们享有更高程度的社交性与更深层次的伙伴关系。社会团体中的闲散者（或至少是兼职工人）能够从中收获情感体验，这与马克思的理想工作模式中无聊的闲散者形成了鲜明对比。或许这些就是托尔斯泰笔下的士兵所享有的待遇。工作必然会是罪恶的，但其在我们生命中的地位将大幅降低，且这不仅体现在耗时上。更重要的是，工作将不再被视为一种获得成功或是享有他人认可的声望的手段。我们再也不会在闲下来的时候因碌碌无为、疏忽职守而感到心绪不宁了。若真有幸福和满足，也会是在别处得到的。而这些与马克思的理论格格不入，他认为，当闲散成为优于工作的理智选择时，闲散就会妨碍社会进步。

因此，马克思坚持强调工作在赋予我们个人和集体存在的意义方

面的优越性。他在《政治经济学批判大纲》（简称《大纲》）中详细描述了一种有失偏颇的认识，即工作必然是令人不快的，必须为其牺牲我们喜欢的事。他还提到包括亚当·斯密等人默认的《圣经》中的诅咒：“你必满头大汗才得糊口！”这种忧郁的观点认为工作是平静、“自由”和“幸福”的绊脚石。但斯密却没有认识到：工作要求我们付出的努力是有价值的，价值成就了“自我实现”。当然，绝大多数现实中的工作打击了一切有助于劳动者发展的积极性。不过，不应总把为工作付出的努力当作痛苦的体验。若工作涵盖的内容之一是努力，那么努力本身也将为理想的工作添砖加瓦。当自我实现成为可能，工作就变得“令人神往”，但马克思主张不要以“娱乐”或“消遣”等微不足道的形式进行工作。相反，他认为“可气的，也是最棘手的是，要求献出最高强度的努力”的工作能够彰显我们的自由。[43]这样，为工作奉献的努力恰好站在绝对自我牺牲的对立面上。马克思曾认为，传统工作需要残酷的自我否定。他写道，劳动者“不肯定自己，而是否定自己”，他“克制肉欲，摧毁自己用感性区分辨别事物的能力”。[44]工作场所的规则使劳动者十分明确这一自我否定的需求。不过有一种积极的自我牺牲，抹去了本不应构成我们生命组成部分的东西：“似乎牺牲休息就是舍弃闲散，舍弃不自由与不开心，也就是否定消极状态”，这样，我们就会迈向“积极、富有创造性的活动”。[45]

我们已知马克思对闲散的批判，并非基于职业道德或对人类堕落的担忧，不过其道德指向不言而喻。道德衡量下的“好”是人类社会的福祉。这样的理想社会，恰好是每一个个体都有机会发展壮大的空间，因此个人和社会整体完美地和谐共生。闲散的吸引力就是对自私的渴求。有的人兴奋地畅想全部生活都被工作填满的前景，他们的奋斗崇高无比，他们的疲惫无可指摘。对这类人来说，马克思的主张同样无可指摘。在他们看来，世上没有闲散的乌托邦。伊甸园般的快乐，被在工作中找到乐趣的自我感受所取代。大多数人都认同马克思关于美好世界的这一独特愿景，而对某些人来说，这一主张的说服力并不够。他的观点含有以下承诺：只要工作内容富有创造性，再艰苦的工作也可成为快乐之源。然而，维持高强度的工作难以让所有人认同。就如黑格尔提出的充满“认可”与“看法”的世界施加给人不懈工作的压力一般，马克思为了推动人类奋进，试图说服我们唯有通过共享权力所得到的快乐才是真正的快乐。而为了让理论能自圆其说，马克思必须否定休闲也有其乐趣。于是他试图给这种乐趣泼冷水，将其与被资本主义扭曲的世界的罪恶相提并论。从那种扭曲中解脱出来的体验在崭新的未来等待着我们，而闲散是阻碍这一愿景到来的敌人。不过，以为工作竭尽全力（作为推测性概念的更深层社交对我们的要求）的名义牺牲本就不多的休息和快乐，这明智与否？闲散者和反对高强度工作的人对这个问题抱持疑惑。

第三章
无聊的挑战

对闲散最普遍的担忧是它会很快让人陷入无聊。根据这种看法，人在任一持续时间段中被漫无目的、无所事事的想法所吸引，都是臆想出来的。经验告诉我们，毫无目标的懒散必定让人心神不宁。康德曾试图解释这种匪夷所思的情形——我们渴望的生活方式其实反而是烦恼之源。他认为，闲散带来的无聊是一种“极为矛盾的感觉”，因为这种感觉是我们“好逸恶劳的天性”造成的。他提出，我们偏爱“百无聊赖的无所作为”，但这一状态终究会让我们焦头烂额，因为过不了多久，无聊就会袭来。最终，我们会想方设法打发时间，避免无聊，但这样我们就不再处于真正闲散的状态。就这样，我们“欺骗”自己受误导的“倾向”，去追求“闲散的放松”。[1]我们可以告诉自己只是想闲散而已，但会不由自主地做这做那（通常都是做些微不足道的小事），从而背离了闲散的初衷。闲散慵懒地放任光阴的流逝，终究抵不过投身于眼前的工作或接到新工作时的冲动。我们如此频频地听说因不工作而无聊的体验，以至于认为它是人类不变的心理状态。

然而，这种近乎将无聊与闲散合二为一的做法，并非如其看起来这么简单。毕竟这是两个不同的概念：无聊是种心理或情感状态，而闲散则是种行为方式。另外，无聊并非闲散的必然结果。对闲散的种种谴责，尤其是哲学界担心闲散对自我建构与自主性漠不关心，基于这样一个着实恼人却又真实的可能性，至少有人能完全安于闲散而不受无聊的侵扰，但这并不是说对闲散招致无聊的抱怨是胡说八道。的确，与我们目前探讨的哲学家们针对闲散趾高气扬的批评相比，这种抱怨更有理有据。因为它似乎更符合人们的日常体验。本章的主要目标就是梳理出这种体验的根源。但，我们眼下面临的困难是：无聊与闲散相伴而生，这似乎是日常智慧的结晶。尽管对于无聊这一主题的研究不仅横跨数个学科，而且文献浩如烟海，但没有一个理论将其作为研究对象。在叔本华对人类情况复杂而广泛的论述中，有一项突出的哲学贡献，即厘清并很好解释了二者联系的必然性。本章的大部分内容将会探讨这些论述。

叔本华主张，正是对无聊的刻意抑制给了我们行动的明确目的。

这些行动给人短暂的满足，以此让人感到宽慰。他提出了一个关于无聊的理论，这个理论尽数闲散的可怕，其根源就是基于我们对无聊的普遍反感。他的观点入木三分，抨击了把完全不同的无聊或闲散的情形混为一谈的做法。我们还会看到，他的观点同一种令人满意的人类行为的独特观点有着紧密的联系。我不是要通过揭示叔本华的理论贡献，进而改变我们对无聊及闲散的认识。我对他观点的批判是：人类常常认为这一体验植根于人类本性，但其实我们应更深刻地探索其生成的社会根基。我们甚至会受其启发，进一步思考无聊作为一种历史现象、“一种创造”，就像帕特里夏·斯帕克斯[19]提出的：“它在不久前才变得有用且必要。”2毕竟，无聊可能不是一种由基本生理因素决定的情绪，而是受历史背景约束的人类自我理解的过程。也就是说，无聊这个概念的发展历程，与人类为自身经历赋予意义的努力密不可分。奠定现代社会种种经历的基础是勤勉以及无止境的自我升华的价值观。或许，正是这些价值观源源不断地为摧毁闲散的无休止努力注入了力量。

对于将闲散与无聊相结合的现象，我们还得将性别问题考虑在内。有些哲学家曾尝试让我们相信：女人无须挣脱无聊的闲散。从某方面来看，这种诡异主张的动机太过阴险露骨，我们心中自然有数。那种理由很容易得出不假思索的结论。要回应这种女性无须努力的偏见，我们将审视波伏娃提出的“闲散女人”这一概念，那么维护闲散最棘手的挑战就出现了。波伏娃揭示了闲散与自由相克而生的一种情况，即某种类型的婚姻制度。在这种制度下，闲散从根本上限制了女性追寻价值的能力，这着实令人痛心。女性体验到的并不是闲散的自由，而是无聊。

在开始本章的内容之前，先搞清楚“什么是无聊”，这会有助于后续内容的展开，因为若是混淆了无聊的各种含义，就会对其后果和影响生出莫名其妙的结论。我们从无聊有几种表现形式开始讨论。仅仅基于年轻人在学习环境中的表现（这着实让人失望），就能通过实证研究确认五种类型的无聊。第一种是“事不关己的无聊”，其特征无伤大雅，如“放松而快意的疲乏”“对外面的世界无动于衷，避而不应”。第二种是“标准型无聊”，它似乎更易为人接受，无聊主体的“思绪天马行空”，对应做的事不过多考虑，但也毫不排除可能改变其现状的可能性。第三种是“探索型无聊”，带有一丝不安的味道，无聊主体积极探寻可替代眼前生活的方式。第四种是“反应型无聊”，似乎是“探索型无聊”更激进的形式，那些无聊主体不仅畅想其他情形，还积极地希望逃离现状。最后得出的第五种是“麻木型无聊”，其“觉醒程度低”，且“这一情感类型更近似于清醒的无助或沮丧”。3以上五种无聊中“事不关己的无聊”和“标准型无聊”两种，似乎恰恰暗示了闲散的自由特

质。鉴于无聊往往不被看作令人满意的状态，因此这点是值得重视的。这里似乎有种误判，因为我们讨论的经历并非真正的无聊。或许更准确的结论是：相关主体没有像他们被期待的那样（在教室里全神贯注地学习）受到激励，而是神游太虚。从教育的角度来看，这或许就是在浪费时间，但年轻人确实感到舒适安逸，这很难说是无聊的。

拉斯·史文德森[20]提出了更为有力的方法。他将无聊分为四种类型："情境型无聊，产生于人们在等人、听讲座或乘火车的时候；餍足型无聊，产生于个体厌倦了同一件事情，认为一切都变得乏善可陈的时候；'存在主义'无聊，产生于人们内心一片空白，感到世界索然无味的时候；创造型无聊，产生于人们被迫创造新鲜事物的时候，这种分类主要由结果而非内容来决定。"4尽管描述的原因各不相同，前三类明显让人不太舒服。为了讨论指向闲散的无聊，我想将这种方法简化并稍加修改，但我不会因为树立了将其严格区分的界限而沾沾自喜。因为这些界限有可能随着情况紧迫性和描述技巧不同而变化。

既然"餍足型无聊"似乎是"情境型无聊"的实际应用，而非一种独特的无聊，而且"创造型无聊"似乎根本不是一种无聊的体验，所以我会将它们暂且搁置，下面仅探讨我称其为"环境型"无聊（也就是厌烦），以及"存在主义"无聊。目前我们听说过的所有无聊类型，都没有提到痛苦的厌烦经历，而这些经历或许代表了无聊最令人反感的特征。这种情况我称之为"环境型无聊"，其发生条件是：个体被剥夺了做喜爱的事的机会，同时被迫要完成根本不感兴趣的任务。在这些情况下，我们十分清楚是什么让我们感到无聊，且盼望着一旦某些情况发生改变，我们就能从无聊中解脱出来。这种类型的无聊显然与他人描述的情境式无聊相似，但鉴于"厌烦"是其核心因素，或许换个名字能避免混淆。对于无聊带来的厌烦，彼得·图希[21]总结了以下特征："冗长持久""可预测""约束"。5至于持久，我们或许会认为有些最无聊的经历虽然仅持续片刻，但却让人迷惑，觉得那种约束会永远存在。的确，若像詹姆斯·格莱维茨[22]主张的那样，把这种无聊感的特征归纳为约束，那么它就可以与餍足性无聊相区分："餍足感发生在主体自觉抵制工作的时刻，若主体感到餍足之后仍被迫完成手头的工作，无聊便产生了。"6在某些情况下，餍足的时刻也许来得很快。从这方面考虑，若人们有自主选择的机会，那么他们就不会真正感到无聊，除非否认他们自由选择的权利（这种否认是无聊、令人不快的核心要素）。这种依靠沉思或遐想摆脱现状的能力，使前文那些闲散的学生从无聊中解脱出来。

有一种含义暧昧的无聊频现于生活，从原则上来讲，它与乏味是有区别的。这种"存在主义"无聊，就如史文德森和其他人提到的，它

不一定持久，也不一定由生平经历所决定。有时，我们的判断可能受到某种心绪的影响，使我们相信生活索然无味。同时，我们也不清楚哪些是自己真正所爱。我们缺乏动力，也没有能力发现有趣的活动。因为“存在主义”无聊限制了我们的所有想象力。或许，将这里描述的东西称作“存在主义”是有些夸大，也许它只是一种稍纵即逝的心理状态。它以短暂而难以名状的方式，给无聊的承受者留下无事可忙的厌烦感。然而，当我们这般无聊度日时，就会怀疑生活的价值。这是一种消极的、麻木不仁的状态。从本质上来看，这种无聊似乎与“厌倦”——从美学上看意义重大，属于社会精英阶层的现象——类似。这是一种与外界逐渐疏远的经历，其中，“世界渐渐失去它的意义”。[7]我们找不出这种无意义的原因，因此也无法从情境条件或环境的角度予以解释。

环境型与“存在主义”无聊在认知上显然存在深刻差异：前者明白什么能够缓解无聊，而后者却不清楚。在影响层面二者也存在明显不同。环境型无聊或厌烦的典型特征是焦虑：渴望逃离环境迫使主体做的事。从脱离约束的角度来看，也许存在许多其他值得渴盼的可能性。相较而言，“存在主义”无聊的特征则是沉闷的萎靡不振。它不会让人心平气和，因为与其紧密关联的人们会被这种无聊所困扰。我们平实的语言将这两种不同形式的经历描述为无聊，这似乎有误导性。我们渴望打破无聊却无法实现，挫败感油然而生。其中的压抑感，或许是两者的共同之处。许多理论家普遍认为无聊带有治愈性。这一论点始于一种乐观的理念：人类机体会自动调节整体健康。根据这种方式，那么无聊具备一种功能：它富有教育价值，因为它使我们洞悉什么才是有意义的。所以，无聊是种有价值的体验。[8]若非如此，我们就不会热忱地接受无聊，将其视为“一种具有调节功能的情感”，“让我们健康”（乃至成功），因为它使我们警惕“不利于心理健康的状况”[9]。然而，这一积极的理论在多大程度上适用于无聊而非厌烦的经历，目前还不明确。上面已提到，无聊具有认知的性质，它告诉我们什么是环境中无法容忍的事物。

叔本华论休闲之不可能

对叔本华来说，无聊并不代表行为失当。因此不可将其理解为丰富自我认知的机会。其实，无聊是对痛苦的存在空虚感的直接体会。它让我们难受，迫使我们行动起来，但我们之所以行动，并非像通常认为的那样以赋予生活意义为目的。相反，我们的行动仅仅是为了摆脱无聊。这一基本思想推动叔本华对人类行为进行复杂的论述。论述

中还解释了人类为何无法忍耐闲散（作为对人类本质的假定事实）。在他看来，闲散必定导致无聊。显然，担心闲散是通往无聊的必经之路的人，不仅只有叔本华一人。不过，他对二者联系的解释鞭辟入里，独一无二。不仅涉及关乎人类心理的理论，还包含对人类如何摆正自己在世界的位置的描述。

在探究叔本华的理论时，我们将看到：其说服力很大程度上源于一个有关人类性格的更受推崇的理念。他致力于把观察到的所有人类活动都归于意志人（homo volens）[23]的概念中：人类本质上是有欲求的动物。他坚持认为在这一模式下，我们只能享受片刻的闲散，因为欲望是人类最强大、最占优势的动机。叔本华在探讨几种形式的体验时，竟承认了这一观点的难以置信——这样的体验恰恰逃脱了永不停歇的不满足状态。最重要的一点是，叔本华认为闲散与无聊的关系并不存在历史性。他没有考虑是否存在某些特定的历史条件增大了二者相互联系的可能。他也从没有提出过这个疑问：某些社会价值观的存在，与我们天生不满足的这一“事实”之间是否存在某些联系？在他的其他理论（主要是对犬儒主义的探讨）中，他再次含蓄地意识到的确存在一些生活方式，顺利地脱离了专横的成功准则，也因此卸下了工作与获得社会地位的负担。从这方面看，他的哲学似乎有一个挥之不去的议题，即人类能否从社会，而非自然的压力——勤勉、高效、受认可的要求下解脱出来。而他对此给出了自己的答案。

叔本华认为生活的基本状态就是痛苦。这个观点显然与他的另一个观点紧密相关，即生活的本质是空虚的。引起痛苦的，既不是个人不幸或选择失误，也不是历史力量。造成痛苦的根源就是我们的本性。我们的心理倾向就是如此被造就的——痛苦是根深蒂固的存在。他坚持认为，我们常常不可控制地使自己处于绝望状态。不愉快的经历不一定比快乐的经历更丰富，但它应被理解为正常的而非反常的经历。叔本华认为，这就代表我们应把痛苦当作生命的本质状态。从这个意义上来讲，痛苦是“积极的”。或许我们时常会否定或逃避这一“积极”事物，尝试用各种方式转移注意力，但那些消极状态——短暂的满足——会转瞬即逝。它们会暂时干扰我们，模糊生活状态的真相——人生并不一定是幸福的、有意义的或宁静的。它们顶多用这些特征来掩饰自己。叔本华非常详细地描述了这一人生图景。

据叔本华的说法，无聊成于无目标的欲求。我们占有了渴求之物后，欲望并不会偃旗息鼓。我们会继续欲取欲求，但有时并不知道自己想要的是什么。这种空虚的欲求带来的创巨痛深。他解释道：“确实，即便到了最后，所有希求都已餍足，但希求本身的压迫会持续存在，即便没有任何动机。这种压迫会让人陷入一种凄惨空虚的恐怖之

中。”

叔本华还把这种体验描述为“可怕的、要命的无聊，一种了无生气、漫无目标的渴求，一种压制人的倦怠”。自我管理的一大困难，就是想办法发现激动人心的挑战，用它们填满生命。叔本华认为，因为无聊“总是等着去填补焦虑腾出来的每段空隙”。[10]

人类行为的循环

叔本华认为，正常人类生活是一系列持续的循环。而促成这些循环的则是某种出于“意志”的追求（或可称为动力）。概略地讲，叔本华认为意志是种万物都具备的生命力量。正是这种力量扰乱了我们追寻宁静安逸的心。在我们看来，这些循环包含数个阶段，而这些阶段组成的生命进程是不可逆的。叔本华言之凿凿地提出，循环的第一阶段是欲求，紧接着是追逐，随后是满足，最后是新的欲求。然而，若得到满足后没有出现新的欲求，我们就会陷入无聊。叔本华如此说道：“关于人的本性，有一点毫无疑问，即他的意志是有欲求的，旧欲求一旦满足，便会追求新欲求，永无休止；实际上，人的快乐和顺遂仅存在于从欲求到满足，再到产生新欲求的过程中，这一过程持续时间很短。得不到满足便会痛苦，寻不着新欲求，便会倦怠，便会无聊。”[11]闲散即一种了无兴致的状态，从体验上来说便是无聊，无事可做，而非愉快的休憩。叔本华这里描述的，似乎是我们称为“存在主义”无聊的一系列内容。在这种状态下，缺乏能调动我们兴致的事，我们会觉得什么都不值得去做。我们知道，只要开始做事便能消除这种折磨人的状态，但我们也清楚，自己不愿去做任何事，无论这些事就摆在眼前还是出于他人建议。而这种抵触，或许便是情绪本身。

叔本华有时会用“意欲”一词来描述人类行为循环（实际上是宇宙中所有力量的周期）的一般过程以及更具体的欲求。为避免混淆，在将意欲作为循环的阶段之一分析时，我们会改用“欲求”这个词。在叔本华看来，欲求是对某个具体事物的强烈渴求。然而，欲求本身就是痛苦，因为欲求之物必是未得之物。叔本华深知欲求不满的痛苦。他写道：“欲求由需要、缺乏、痛苦而生。”[12]叔本华认为欲求的目的性本质——追求某个目标，使我们长久地寻寻觅觅。而在努力得到欲求之物的过程中，无聊便烟消云散了。

然而，叔本华把欲求理解为排解无聊的手段，多少有点儿令人费解。他认为只要有所欲求，便能最终摆脱无聊（无目标的意志）。而欲求本身，却是痛苦的另一种形式。用他的话来说，欲求“只不过是

改变了痛苦作用于我们”的“形式”罢了。[13]闲散无聊之人心猿意马，无处停歇，而一旦有了欲求，便有了目标。没有目标反映了主体的存在缺陷。两种状态都因缺失而有痛苦，只是形式不同罢了：前者缺少欲求的对象，后者缺少有欲求的生命。叔本华认为，欲求和无聊是促成人类“活动”的双重力量[14]：所有生物都会有所追求，而对无聊的恐惧会让他们永不止歇。

然而，从无聊转向欲求的想法似乎会把人引入歧途。从表面上来看，欲求本身作为痛苦的一种形式，不会是无聊的解药。试问，无聊是最糟糕的体验吗？比叔本华眼中因欲求得不到满足而生的痛彻心肺的缺失感还可怕吗？叔本华最根本的论点是：人类忽视了驱使我们工作的动机与原则。我们误认为自己具有闲散的潜质：“内心懒惰”，渴望欲求的“止歇”。在叔本华看来，为了生活在心满意足的闲散状态，“人类自身必须发生根本性的转变，因此他不会再像从前那样，而是变得与从前相反”[15]。闲散与我们无缘，这一事实是由我们的天性所决定的。因此，叔本华对“欲求是排解无聊的手段”这类问题的回答将是：我们总是被迫追求使自己痛苦的事，即便清醒却天真地给其冠上幸福之名。他的原话是：“每一种无节制的快乐（欢欣、特别的幸福）总是建立在我们在生活中发现了一些根本无法满足的东西的错觉上，即对不断滋生新事物的痛苦的欲望或关怀的永久满足。”[16]按照他的说法，一种新的欲望是这种错觉的更新。它并不是有意将目标锁定在被证明是暂时的满足上。

叔本华认为，随欲求而来的是追逐欲求目标这一愉快而引人入胜的经历。处于这一阶段的人们期望能够实现目标，至于实现目标是否可行则并不在考虑之列。一旦追求圆满达成，满足的喜悦就会油然而生。叔本华认定这种愉悦感及与其密不可分的追求经历都是“消极的”，因为它们否定了根本且“积极”（既空虚又痛苦）的生存状态。经历痛苦的欲求之后才有幸福，当追求与获得的满足告一段落后，痛苦又会再度袭来。目标一旦实现，其价值也就烟消云散了：“目标的达成会迅速引发餍足感；目标只是表象，一旦被占有，便会失去魅力。”[17]我们赋予目标价值是大错特错的，因为幸福几乎仅仅存在于我们努力实现目标的过程中。不论是什么目标，其本身都没有价值。这与叔本华另一个更普遍的论点一致：内在的“好”是不存在的。哲学家伯纳德·雷吉斯特指出，对叔本华来说，若“我们存在世界的任何事物都有其‘内在’价值，那么将其占有便是积极的好事，而非仅仅摆脱了欲求所招致的痛苦”[18]。这与叔本华世上不存在积极的“好”这一观点相悖，因为，在叔本华看来，唯有痛苦才是有积极意义的。所有那些我们自认为的价值都无关本质，完全源于我们的欲求。我们之所以努力追寻目标，只因想要摆脱无聊的闲散。叔本华举例说明了这些外在

价值，其中比较重要的便是愉悦感官和寻求尊重。

叔本华知道，我们可能会迅速由满足转向新的欲求。人类行为的循环不停地周而复始。不停工作的人当然不会闲散，也不会觉得无聊。对某个目标感到满足，可能激发其进一步的欲求，尽管这与叔本华不存在内在之“好”的想法相悖，抑或若是幸运的话，会催生出对全新事物的欲求。无论以哪种方式，循环都会顺利运行，从而维持幸福这一消极状态。叔本华写道：“幸福与顺遂仅存在于从欲求到满足，从满足到新的欲求的过渡阶段，而这个阶段非常短暂。”[19]然而这种过渡不是必然发生的。叔本华认为，即便当前有着满足的经历，将来未必会继续幸福。若欲求无法迅速锁定新的目标，那么闲散和无聊会立即展开攻势。无聊迫使人们逃避，而唯有无聊因此得到排解时，逃避才有其价值。人类社会本身便是不受任何理想驱动的消遣的典型例证：“无聊……使人类这一毫不互爱的物种如此迫切地相互追求。无聊，便是人类社会性的根源。”[20]但此外，也有些没那么崇高的情形。与那些知道如何利用自己闲散时间的人不同，“懒散无知[24]的人”由“琐碎动机”驱使。“没有头脑的人”只知道最简单的消遣方法，例如，“喋喋不休地谈论着在自己掌控之中的事物”[21]。

无聊是不可避免的吗

叔本华认为在闲散中不可能找到快乐，即人类行为的循环之外不存在快乐体验。我们倾尽全力追求“难得的闲散”，随后却发现只有无聊和“苦闷”。人们渴望闲散，因为闲散似乎能把我们从外界的要求中解救出来，使我们“拥有”自己。然而最终它却给我们施以“重负”，因为它每时每刻都与我们天性中的不安分发生冲突。[22]然而，这种不安分似乎与我们生命中许多体验不相符。奇怪的是，叔本华在对人类行为的研究中并没有提到恒久的快乐。就像哲学家伊万·索尔所说，叔本华总是把满足与餍足相混淆。[23]满足的体验并不一定让人厌腻。亲密的关系、拥有美好事物而感到的纯粹愉悦都属于恒久的快乐。不过，任意一种体验都可能是闲散的。它们没有特定目标：其本身就让人喜悦，不追求实际效益，无须殚精竭虑，也不会轻易沦落为“消遣”。叔本华不是忽视了这些体验，就是把它们当作一系列独特的愉悦感组合而成的：这些愉悦感彼此相继，没有什么特别之处，只是在这种情况下，这些愉悦感有着相同的目标。若这就是叔本华对恒久快乐的看法，那么我们根据经验就能判断它显然大错特错了。当他鼓励我们改变自我与外物的关系时，叔本华其实发表了许多对美的见解：美学体验需要屏气凝神，与日常拼命将世界占为己有的努力截然相反。但一谈到无聊时，他的分析却一字不提美学。因而我们只能从中看到他的这个主张：这些体验有着确定无疑且令人望而生畏的终点。

还有一点值得一提，叔本华在研究时试图通过忽视无聊现象本身的关键内在区别来证明闲散与无聊之间联系的必然性。他所谓闲散给我们施以痛苦负担的说法，似乎来自他所认为的闲散，即厌烦。这一点在他为揭露闲散的迷惑性外表而提出的例子中得到了体现："通过利用寂寞和闲散，费城严格的忏悔院系统使无聊空虚成为惩罚的工具。这种惩罚工具太可怕了，以至于囚犯们纷纷选择自杀。"[24]这例子显然比它看起来的要复杂得多。首先，它与无聊是种空虚的意愿并不吻合。受苦者在认知上并不愚昧，也不追求消遣。囚犯们心里有明确的目标：离开监狱重获自由，或者有他人陪伴左右。换句话说，这个现象并不是空洞的欲求，而是环境不允许达成意愿中的客观目标。其次，闲散在这种情况下演变成"环境型"无聊所带来的厌烦感。结果叔本华把对被迫闲散的恐惧与那些漫无目标的情形混为一谈了。然而，在被迫闲散的情形中，给我们造成痛苦的其实另有其人（例如，狱卒）。

叔本华认为，实际上任何激励性欲求的缺乏——空洞欲求的体验——都会使我们陷入下面的情形：感到某种近似厌烦的压迫。这种体验是由意志的压力造成的。一旦行为的循环告一段落，我们无聊闲散时所承受的压迫感并非真正源于外界强加的环境，如孤独的禁锢、重复的任务、烦闷的交流等。理想活动的缺乏的自我反应产生了这种压迫感。从这个层面来看，我们才是自身痛苦的始作俑者。这种痛苦源于人类对活动的盲目渴求。

我们已经了解到对这种活动的渴望（意欲）完全是内在的，但叔本华漏掉了动机背后一个更可靠的原因。之所以说它更可靠，是因为与叔本华自然主义的思想相反，它与闲散并不必然招致无聊的现实相吻合。当我们闲散时，就远离了那些最重要的进取心，也就是叔本华主张的提升社会形象、赢得他人尊重等，"（人的）愚昧可达到这种地步，以致他人看法竟成为每个人努力的主要目标，尽管"虚荣"一词的原意几乎在所有语言中都代表空洞和虚无，这就已经说明这种做法毫无意义了"[25]。若尊严对我们来讲具有持久的重要意义，那么，我们可能会感到纳闷：为什么会出现这种欲求空洞的体验？最有意思的是，叔本华把我们的努力与社会成就的博弈联系了起来。我们能从中得到一个推论：如果人类对这项博弈的热情骤减，可能同时会削弱我们不安分的倾向。这正是因为前者打消了因无聊感到心神不宁背后的动机。

虽然叔本华没有提出这一结论，不过至少他公开表示过这种心神不宁的状态其实是由意欲而非世上任何现象所造成的。如果回忆一下黑格尔的种种主张，尤其是关于有用和实践教育的主张，就会对叔本

华提出的空洞欲求有另一种理解。黑格尔认为，适当社会化的个体有那种使自己有事可做的自我延续的需求。如果他说的是对的，我们便可以进一步设想当这一需求没有得到满足时，无聊就会涌现。毕竟，黑格尔主张只有未社会化的野蛮人才会无忧无虑地闲散。然而，叔本华却将研究转向于他看来与历史社会条件毫无关系的事实。我们必须看透“无穷变化及其带来的混沌与纷乱”的表象，转而分析“相同、同样、亘古不变的本质，它从古至今始终如一，未来也不会改变”[26]。

尽管提出了这一本质主义思考，叔本华却承认逃脱空洞意志的痛苦是有可能的，可通过使自己从社会期待的压力中解脱出来实现。他赞扬犬儒主义的教义，欣赏他们公然“反抗”幸福施加的“古怪伎俩”，以及他们对欲求强加给人的痛苦的深刻洞见。[27]犬儒主义者认识到，幸福并非来自追求欲求，而是来自抵制欲求。这似乎与叔本华对生命可悲的循环的整体看法相一致，但从另一方面来看，这是一个让人惊讶、自相矛盾的妥协——它承认如果放弃常规的快乐形式，我们就可能发现某种幸福。人们可能以为犬儒主义者的生活暗淡无望，挣扎在对快乐无休止的抵制中，但实际上，叔本华却告诉我们，他们的生活完全不是人们想象的那样。的确，他所描述的看上去是一种无拘无束的闲散状态：“他们将时间用在休憩、闲逛、闲聊上，用在嘲弄、说笑、打趣上。他们的特点是漫不经心、乐乐呵呵。”[28]但这是怎么实现的？因为在放弃的同时，他们获得了“独立”。如果将这种独立视为可怕的禁欲主义的结果，那我们就很难理解犬儒主义者的快乐。他们所获得的幸福，蕴含着从根本上放弃对社会名望的追求（这也是叔本华在卢梭《论人类不平等的起源》中发现的建议）。叔本华是这么说的，他们“不工作”，且“没有自我目标，也没有可追求的目的计划，因此超脱了人类活动，同时永远享有绝对的休闲”。[29]毕竟闲散是一种现实的可能性。它无疑对性格有所要求：愿意从推动我们在有序社会中前进的过程中解脱出来。但叔本华也承认，对这一过程的坚持不是必然的。实际上，我们可以对这些过程提出质疑，甚至可能从它强加给我们的要求中解脱出来，而且即便我们这么做了，也不一定会陷入可怕的无聊状态。

叔本华很清楚，那种他将其与挫败的欲求相联系的痛苦，实则与我们的社会化有关，而且我们完全有可能从那种挫败中解脱出来，就像犬儒主义者那样。这一思想推动我们进一步思考：在人类习以为常的社交方式中，我们承受了哪些类型的压力？我们知道，叔本华说过，一旦我们无所欲求就会无聊。这里的欲求是指能获得“他人看法”认可的手段。而对这种痛苦的应对办法，犬儒主义者已经告诉我们了：漠视产生欲求之需求的价值，进而脱离苦海。

叔本华承认在意“他人看法”实属虚妄，并赞同犬儒主义生活的深刻意义。我们之所以对其进行探讨，不是为了谴责他的自相矛盾，而是因为这些主张对我们来说是有用的——它们赋予我们质疑这一概念的方法：当我们处于闲散时，永远无法得到真正的快乐。尽管对于那些认为无聊是由闲散造成的人来说，这些主张无法改变他们的想法。但我们至少获得了一种思考方式，以此削弱支撑闲散与无聊之间联系的浅层必然性。必须让自己有事可做的心神不宁感，至少对一些人来讲，属于社会声望的要求。或许，从更深层的角度来看，它根植于教育和纪律反复对我们灌输的实用性本质。

波伏娃的闲散女人侧写

—

弗里德里希·尼采与索伦·克尔恺郭尔以不同的方式指出，在处理无聊与闲散的能力方面，女性与男性截然不同。他俩含蓄地表示，女性的内在属性使其拥有某种独特的能力，即与男性相比，女性能够对无聊泰然处之。这种能力让女性以某种男性无法实现的方式享受闲散。尼采与叔本华都持这样一个观点：人类是闲不下来的。但与叔本华不同，尼采显然发现了我们闲不下来的事实与人类社会的一方面（工作）存在着某种关联：

需求迫使我们工作，在工作中，需求得以缓和，而我们也因需求不断涌现而习惯了工作。但在需求缓和、近乎休眠之际，无聊降临了。这是何故？因为我们工作惯了，这一习惯成了额外的新需求；该需求使我们愈加习惯于工作，同时也加深了需求所带来的苦痛。为避免无聊，人们要么超额工作，要么玩乐——工作满足的只不过是对工作的需求而已。[30]

若工作习惯是产生无聊的条件，那么我们可能会将该条件当作分析的主体。然而，这并非尼采的本意。他主要关心的是人类在不受无聊干扰的状态下享受闲散的状态。至少他在一定的条件下视闲散为一种好品质，只不过仅隶属于那些在某种程度上克服了社会化的个体。从这个角度来看，那些能够闲散的人，应比那些仍受工作奴役的勤劳之人更胜一筹（因此，我们可以推断，这类人对无聊没有抵御能力）。为了“赞美闲散”，尼采宣称“休闲与闲散中蕴藏着某种高尚品质”。具体来讲，“闲散的人比那些积极奋斗的人更为优秀”[31]。

尼采怀着对女性惯有的敌意，主张闲散的女人没什么了不起，女性的闲散是由某种缺陷造成的。他认为，女性还停留在原始社会水平："许多人，尤其是女人，从未觉得无聊，因为她们还不曾明白如何恰当地工作。"[32]这似乎是说，其实有两种闲散：高层次的闲散，体验者以超强的能力使自己不受外界需求的影响；低层次的闲散，则归于缺乏教育的人（尼采没有说明人们是否会因缺乏教育而能平静地享受闲散）。支撑第二种闲散的假设在现代思想界很常见，我们也在探讨其他哲学家的思想时谈论过。这是两类不同的人，一种可以自我决定，另一种则不能。若后者的经历仅是他们无法掌控的环境的产物，那么即便与高他们一等的那类人的闲散有相似之处，也没什么值得赞扬或羡慕的。

尼采有关闲散的女人的概念，很有可能是指他所处时代的富裕阶层的女性，虽然他没有明确解释到底指哪类人。我们知道，那一阶层有许多女人不在外头工作，出于声望的考虑也不做家务活儿。在对其心怀敌意的人（比如尼采）看来，她们的世界似乎充斥着闲散。然而这种观念忽略了一个事实，用我们现在的话来说，即依附与屈从。此外，这种观念还忽略了另外一点：资产阶级女性煞费苦心打扮的需求掩盖了她们的闲散。

克尔恺郭尔——至少其《非此即彼》一书中的唯美角色——对上层女性的闲散深深着迷。他提出，女性同闲散珠联璧合，她们不会因之感到无聊。从这个角度看，女性同那些"永不停歇"的"蛮人"有着天壤之别。这些蛮人，特别是商人，争相参与世事，对被动体验生活毫无兴趣。他们永不停歇地奋力攥住机会捞取好处。由于缺乏闲散的能力，他们一旦停下与世相争的脚步，便会迅速坠入无聊的深渊。以克尔恺郭尔的审美观，似乎认为无聊与闲散是互相排斥的。闲不下来的人必然会无聊，而懂得闲散的人就能免遭无聊之苦。为了支撑这个论点，克尔恺郭尔引用了"奥林匹斯众神"的例子，他们"从不无聊，快活地生活在幸福的闲散中"。他还指出，与粗鲁的商人截然不同的是，"美丽的女子，不做女红，不做烘焙，不读书，不弹琴"，却"在闲散中悠然自得，只因她并不无聊"。[33]

克尔恺郭尔复杂的论述引出了以下可能性：审美（唯美主义）颇有讽刺意味地盲目接纳女性的"闲散"，并天真地赞赏这种表象。同样（但不相悖），这个观点反映了他将几乎无法企及的纯女性形象在美学上进行了理想化。这种视角终将蕴含一种贬抑的看法：女性的光环来自其——从上述观点可以推测——不受教育和技能的约束。与"毕生都献给生意"[34]，终将堕入无聊的危险的男性商人不同，"美丽的女子"无事可做，悠然自得。克尔恺郭尔的论述描述了一个完全不为世

事所动（当然也不受其塑造）的女子形象。她超越了凡俗乏味的工作与生意。多少有点讽刺的是，上面的说法显然十分理想化，而且仅仅涉及社会分工的表象。

无聊与闲散的女人

波伏娃并没有探讨过我们刚分析的论述。尽管如此，她对她称之为“游手好闲的女人”[25]（闲散女人）的描述揭露了闲散、单纯的美学形象的欺骗性本质。波伏娃的主要论点是：女性在婚姻制度中的地位是不平等的，由此造成了所谓的女性的闲散。她尤其对一种社会分工感兴趣：丈夫的经济优势代表妻子丧失了在外工作的理由。婚姻似乎使女性从工作中解放，并给予她们随心选择闲散的自由。然而在这种情况下，闲散（游手好闲）只有纯粹的消极意义，它并非指向一种超越世界空洞目标的满足状态。而且，鉴于其产生的环境，闲散有一种强迫效应。它剥夺了妇女获得能力的机会，通过这种能力，她们能以波伏娃认为的真实的方式认识自己。

波伏娃的主张与她写作时期欧洲中产阶层的生活尤为相关（《第二性》出版于1949年）。她所处的时代正值社会转型期，在当时妻子放弃工作并不影响家庭的体面尊严。不过她的分析也没有涉及平等成为公众迫切关注问题的时代。一系列与丈夫身份地位相关的因素，解释了为何女性决定把婚后几乎所有时间都奉献给家庭。波伏娃认为，并非所有人都能获得附属于工作的价值。在她看来，女人从事工作的主要目的是获取经济利益，而男人工作不仅出于经济原因，还关乎扬名于世。这一差异并非出于天性，而是由于男女对自己在职业上获得认可的期待天差地别。从根本上来讲，只有男性才可能凭借非家庭活动获得受人尊重的地位，其实是尊严。相反，只有女性才能够凭借家庭活动而获得尊严。另一个阻碍女性出去找工作的因素是丈夫的声誉，人们认为成功的丈夫有能力养得起不在外工作的妻子。

这些导致女性的职业兴趣次于男性的重重隐性因素，制造出一种虚妄的景象：婚姻给人带来幸福的闲散。实际上，波伏娃认为，这极大地伤害了女性的独立性：“她未充分认识到，诱惑也是一种障碍，而且是十分危险的障碍。欺骗与诱惑相伴，在婚姻的彩票中，中奖率只有千万分之一。当今时代在吸引甚至强迫女人去工作，但它又在她们眼前铺开闲散快乐的天堂美景：它拔高了中奖者的形象，使其远远高于仍被束缚于人间的女人。”35

女人们在选择工作赚钱还是享受无限闲散的婚姻时遇到了困惑。前者能提高独立性，却无益于赢得认可，而无论在现实中表现如何，

闲散似乎都是种诱人的生活方式。它就像是某种奖励。然而，获得这种奖励并不容易，且不是完全取决于运气。用波伏娃的话说，要想“中奖”，女人非得搬出“取悦男人”的特质。36这些特质包括愿意牺牲自己的独立性，支持丈夫更重要的事业与地位。女性气质不仅与某种独特的体态外貌和行为举止有关，似乎还代表女人不同于忙碌的男人，能安心地无所事事。若在其他环境下，女性本可自由地提高自身能力，因而让女性闲散所造成的后果十分严重。波伏娃引用了儒尔·拉福格[26]的话：“因为女人已屈身为奴，变得无所事事，除了性爱，她们再没有别的职业或武器，因而她们过度发展了性，成了‘女性’……我们对这一过度现象采取默许态度；她们在世上能为我们所用……呵！这完全是大错特错……迄今为止，我们一直在玩弄女人，将她们当成玩偶。”

在克尔恺郭尔的美学中，这种玩偶般的存在或许被当成了美德。据波伏娃的说法，隐藏于其后的是一种充斥着“可怕的闲散”的生活，且随着女性年龄增长，曾占据她时间的孩子离她而去，她会愈加痛苦。由于缺乏熟练技能或工作经验（为婚姻而生的后果），她没有能力让自己投身于有意义的工作。和其他人一样，波伏娃认为致力于某事是一种只有通过训练和坚持才能获得的能力。为了说明这一点，她列举了曾经“闲散”的女人致力于艺术的例子：“即便很早开始学习艺术，她也不会把艺术视为严肃的工作；她已经习惯于闲散，在她的生活方式中从未感到过严格约束的必然性，所以她不可能持之以恒地坚持下去，不可能掌握一门实实在在的技术。”39

在这种情况下，艺术最多就是种爱好，是为了打发时间。这里隐含了“浅尝辄止”的意味。波伏娃认为，女性在创造性方面的努力不是“让她对世界有更广泛的掌握，而只是……排遣她的无聊”40。从审美角度去衡量，她的作品并非真正的艺术，因为没有体现出她对自己或世界的感受（虽然那些关注社会学的观察者可能会发现那些艺术作品反映的女性生活状况）。表达这些感受需要献身精神和专业技能，而这一点“闲散女人”必然无法实现。

波伏娃对闲散女人的描述，或许被认为是对闲散的呼吁的一种警告。虽然我已对许多诋毁闲散的哲学论述提出质疑，但这种问题百出的闲散者的经历，显然对我的质疑构成挑战。这一现象得到如此精辟的描述，以至于我们甚至可以得出结论，即，从深层次看闲散是难以自圆其说的：它破坏了我们远离无聊的能力，并因此变得令人不快。另外，波伏娃有力支持了一些认为闲散和（关乎自律自决的）真正自由相对立的哲学家。毕竟，处于波伏娃描述环境中的女性——据称——对怎么让她们有所成就漠不关心（康德），只对如何吸引未来丈

夫感兴趣。另外，她们似乎也没有“实践教育”的背景（黑格尔）。最终这些因素相互交织，导致当女人必须靠自己来填补闲散时光时，她们自然感到百无聊赖。这种经历，让我们想到了叔本华对无聊的描述：只有通过追求各类活动才能填补空闲时光，而其意义仅在于否定空虚。

然而，闲散女人的情形并不能使我们对闲散的本质盖棺论定。我们知道，女性经历的核心问题在于相对有限的自由空间和自决能力。世人认可惯例使女人最终只有一条出路。在这种情况下，忽视培养并丰富各类职业技能的决定，意味着接受扮演某种上流闲散者（无须工作之人）的角色。然而，它终究不等于有能力快乐地闲散，因为闲散只是某种制度规范的要求。女人必须闲散。在这里，闲散不是自由，而是一种样板，结果便是女人丧失把自己当成具有自我兴趣的独立个体的能力。这些兴趣可能会出现在家庭生活的某个特殊阶段。在那个阶段，无助的闲散脆弱不堪，这是制度化的闲散忽略了个人发展而造成的。或许，我们可以从这种情况中认识到：只有当个体脱离或从未隶属于社会惯例时，闲散才可能是自由的。而我们已知，这些选择受到了哲学家们的唾弃——他们认为其要么不可能实现，要么太过野蛮。很显然，对波伏娃所描述的闲散的女人来说，尝试第欧根尼式的逃遁是不现实的。不过应再次强调，这一困难引起的主要关注点，应该是制度的压倒性力量，而非闲散与自由的互不相容。

第四章
玩乐即闲散

我们从哲学家们对闲散的种种批判中得出以下结论：健全的人类应该有所作为，对生活或许也应该有一个理性的规划。出于种种原因，对生活的体验不应任凭闲散来肆意引领。若不进行正确的自我约束，我们就无法对自己负责，就无法开发潜力，就会伤害集体，抑或遭受无聊之苦。另外还有一种反对闲散的声音，不同于那些鼓吹自我构建之类的浮夸理论。这种观点认为，闲散对我们人类来说不切实际。很明显，闲散意味着不劳动，即便我们不去苟同那些宣称劳动光荣的哲学论调，也仍要面对一个现实问题：工作总是要做的。我们在应对这些生活的基本需求时，或许会感到难受和不便，但对此我们早都习以为常了。我们可以闲散，但不能闲到把怎么工作都给忘了。

然而，有一种思想试图超越劳动与闲散的冲突。更确切地说，这些生命形式不仅可以达成平衡，还能实现统一。这种统一基于一种全新且十分人性的自由，不仅包含自主性，还摆脱了预设目标。这种自由的行为便是“玩乐”。在有关替代“劳动人”理想的理论文献中，涉及玩乐的少之又少。鉴于闲散模式存在其局限性，玩乐确实值得密切关注。如闲散一样，玩乐似乎能够免受现代生活的标志压力的影响。与努力工作相比，玩乐的社会价值微不足道。因为培养才能、实现自我价值都需要努力。就像罗素所说：“从前人们还有无忧无虑、玩耍嬉戏的能力，而今人们都对效率趋之若鹜，致使玩乐的能力多少遭到了抑制。”[1]即便如此，玩乐还未像闲散那样声誉扫地。初步来看，玩乐不能被简单地摒弃为一种乌托邦现象。许多人都认可有意义的快乐是可能存在的，例如，音乐、体育或舞蹈，至少，只要这些活动是有趣的，有意义的快乐便能存在。问题在于，就像许多哲学家所提出的那样，玩乐能否提供给我们一种人类行为的可行范式，以摆脱努力、有用、自我约束等要求。

闲散的一个核心特征是脱离了使我们成为现代社会有用成员的规范。闲散不会为任何有关成果的具体概念或有待实现的“自我”所动。闲散行为，是人们在自己选择的环境中对自己爱做之事的自发表达。最重要的是，闲散同“在规则统治的社会中将自由与自我实现联系在

一起”这类自我挫败的理念截然相反。也许这类理念、观点已找到方法解决人类想要的与必须做的事之间的矛盾。我们已知，黑格尔是这个理念的重要支持者。然而，黑格尔的理论真正维护的自由是有条件的，即我们必须在社交中应用等同于表达性活动的可接受形式的规范，才能变得善于接受。那么，当自由的条件是“我们必须通过社会化接受一些定义何种行为可以被接受的规则”，那黑格尔的理论到底维护的是哪种自由？以下规则似乎就很必要了：即使我们被认为是自由的，那也必须遵从某种生活或选择方式。当我们不由自主地被欲望吸引时，我们常常能感受到这些规则的力量。不过，在良好的社会中这种冲突出现的可能性很小。因为总体而言，人们想要的东西大致上会契合社会需求。在这种情况下，规则的必然性是积极的。积极的必然性有时也会被认为是“高级的”，因为它使我们超越基本必然性，而基本必然性会使人任凭欲望、危险以及外来文化驱使。然而，我们刚才提到过，这个模式之所以可能实现和谐，基本前提就是社会化。因此，表达自由的途径唯有这一种。若我们担忧上面提到的情况会让自由变得不再纯粹，那是因为我们相信可能存在一种脱离必然性的、纯洁的自由形式。而闲散，似乎再次满足了这一描述。

玩乐被认为是一种摆脱必然性的自由，因此玩乐的推崇者心中存在一种类似闲散的体验就不足为奇了。玩乐与闲散一样，让我们获得一种不同于受工作驱使的生活方式。然而，玩乐的理论从其反对工作的方面来看，概念还不够清晰。在某些方面，玩乐似乎摒弃了必然性（因此它与闲散类似）。不过，若认为玩乐具有某种独特的形式，它便具备了更高一层的必然性。与这种必然性相比，当下社会分工或欲望的必然性就有些及不上了。在席勒和马尔库塞各自提出的关于玩乐的哲学理论中，这种模糊性非常明显。就这一点，接下来我们会详细讨论。席勒和马尔库塞都反对“为了工作而工作”，或把工作当作追求高于其直接产出价值的工具。他们提出的概念都没有袒护工作，至少都没有为我们熟悉的工作行为辩解。他们的理论都涉及了“自由即闲散”的概念。我们将看到，席勒似乎认同了这一概念及其价值，但同时，他的最终立场却把自由看作更高级的必然性，而这点无法与闲散的概念相适应。马尔库塞试图在工作概念发生彻底转变的条件下充实闲散的玩乐属性，但该理念的框架是自相矛盾的，最终导致闲散的意义也消失了。

尽管可能会遇到种种困难，但席勒和马尔库塞都为我们探讨玩乐的闲散做出过卓越贡献。他们都认识到，闲散的应有之义是超越必然性的自由，而只有当人之所以为人的真正含义彻底改头换面时，这种自由才有可能实现。两位哲学家都采纳了其所处时代最先进的理论，支撑了他们提出的可能改变人类的理念。席勒致力于探索德国早期唯

心主义中的实践部分，而马尔库塞则更关注分析心理学。二人都敦促我们看清片面唯物主义的野蛮以及社会的黑暗。但人类唯有改头换面，才能使解决这些问题的方法奏效。人类改头换面后会拥有一种能力，这种能力类似于闲散，有时甚至会体现为闲散。

席勒：玩乐即闲散

—

在《审美教育书简》（1795）中，席勒为他那个时代的人们制订了一项计划，能够极大提升社会赋予我们的自由。现行的社会分工或许是井然有序的，但席勒认为这算不上真正的自由。人们生活的国家就像拧上了发条，对所有社会活动都"套上公式，这种不论大小，所有事情都用公式解决的做法把思想自由完全禁锢了"。[2]席勒颇有预见性地描述了一个整体性的社会，其中所有独立性都不经意地为"系统"目标让步。自由就是以这种方式让步的，道德生活也不例外。席勒与康德都认为道德是自由的最高实践形式，但关键在于，在许多重要层面，席勒都不认同康德的道德理论。实际上，他认为康德提出的"道德能动性"是对自由的另一种歪曲。席勒暗示说，康德有关道德责任的理念，只适用于"野蛮人"的心理。在席勒看来，野蛮人即"原则摧毁情感"的人。[3]席勒试图将道德置于他心中非康德派的人类概念中。他认为，仅仅基于责任和理性的道德理论，不利于人类行为的完整性。[4]对康德的理论另一个更深入（也是更独特）的担忧是：只有当人们彻底自我欺骗时，道德才会奏效。席勒主张，我们可能同康德一样认为动机源自理性，与情感无关。但人类都是感性的，情感会对我们发号施令，不管我们是否以为自己已脱离情感的控制。若遭到欺骗，我们就会不经意成了情感的"奴隶"。[5]与康德不同，席勒坚持认为，在任何可信赖的道德生活理念，以及这种理念所构筑的政治架构中，必须蕴含关于人类的更全面的概念。[6]

席勒主张，如果人类想要走向真正的自由与道德，首先必须经历一段过渡期。从机械社会滋生的缺陷状态发展到道德独立，绝非一蹴而就。他提出，如今人类的生理需求使他们偏向从本质上拜物的社会。人类只要正确发展其"玩乐"的能力，就能过渡到理想状态（可以称作"道德人"）。席勒宣称，这将使人类"从需求物质提升到需求道德"。[7]然而，《审美教育书简》的读者常常会注意到，席勒在自由的价值中倾注了太多玩乐的理念，以至于玩乐已不再像过渡阶段，而是成了人类发展的顶峰。[27]这种转变体现在以下这句名言中："只有当人是完整意义上的人时，他才玩乐。"[8]我们看到，席勒在文章中所使用的许多概念都可归在不利必然性的普遍概念之下，即令我们不愉快

的必然性：必然和强迫。在他看来（与康德的想法再次相左），既然我们能体验到必然或强迫，那我们显然是真正自由的。

大体上说，席勒这种自由具有层次更高、更完善的必然性。这种必然性结合了现存所有形式的必然性，并加以升华。从这方面来看，玩乐似乎与闲散具有的自由特征（脱离一切强制的自由）不相一致。席勒主张，在把不同必然性（分别指向道德律[28]体验的必然性与物质世界体验的必然性）相统一时，玩乐就否定了这些体验中不受欢迎的成分。然而，当这两种必然性各行其道时，它们都与人类作为一个整体的某些特征背道而驰。形式的必然性使我们忽视了感性，因为关注点落在了法律或原则上。这就是康德的错误所在（席勒对"形式"所带来问题的批判有些奇怪，因为这些问题在他所谓的"自己所在的物质社会"中应该并不常见）。与此相对，物质的必然性则对道德构成了阻碍，因为它使人们不再坚持努力工作，而这样的努力会塑造（而不是简单接收）感官体验，而玩乐却有效地协调了这两种必然性。[9]

玩乐的架构

席勒认为，玩乐调和了人类的两种基本驱力：感性（或物质）驱力和形式驱力。席勒所谓的驱力，指的是一种面向外界的积极定位。这一定位是确切的，每种驱力都对世界有某种独特的兴趣。感性驱力的兴趣在于与外在世界进行感情互动，而形式驱力则使其能动主体维护社会秩序。感性（或物质）驱力与形式驱力之间的差异在此鲜明显现。从这种差异可以看出，物质生活，其生成方式与感性驱力类似，是没有形态的。席勒认为，"物质人"仅能感觉或渴望。他体验到的"唯有世界而已"，即"缺少形式的时间"。[10]然而，我们可能认为，像上发条般按部就班的体验已经足够形式化，甚至足够具有破坏性了，因为就像席勒所说的，它由社会机制所决定。但是，席勒的确没有建议过人类行为应完全遵照规则从而克服物质动机造成的无序状态。在那种状态下，标准就成了一种强迫，而非"生活形式"[11]，也因此背离了形式驱力下的道德自由。

"形式"的缺乏带来了诸多问题。在席勒看来，"唯有世界而已"的自然存在"仅屈从于自然法则"。[12]因此，"物质人"与真实世界的交往层次还停留在被动阶段。在这一点上，席勒与那位来自耶拿的邻居兼挚友约翰·G.费希特的想法一致：物质人并非能动者，因而无法拥有真正的自由。然而，事实上，物质人的感觉是通过一种驱力产生的，这种驱力使他动态地朝向感觉体验，这代表他不是范式层面上的自然对象。毕竟，驱力是活跃的。因此，物质人以一种特殊方式与世界相处。作为一种拥有直觉的生物，他响应外界的感官刺激：他的体验是

由感觉构成的。

席勒认为，纯粹被动的生命只能体验无休止的变化。在他看来，纯粹被动状态必然意味着缺乏能调控体验的能动主体。这类人不把自己当成完整意义上的生命，而是被时间拽着走。席勒认为“任何人，如果他除了感受什么都不做的话，那他就游离于自身之外了”[13]。在这里，他描述的是一种混乱的生活状态，但显，然席勒想以此说明这是一种不道德的生活。相比之下，形式驱力致力于构建某种体验，它“着重于统一和恒定”。[14]我们从中可以推断出，形式驱力与现在我们所说的“能动性”有关。从这方面来看，能动者并非“游离于自身之外”，而是有意地参与到决定和行动中。在这个相当简单的模式的基础上，我们可以看到，席勒的见解更倾向于认为闲散符合被动性的缺陷：闲散肯定是没有形式的，并且跟随体验，而非独自去体验。

伴随这两种驱力的是两种意志：一种是任性善变，另一种是理性意志。感性驱力与任性有关，感性个体做决定时，感情在一定程度上起作用。任性没有目标，它随意、专断，因此是被动的。它对自己想实现的欲望不持任何想法。然而，不能把这种被动性与感觉中和，从而与善于接受的能力相提并论。毕竟，任性是一种行为方式，但其不加甄别地相信世界就是自己所看到的样子。因此，在席勒看来，“自然人”（也就是没有完全发展或没受过教育的人）“不受规则约束地滥用他的任性”。[15]换句话说，这类人听任任性支配自己的行为。这种可悲的状况与享乐（追求无尽的乐趣）截然不同。并且，它含蓄地批判闲散，因为它排斥一切对有所成就漠不关心的行为。如何根据理想的人性完善自我，这点将闲散与有关人格自我构建的传统理念区分开来。席勒认为理性意志是这种观点的基础。理性意志是自由的，给我们“在义务和爱好之间”选择的力量。[16]恰恰是以这种方式，它从人的脚下抽掉了“自然之梯”，而任性却使我们依附于自然。[17]

玩乐驱力包括物质驱力和形式驱力，它允许人们感性地实践自由，这与仅凭任性的物质体验实践自由不同。多亏玩乐的形式广泛，才得以让人们通过玩乐到达人生的极致，成为道德存在。在席勒看来，道德存在包含形式的、受法律约束的能动主体。他提出的“形式”概念在这里很重要，因为它引导多种在规则内自由开展的人类行为。对席勒来说，这些行为当然包括道德，而且还包含运动竞技和美学创造。然而，所谓的“第三种驱力”地位并不明确。哲学家伊娃·沙佩尔曾热心建议说，实际上，玩乐驱力根本不是“真的”驱力。因为当两种基本驱力带来的必然性不再“支配”对方，而是以某些方式和谐相处时，二者就会以某种无法解释的新方式各自发挥效用。[18]席勒认为，这一“新兴”驱力把形式与感性驱力的极致融合在了一起。后者为我们

展开“无限的现象”，而前者让我们为那些无限带来统一。[19]若感性驱力操控活动的功能（至于如何操控，我们需要一点儿想象），那么席勒认为这个人将“永远不再是他自己”，他永远无法实现统一，因为他的活动是完全没有形式的。若形式驱力掌握被动的功能，那么这个人将“永远不是别的事物”[20]，因为他不会对事物的感性特质有所反应。这些推论或许表明：玩乐驱力是幻想出来的，因此它带来的体验仅存在于想象之中。然而，席勒相信，这一驱力催生了一种我们熟悉的体验形式，即对美的体验。美既包括内涵，也包括形式。因此，在这种体验中，两种基本驱力能发挥其效用。二者在其中紧密统一：内涵通过其表现形式给人以体验，而形式只有凭借其展现的内涵才得以彰显，而这种统一正来自作用于其中的玩乐驱力。

玩乐驱力与闲散

两种驱力间的协调，使强制作用于我们的种种必然性相互结合，形成一个新的自由的整体。席勒认为：“玩乐同时从道德与自然两方面给心灵施压，而且因为玩乐驱力抛弃了一切偶然性，所以也就抛弃了一切强制性，从而使人在自然和道德方面都达到自由。”[21]这种想法发人深省，它表明，席勒倾向于在必然性概念的框架下思考自由。然而，调和这种必然性，只带来了概念上的矛盾，而非为自由创设新的根基。席勒似乎推崇的是：我们从必然性被视为讨厌体验的情形过渡到成为真正的自己。在现有的可选条件下，即在感性的无形推动与形式的抽象原则的作用下，我们还未能实现真正的自己。

但在恰当的协调下，必然性可以与“生命形式”和谐相处。但让人不解的是，为何这种完善的情境会打上“必然性”的烙印。在否定“一切强制”的过程中，我们甚至相信人类展现的自由，正是与闲散联系在一起的那种自由。实际上，尽管席勒对任性严加批判，但他偶尔也会不自觉地认同上述观点。席勒的书中仅有一次描绘过现实的玩乐行为，即他提到了古希腊人和他们论和谐生活的真知灼见。他开始是这么说的，“玩乐能支撑起审美艺术和更为艰难的生活艺术的整座大厦”。并且，他把作为玩乐的生活艺术描述为“以这一主张的真理为指南，古希腊人让严肃、劳作和空洞的快乐都从幸福的诸神的额头上消失。严肃和劳作使皱纹爬满凡人的脸颊，空洞的快乐则使空虚的脸庞永葆光泽；它们使永远知足的群神摆脱一切目的、一切义务、一切忧虑的枷锁，并给闲散和淡泊披上了一层令人欣羡的神性——人类以此来描绘那种最自由、最庄严的生存状态”。[22]

这一段文章认为，闲散和漠视目标构成了无上自由的特质。诸神既不劳动也不生产，他们闲散玩乐的生活明显不受必然或强制的约

束。没有任何明确的规定来限制他们的行为。脱离强制或不利必然性的自由，似乎并不意味着需要层次更深、内涵更丰富或更高级的必然性。然而席勒主张：“自然法则的物质强制性，以及道德法则的精神强制性，都消失在古希腊人关于必然性的更高概念中了，这个概念同时包括两个世界；而正是这两个世界的必然性的高度统一，才促成了古希腊人的真正自由。”[23]

这一段文章显然在讨论对理想自由的不同看法。这里必然性仍然存在，只不过形式不同：一种推测存在的级别更高的必然性。不论这种必然性到底意味着什么，它与席勒归为神性的生活艺术的特点，即闲散的自由没有必然联系。“淡泊”的诸神并不关心自己应该成为什么样子。正是这样，他们不会体验到必然性。他们的行为除了其本身没有其他目标，但却是自由的，而且席勒认为这是令人羡慕的。的确，这其实相当于一种“任性”的生活，因为它摆脱了由理性必然性的强制。它的自由似乎是完美的，但席勒真正想让我们认可的，莫非是任性即摆脱必然性的自由形式，而且是我们可以凭借它实现最高形式的生活艺术？对诸神如何生活的描述，似乎在任性与所谓的“更高级必然性”（没有明显体现在诸神行为上）之间徘徊。

以上二者间的冲突，以另一种形式重现了席勒赞赏的处于玩乐状态的美学体验之无用性，但却使这种无用性听命于更高的必然性。他认为，“美学确定性”与“不确定性”相似，因为“二者都排除任何确定的生存方式”。席勒认为，确定性的缺失，意味着“美学状态”值得赞扬，因为它“完全漫不经心，在知识和性格方面也无所收获”。他还认为：“美没有达成任何特定目标，无论是理性还是道德目标都没有达成。”正是由于缺少必然性，个体才获得了朝向本心且不受发展限制的自由，由着自己的性子，甚至根本不去行动。失去了必然性，我们可能会认为不确定性产生的行为纯粹就是任性的，但席勒将这种不确定性与目的性的更高级必然性相结合。没有必然性约束的自由，它所在的不确定空间实际上使人类“成为应该成为的样子”。[24]就像弗雷德里克·贝泽[29]所主张的，席勒可能没有“为我们的活动指明特定方向”[25]，只不过，一旦实现了美的不确定性，“应该”一词就映入眼帘，好像为我们指引了熟悉的方向，即自我构建的另一种方式。

虽然此文并未特意提到我们“应该成为什么样子”，但席勒曾在早期文章中暗示过可能的实现方式。他坚信我们每个人在自己心中都有一个“纯粹而理想化的人”。我们的任务就是在自己的所有变体（席勒原文为德语“交替”：abwechselungen）与“不变的理想化的人”之间实现统一。[26]这种统一，把生活与理想结合在了一起。只有在席勒称之为“国家”的政治实体中才有可能实现这种统一。他主张，我们可享有

的自由将包含“整体性”[27]，古希腊人的和谐生活、物质与形式之间的协调再次跃入眼帘。但席勒没有解释为何多样性，即“他应当成为什么样”，以及为何维持这种多样性所需的社会环境对我们来说极富吸引力。

安东尼·萨维尔[30]的诠释支持并解释了席勒的目标。他如此写道，席勒的论点是“人类无法理性地放弃对生活中理想的顾虑。他们常常为此思虑万千，但这也使他们丧失了理性”。他认为，席勒坚定打算构建的是“实践理性的先验真理，即自我构建应基于与良善有关的概念”。[28]在这里，萨维尔将“理想的人”解释为我们讨论的“良善”。席勒课题中的概念，使良善与作为一种更高必然性的自由理想相一致。然而，萨维尔认为，这种计划排除了选择在玩乐的闲散中利用实践理性，“闲散的加州人的自发性”证明了对这种选择的放弃。[29]如果席勒主张的是放弃那种自发性是最高形式的生活，那么我们就可以推测出，自我实现的努力带来的任何行为都将脱离任性。自我实现需要付出严肃且无明显玩乐性的努力，也就是两种互补的力量，席勒称为“最大可能的变化性和伸展性”与“最大可能的独立性和紧张性”。[30]

两种基本驱力的结合，代表要克服物质和道德的必然性。但我们已经注意到，这种基于想象的体系与席勒所描绘的玩乐景象并不相容。诸神的玩乐，摆动在闲散的娱乐与内在更高必然性之间，后者摆脱了纯粹的物质与道德必然性。与此同时，席勒还论述了不确定性，这种不确定性最终为我们展现了一种更高层次的、基于目的论的决定性：理性的自我实现。在诸神的玩乐与不确定性中，我们清晰地发现它们在概念上与任性有相似之处。不过，二者似乎都让步于一种更高的必然性，而这种必然性从结构上并不属于二者。

席勒的论述启迪我们的是，它表明一旦我们将代替原则与理性自主性的理论置于自由即必要（或某些秩序）的理论框架下，该理论的构建就会变得困难重重。因为必然性的应有之义是“应该”。而席勒的理论认为，这种“应该”导致玩乐从属于超越玩乐本身的另一目的。若没有了必然性，“玩乐”这一概念就变成了闲散。席勒为了达到说理的目的，使用了闲散的概念（想想他所描绘的奥林匹斯山诸神形象），但他似乎对闲散隐含的自由与必然性的关系不敢苟同。在下一节，我们将分析马尔库塞的玩乐模式。他没有提出更高级的必然性的概念。确实，他的玩乐理念似乎接纳了与自由相关的闲散的益处，却没能涉及席勒提出的概念中隐含的强制性。马尔库塞直接分析了“将劳动看作玩乐的闲散”的可能性，从而寻求劳动与玩乐的统一。

马尔库塞：工作即闲散

—

马尔库塞在《爱欲与文明》（1956）一书中将席勒关于玩乐的概念纳入了批判社会理论的范畴。他认为，当代社会的日常体验形态已被扭曲，席勒的概念有助于理解这种扭曲形态。马尔库塞主张，我们原本有能力建立具有变革性的、有益的人际关系，而取而代之的是纯粹交易性的、竞争的态度。当代，每个人在他人身上只看到利己的机会或威胁。在这种环境下，资本主义市场的商业价值侵袭到形形色色的社会行为中。劳动者的日常工作已成为个人习惯。马尔库塞将现代人的特征——对目标的疯狂追求，与由玩乐概念构成的理想自由比较。他描绘了他脑海中玩乐概念的实践情况。在马尔库塞的著作中，玩乐并非可望而不可即的幻想。他认为，玩乐状态是人类可以实现的理想。或许，玩乐这一概念可以拥有评价功能，因为它给我们提供了一个立足点，从中可评价现有形式的经历和人际关系。但是马尔库塞试图让我们相信，这个立足点可以进行自我辩护。也就是说，他坚信人类有能力——虽然他们不太可能这么做——进行他定义下的玩乐。他改造并应用了一系列弗洛伊德的概念，用以充实自己关于这种能力的概念。

在马尔库塞看来，出现不同社会关系的可能性受到“额外压抑”的阻碍。额外压抑是压抑的一种，据称其来源只有一个，即“社会支配”。额外压抑只在高级资本主义社会出现。这类社会的主要特征是：生存与强大的工作能力、认可与物质成功之间存在着因果关联，并且缺乏公共意识。对社会系统的需求，决定了在该系统内进行社交的人们最基本的动机。马尔库塞认为，额外压抑的形式包括“一夫一妻制家庭”“等级制的分工”“公共领域干涉个人私生活”。[31]若剔除上述任意一种压抑形式，实现自由将成为真正的可能。

马尔库塞认为应将额外压抑与基本压抑区分开来。他套用弗洛伊德的语言，将基本压抑描述成“为使人类文明永存而对本能所做的必要‘变更’”[32]。这些变更削弱了快乐原则的影响。著名的“快乐原则”指的是机体对即时满足和欲望的需求。就像弗洛伊德主张的“为适应现实而调整本能须对本能进行压抑”一样，它也受到现实原则的影响，马尔库塞相信，“额外压抑”是“表现原则”的结果。在操作原则下，“社会根据其成员竞争性的经济表现活动而分层”。[33]马尔库塞的文章就表现原则与现实原则的联系提出了两种不同的理解方式：要么是现实原则的现行历史形式，要么是以某种方式位于对根本本能的压抑之上，即额外的压抑。表现原则的压抑性与现实原则的一样，都能引发神经症。马尔库塞写道，额外压抑的症状是“必须从事可构成神经症病因”的工作。[34]或许，我们可以这么理解，这种必然性的特征是一

种重复性的强制：必须从事的活动与其清醒的目标（生存）背道而驰。

马尔库塞认为，席勒的玩乐概念沿用了康德《判断力批判》的内容，在美学体验中探寻自由与自然的协调。马尔库塞指出，康德将美学自由设想为“无法则的合法则性”，把美的体验想象为“无目的的合目的性”。这些设想指向一系列没有实用性，却也不受束缚的经历。马尔库塞相信这样的经历在美学范畴外也可能实现。那些情况不外乎是他所描述的“人与自然尽情挥洒被释放了的潜能”[35]。人类将摆脱压抑，他们不必再为反对变革性体验的目标而施展才能。实际上，这就是脱离了必然性的自由。就像马尔库塞说的那样：“人只有在摆脱了内外、身心的一切压制时，只有在不受任何规律和需要控制时才是自由的。”只有我们摆脱强迫我们表现的神经必然性，“玩乐而非劳苦”的“人类文明”才能实现。[36]我们将看到，当马尔库塞试图描述这种文明中的体验时，他无意识地将其描绘成了闲散的景象。

异化的工作

要理解为何玩乐是让人解放的理想方式，我们必须先搞清楚：为何玩乐要取代的活动（当今的工作）被视为马尔库塞心中的“人类文明”的阻碍？工作的问题，它之所以备受诟病，不仅在于它让人殚精竭虑，还因为其具有的异化作用。马尔库塞如此描述工作场所的基本原则：“人并非在过属于自己的生活，而只是在履行预先确定的功能。虽然他们在工作，却不能满足自己的需求或发挥自己的能力。他们是在异化中工作。”[37]虽然，这种描述与马克思的经典公式相一致，但其实马尔库塞背离了马克思原本有关异化劳动概念的一个关键因素。对马克思而言，“异化”或“疏远”的劳动概念涉及商品生产的痛苦经历，而痛苦的根源在于生产过程排除了情感表达的可能性。我们已在前面第二章看到，劳动者无法在自己生产的大宗商品中体现出自己的个性，个人经历的价值被削减，因为劳动者迟钝的知觉妨碍了他与复杂的世界进行情感交流的可能。因此，劳动者把世界及其目的当成了对立且具有威胁性的存在。工作产出的商品，大都被派发到遥远的陌生人手中。这种生产形式缺乏一种潜在的令人满意的共同目标。异化是劳动者痛苦的源泉，而这一点劳动者自己不一定知道，即便他已经认识到，正是工作过程本身使他“否定自己而非肯定自己”。马克思认为，这种主动的自我否定，使劳动者“轻视了自己的身体”。[38]工作场所的原则，使自我否定的需求对劳动者来说显而易见。然而马克思也认为，痛苦的体验是一种变异状态的症状。他试图解释为何工作是痛苦的。他从充满痛苦的经验世界的角度予以解释，只有当社会分工的效果概念化，劳动者的痛苦才体现其真意。

而对马尔库塞来说，痛苦并非异化工作的必然特质。他没有把重点放在工业生产的可怖状态上，而是放在有序社会中被理解为有益的工作上。马尔库塞试图解释这种显而易见的有益活动不过是异化的另一种形式罢了。我们原本关注的是麻木心智、劳损形体的劳作和孤立无援，现在却转移到要求效益、认同效益的工作上来。马尔库塞的看法是，工作场所所认可的效益，在大多数情况下与我们真正所求之物无太大关联，而在现实中，我们却把异化的目标误当成了自己的目标。他写道：

在异化的工作中无疑也有“快乐”。一字不错的打字员，巧夺天工的缝纫师，手艺精湛的理发师，定量完成工作的工人……所有这些人都会在“完成得很出色的工作”中尝到快乐的滋味。但是，这种快乐要么是外在的（期望得到报偿），要么是因为有事可做，很好地为机器运行贡献自己绵薄之力而感到满足（预示着压抑）。无论在哪种情况下，以上的快乐都偏离了人的天性。[39]

由于工作无法带来人类天性中的喜悦，所以在马尔库塞看来它是异化的。他的异化工作概念基于含蓄的虚假意识理论。批判社会学家认为，这一理论阐释了一个假定事实，人们通常把这一事实理解成不必要的、最终与他们最深层次社会需求相悖的社会生活的自然形式。这个理论将切入点从痛苦转移到了意识上，进而不必从已有经验中求证。构建在这种理想的替代理论上的批判视角，使其所要探究现象的缺陷一览无余，即便在日常生活中，这一现象普遍让人感到满足。

马尔库塞的异化工作概念，意在触及并以批判的态度评价我们对自身的日常理解。我们刚看到在许多例子中，他贬抑劳动者因娴熟地完成以他人为目的的任务而获得的认可的价值。无论是裁缝还是理发师，通过种种方式（包括马克思的方式）为社会做贡献，或是社会劳动即非异化工作的证明。然而，马尔库塞忽略了这类工作的特征，因为似乎他关注的是快乐层次的高低。低层快乐与压抑有关：这种快乐与现行物质秩序中有用处的人相匹配；而高层快乐只有在打破秩序后才可能实现。那种彻底的状态将意味着回归“快乐原则”——优于所有压抑的满足原则。马尔库塞把这种情况下的快乐称作“玩乐”。

闲散与玩乐

之前提到过，马尔库塞使自己的玩乐概念向康德自相矛盾的“无

规律的合规律性”与“无目的的合目的性”理念看齐。但玩乐在他笔下被描绘成摆脱一切强制的自由。他写道：“工作和对社会有益的活动没有升华作用（有压抑性）的问题，现在可以重新讨论了。这个问题表现为工作性质的变化问题，因为工作被玩乐——人类机能的自由玩乐——同化了……玩乐彻底服从于快乐原则……‘玩乐的基本特征是自我满足，除了获得人类天性中的喜悦之外没有任何其他目的。’”[40]

这显然是对闲散的最勇敢的呼吁。它完全无视目标，也不呼唤那种正直诚实、节制欲望，或在认可网络中摆正自身位置的自我概念。而玩乐的这种特征明显让人困惑的是，它也是一种全新工作理念的实践模式。马尔库塞借用神话人物引入这一理念。这些人物佐证了还未被压制扑灭的人类理想：普罗米修斯被描述为一个恶人，施莱格尔笔下的尤利乌斯也这样看待他，因为他被奉为人类劳动的“文化英雄”。[41]在马尔库塞版的神话中，普罗米修斯遭到体现人类潜能的、善良的俄耳甫斯和那喀索斯[31]的反对：“……他们的形象是快乐而满足的，他们的声音是歌唱而不是命令，他们的姿态是给予和接受，他们的行为是和平和结束劳动，他们的解放是从使人与神、人与自然结合起来的时间中的解放。”马尔库塞告诉我们，这些人物“使人想起了一种不是任由支配控制，而是等待解放的世界的体验，一种将解放爱欲力量的自由的体验，这种力量目前正困囿于被压抑、被僵化的人和自然中”。[42]

在那些从资本主义劳动实践中汲取正常人类行为概念的人看来，俄耳甫斯和那喀索斯完全是怪诞的，后者的生活中既无生产活动也无纪律约束。有用性的概念对他们而言毫无吸引力。无论他们的活动以什么形式展开，都一定不是我们想象中的那些工作类型。马尔库塞推测，若“生命本能”是以俄耳甫斯而非普罗米修斯的形象呈现，那么语言就成了歌曲，工作就成了玩乐。[43]这些描述超出了想象的边界。我们被告知，从这个意义上讲，玩乐不是马尔库塞所说的“唯美主义”的，而是一种自我放纵，是从“另一个压抑的世界”[44]中解脱出来。而他想象的是一个完善了的世界，其中工作与行为准则不复存在。似乎俄耳甫斯式理想的玩乐与席勒认为群神过的“闲散而冷漠”的生活有异曲同工之处。马尔库塞声称，玩乐是“非生产性的、无用的，这恰恰是因为它废除了工作和闲暇的压抑性和剥削性特征，它‘只是玩弄’现实”[45]。

在以上种种概念中，有一个明显矛盾之处：工作成了玩乐，而玩乐是“非生产性的、无用的”，也就是闲散。马尔库塞赞赏闲散的根本自由特性，但同时，他也想认可基本工作的实际必然性。他的难点在于试图在一种理论中兼容两大块内容——闲散与工作。马尔库塞左右

为难，这明显体现在他努力尝试用各种方式在不损害“玩乐的闲散”这一概念的前提下，阐释自由工作的地位。为了打破“额外压抑”的界限，应该既排斥操作性的工作，又能给其他工作留出余地。但马尔库塞提出的俄耳甫斯理想，甚至超越了这一点：前面提到过，那是“一种将解放爱欲力量的自由，这种力量目前正囿于被压抑、被僵化的人和自然中”。这似乎表明，我们归因于“现实原则”的每种压抑性经历都将消除。

工作、玩乐与闲散

在马尔库塞设想的乌托邦未来世界中，我们如何满足现实原则（将精力从享乐转移到自我保护的实践上）的要求？这可被理解为工作是否可以褪去“必然性”特征的哲学问题。针对这个问题，马尔库塞提出了两个主要论点，即“最低工作量”与“工作即玩乐”。

（1）最低工作量。马尔库塞建议，其实我们完全可以承担最低的工作量，同时又不牺牲他称为“玩乐”的力比多转化。从某种程度上说，工作终究是必然存在的，且总是从根本上构成某种妨碍。可是工作一旦得以完成，我们就能畅游在玩乐的闲散空间中。他如此解释道：“物质生产不管组织得多么公正合理，都不是自由与满足的王国，但它为人类技能在异化工作领域之外的自由玩乐提供了时间和力量。”[46]在那种情况下，我们并非身处迷人的世界，因为我们生命的某些部分必须持续在享乐原则的要求之外行事。工作要求工作者遵规守纪，为他常常无法积极融入其中的工作过程效力。这就是马尔库塞在别处所说的——对《资本论》中一句话的评析——“必然王国。必然王国永远都是不自由的王国。”[47]他认为必须对这个王国加以限制：“自由的首要前提就是缩短工作日，从而使纯粹的工作时间量不再阻碍人类的发展。”[48]接着，马尔库塞最终回到那个熟悉的问题：如何平衡工作与玩乐或闲散？

马尔库塞与现实的调解看似明智，实际却要复杂得多。这是因为，他将玩乐的闲散理念置于类似弗洛伊德心理学的框架下。他最终认为，人类或许真的可以遵照享乐原则生活，但也能在需求迫使我们工作时，间或适应现实原则。马尔库塞知道，日常条件需求不允许我们选择这些原则。毕竟，现实原则屡屡出现，不断改变着“自我”。据弗洛伊德说，“自我是本我的一部分，它已被外部世界的直接影响改变”[49]。如果外部世界展现两种选择：一种是工作（不论工作多么少），另一种是玩乐的闲散，那么有可能出现的是，自我在两种情况下呈现出不同的形态。这不太可能是马尔库塞主要想探讨的内容，不过这似乎是他理论的发展方向。

在这一点上，马尔库塞被迫遵循科幻小说般的说理方式，目的是逃离现实与享乐原则的矛盾。他一度建议，解决工作与享乐之间矛盾的方法是使人类脱离工作。技术进步让我们走向激动人心的“全面自动化”[50]，但马尔库塞在别处还对技术进步持怀疑态度。他比马克思更进一步地想象机器可以完成人类未来无法完成的任务，因为，如果人们获得了脱离神经症必然性的自由，那么他们将很难应对工作。[51]随着自我维持的机械在身后急速旋转，人类将生活在玩乐的闲散之中。在这个世界中，生产力与原则荡然无存。

（2）工作即玩乐。在试图维持并协调工作（最低量或自动化形式的）与玩乐的闲散的各自领域的同时，马尔库塞还设想，有可能将工作转化成玩乐。这样工作与自由之间的冲突就不复存在了。这种想法是对人类想象力的又一次考验。在这个背景下，马尔库塞再次用精神分析理论的措辞来证明：“如果工作伴有一种前生殖多形性爱欲，那么它就会自发地让人满足，同时却又不失其内容。”[52]毕竟，似乎对马尔库塞来说，人类能力的全面发展不一定“不可协调地与工作形成冲突”。[53]爱欲包含摆脱现实原则的压抑影响，而同时却不影响自我保护。马尔库塞解释道：“因此改变了的社会条件将为工作转变为玩乐提供本能基础。在弗洛伊德看来，获得满足的努力越不受统治利益的阻碍和支配，力比多就越能自由地以对重要生命需求的满足为依靠。”[54]

在这里，那个被夹在享乐与现实原则之间的矛盾自己消失了。然而这种调和却掩盖了某种悖论。“重要生命需求”仍对我们的精力施加迫切要求。的确，那些需求的满足为力比多指明了方向。这些要求可以通过所谓玩乐的活动被满足，但这种玩乐已脱离玩乐的闲散的内涵。在这里它遵照某些目标行事。马尔库塞之后还从非精神分析的角度表达这种可能性。他主张，那种偏向技术的工作越来越使劳动者成为“监督人员、发明家、实验者……听从精神与想象力的自由玩乐，和那些令人愉悦的万物和自然的自由玩乐”。“必然王国”——当今的工作——最终会演变成“自由王国”。[55]这里的玩乐或许与游戏消遣类似，因为某些目标塑造了个体自愿、特殊、表达性的行为。但鉴于马尔库塞认定好玩的工作可以满足“重要生命需求”，丝毫不亚于压抑形式的工作，因而前者的自由很难达到“无目的的合目的性”的标准。要么工作含有某个目标，而这样的工作再也无法拥有脱离必然性的自由；要么工作成为玩乐的闲散，而这样工作便不再是工作了。马尔库塞的理论试图同时支持这两种思想。

马尔库塞的立场极其复杂，因为他坚决将玩乐理念置于根本解放了的社会理论中。然而，那个理念最终承载了过多他认为会根本改变

的社会景象。它成为一种新的工作理念，而且正因为这样脱离了我们的控制。席勒对玩乐采取了截然不同的态度，虽然他称赞玩乐是人类的真实本质。玩乐作为脱离了必然性的自由，最终依附于许多高级必然性的不同理念。在每种情况下，席勒都有力地使玩乐摆脱任性的特征，而之前却似乎对其推崇有加。

席勒和马尔库塞的理论的重要性值得重视，尽管他们在处理闲散问题时都遇到不少麻烦。他们勇于挑战既有观点：闲散对我们这些人类来说是不现实的。我们看到，这使他们直接对传统上认可的价值提出疑问。如果我们现有性格中的某个部分让我们反对玩乐的闲散，那我们就得思忖社会是如何对待我们的。我们已知，其他哲学家认为我们对闲散的向往是人类不成熟状态的残存，表明人类获得独立性和有效融入社会的进程尚未发展完全。席勒和马尔库塞特别反对这类进程，因为它们与玩乐的闲散是相悖的。后者在概念上代表着自由的唯一形式：让人类在不屈从于外部或高级必然性的同时表达自我。

第五章
闲散即自由

哲学家们以不同方式提出贬低闲散的生活理念。正如本书所展现的，其中很多说法都值得商榷。我们常常看到，替代这些理念的理论通常都蒙上了被鄙夷的阴影。如果逃避我们本应承担的种种责任，会被认为是幼稚、胸无大志、懒惰拖沓、自私自利，如羔羊般懦弱的表现。这类指责的动力源于反对闲散的人将他们的理念与理性联系起来。既然正是理性将人类与其他自然产物区分开的，那么，当我们的闲散受到上述理论的指责时，人类的自我形象就可能受损。针对上述论点可以这样回应：闲散是一种不同但也许更常见的理性。罗伯特·路易斯·史蒂文森[32]就提出过类似的说法。他所设想的闲散，似乎是“休闲”这个经典概念的另一版本：它反对交易（拉丁语：negotium），因为交易否定了富有成效、进步的休闲（拉丁语：otium）。人们认为闲散就是“什么事都不做”，而在他看来，闲散实际上“完成了很多任务，只不过不受统治阶级教条主义公式的认可罢了”。我们又回到这个问题：到底什么才是有意义的活动？史蒂文森想告诉我们的是：许多有价值的东西是在交易之外获得的。在街道上（狄更斯和巴尔扎克最爱的学校，也是“最权威的教学圣地”）纵情玩耍，比在窗明几净的教室里更能学到重要的东西。就哲学讨论而言，更重要的是史蒂文森的说法：正是不懈勤勉摧毁了我们体验的能力，使我们“生命力匮乏”。而且，他似乎认为，保持闲散的态度本身就赋予我们尝试各类体验的机会。闲散者有种“宽容”精神，他不受业绩指标或既定任务的束缚，也不为官方社会的秩序所逼迫。[1]

假如我们认为理性是一种辨别全新不同的事物或意外事物的能力，那么史蒂文森提出的就是一种维护闲散（或许是比较通俗的休闲）的全新方法。虽然他的文章对理性的理解不同，但其描述的生活，摆脱了社会传统强加给我们的束缚。或许他认为最伟大的自由，就是摆脱他人看法的自由。从他人的期待中解脱，就使我们获得了史蒂文森所谓的“强烈的个人身份感”。[2]闲散者认为无须满足他人的期待，因而不会听从外界的批判，做自己不愿做的事。然而，或许他在借用反对闲散者的理念并将其以闲散之名改头换面这一方面做得有点过火了。摆脱了工作，自我塑造和理性体验都成为可能；摆脱了评

价，便实现了更高层次的自我。的确，尽管抨击工作这一占统治地位的意识形态，史蒂文森的建议却与贵族的闲散概念如出一辙：在一种毫不动摇的自我信念的支撑下，摆脱工作并漠视成就。不过，这个理论没有反驳的观点是：忽视对某种身份的承担，在有些方面让人无法接受。该理论暗暗地承认实现自我是有挑战性的，而其实它自身便是应对此挑战的另一种方式。

不过，史蒂文森的著作为我们提供了一种有用的策略，可用来对抗抵制闲散的言论。这个策略即是：与那些声称达到自由标准的常见道德立场相比，闲散在某些方面更好地满足了这些标准。接下来，这个策略将会转移到哲学范畴内，说明闲散作为一种自由的概念是有根据的（虽然此书一开始就探讨过，没有哪种将闲散上升为生活方式的论调能站得住脚）。正是闲散是一种暗中抵制而非“植物性”状态的概念，与诸多其他构建自由理论的哲学假设形成鲜明对比。

闲散与哲学家的自由

许多哲学家认为闲散是种原始、退步的体验。与闲散迥然相异的自由，应代表着其拥有者能够调控自我，臻至完善。这般自由不仅与环境达成和谐，而且是一项成就。当然，这一关于自由的崇高理念不被相信闲散即无聊的论点认可。但从某方面来看，这些论点确实主张闲散既不是自由也无法为实现自由提供条件。毕竟闲散把我们逼向无事可做的痛苦深渊。由于无聊的纠缠不清，因此对深受其扰的人来说，脱离闲散的自由，才是真的自由。叔本华可能认同以下想法：人类总是尽力摆脱自由。至于“无聊是一种潜在危险”的观点，还有一种不那么宏大的说法：我们想要的那种自由，其实是要做些容易分心的事。

若自由概念的理论基础薄弱，那么简单地将闲散置于自由的对立面，并不能得出“闲散即不自由”的主张。那些理论难掩闲散耀眼的光芒。对许多人来说，对闲散本身的期待等同于渴望从任务与压力中解脱出来。闲散之所以受人珍视，是因为它是一种解脱的真实体验。然而，我们之前提到过，关于这类对闲散“病态的”主张（康德就会这么说）会有多种理解，内容主要视个体对劳动或繁忙的认同程度而定。如果在现象学层面讨论，那得到的仅仅是个人经历的交换罢了。

至于闲散是否可视为一种自由的问题，更有效或至少更契合的回答方式是：将闲散与理性自决的现代概念相对照。我们已知，正是现代自由的理念打着“真正”自由的旗号，正大光明、循规蹈矩地贬低“闲

散者”概念。若一番对照之后，发现闲散与自主之类的经典理念相比更符合自我调控——自由的关键特质的满足条件，那么这个结果就至关重要。下列对照会同时涉及闲散的自由和某种特定类型的自主，对二者进行探析，旨在衡量二者分别在多大程度上符合被公认为自由的诸多特征（大多数概念可能一跳出哲学范畴便成了无稽之谈）。接下来，有两大问题从概念上为支持闲散提供理由，我们将会逐一讨论。首先，假定自主专享自由的某些特质。其次，自主与舒适的特征之间（或完全认同自己的行为之间）的关系。处理这两大问题，会重拾本书前两章分析过的材料。只不过，这里我们将以讨论的形式，围绕自由即闲散的主题呈现那些材料。在呈现比较作品之前，我得先简要说明是哪种自主站在闲散的对立面。

自主与努力

现今，“自主”一词的哲学意义已远超其原本的内涵范围。在某些用法中，只要行为者做出最低限度的决定，那自主就完全等同于非理性行为。某些观点认为，即便在做决定时受感情支配、由背景条件左右，或有自毁倾向，仍属于自主。可见，这种宽泛意义上的自主与闲散不会起大冲突。

相反，若从经典定义下的自主来看，闲散与严格意义上的自由相对。经典意义下的自主概念表明，自主的人的行动源于明确的有意识的自我管控，这种自我管控行为的依据是他们自己明确认可的理由。个体行为只有满足以下严格标准——属于能动者有意识的、客观的、有规划的、真正改善自我的自我指导，才符合“能动者”的角色。似乎还要具备更高级的自我透明（也就是知道怎样确定我们想克制的欲望），还有随之产生的自我管控能力。相较而言，闲散的体验似乎明显象征着能动性实践的匮乏。理性自我管控为我们应如何使自己成为具有杰出价值的人打下基础，也就是自我约束的人不再是第一或第二天性的主体。但这种进取心需要我们艰苦努力，走出舒适区。大多数严格意义上的自主理论都微言大义地告诫我们自主劳力伤神。我们只有努力实现自主，才能明白自己拥有的自主到底是常态的，还是在特殊境况下才出现的。从这方面来看，自主与幸福没有必然联系，虽然个别人会在自主的要求中找到喜悦。自主与爱情或友情般的积极状态不同，因为后者不必有压力为献身于既定事业而进行严格的自我管控。

虽然大多数相关理论都一致认同自主的斗争特征，但在到底什么是“负担”这一斗争的核心问题上却莫衷一是。它有可能是理性主宰的原则、对自身潜力的挖掘、实现理性的义务（把世界推回正轨）[3]、

对全人类负责。我们已在第一章看到，康德的道德理论已探讨过自主的负担性特征。他乐意看到理性以让人不愉快的方式对我们施加权威。这使得自由之于人，离不了持久的心理斗争。早在席勒那个年代，批评家就如是恐吓般地告诫我们。这种斗争可能是持续不灭、生死攸关的，它是痛苦之源，却守在最高自由的左右。我们担心这种方式可能导致人们在理性与欲望之间无休止地摇摆不定。但有一个论点却打消了这种担忧：真正的自我是认可理性的。因此，在讨论我们真正想要什么的时候，欲望却失去了发言权。若自我给予自身以律法（法则或准则），那么这种自我的自由就要打上问号。很少有关于自主的理论能以这般清晰的方式认同理性应超越欲望的论点。然而，任何受康德影响的理论都坚持要求我们内心的积淀充盈，才能抵挡欲望的诱惑。

严格意义上的自主的特征，总是会打上艰巨要求的烙印。理查德·亚内森[33]这么说道："通常情况下自主的造诣是一种成就，也许需要意志的巨大努力。"4科尔斯戈德在自我构建理念中着重强调要殚精竭虑。她认为，一切理性存在的目标必定是让生命充满理性与正直。这些目标都不那么让人愉快，但这并不会对目标本身不利。目标是必须追寻的。科尔斯戈德告诉我们，"生而为人，拥有个人身份，成为理性能动者，其本身就是一种劳动形式"5。这种铿锵有力的话语，如同康德一般，旨在鼓励我们增强自身"能动性"，即能够通过反思自身信念与环境准则为自己的生命增效添彩。那些成就则是自由所包含的内容。

然而，在这个论点中，自由的其中一项特征得到了更多的关注。科尔斯戈德尤其关注从所在阶段的自由过程中解放出来。一场艰苦卓绝的变革，最终会使我们克服以下倾向：逃避本该成为的样子（"一名拥有自己身份的人"）。那么，无论我们在闲散中获得多少舒适感，在这个观点面前都显得无足轻重。相反，着手完成一项自我提升的任务——可以想象其成果应远远超出我们当下成就——才称得上自由。客观地自我反省后再付诸行动与通过评估欲求和需要后了解自己想要做什么之间是有差距的，两者相较，我们比较熟悉后一种方式。科尔斯戈德的观点基于以下假定：我们能够培养理性的个人身份。这个身份独一无二（因为它带有个人色彩），在我们每种行为背后都能找到它的身影。但这个身份并不独特——既然它是理性的，那么它显然能够应对其他理性的人认可的理智。就像托马斯·内格尔[34]解释的，严格意义上的自主理性，其"特点"在于"虽然与能动者相关，但丝毫无法体现能动者的主观自主"。6在这个背景下，以下事实为闲散赋予了意义：它对喜爱闲散的人来说是有价值的，因为闲散符合他们个人的主观需求。

从闲散的角度来看，严格意义上的自主概念包含对自由的要求，但这种自由令人不安，因而其本身价值是有疑问的。这些要求让我们削弱对自己独特的欲望与动机的熟识度，也就是远离我们的主观性。强力自主的支持者认为闲散的态度不过是在追寻一种可怜的、欲望决定行动的前自由状态。他们认为这无异于放弃自由。从这个角度来看，以上两种立场包含对人类真正应该认可什么的不同世俗视角。闲散的体验自视为一种自由，包容完整的人活在当下。而自主就如同一项具有前瞻性、变革性的工程，该工程包含更高层次的我们，目的是掌管我们的具体决定，抑或是我们的整个生命。

闲散与自主

如果我们听从某些理论家的建议，认为只有那种严格意义上的自主才能准确诠释自由，那么历史就会重演，闲散将再不能被称为自由的一种形式。毕竟，闲散与让人殚精竭虑的自主所象征的一切理念格格不入。然而，两者鲜明的对比掩盖的恰巧是闲散的那些完美契合自由受人认可的方面的特征。

（1）“闲散的自由”与自主之间的一种隐含矛盾，将二者分别置于消极的与积极的自由概念之下。需要自我管控、让人不堪重负的自主毋庸置疑会被认作积极的自由。而将闲散称作消极的自由却错位了。这是因为闲散不仅是挣开某些约束的“自由”，而且应被理解为旨在摆脱尤其是那些来自社会习俗方面约束的积极而自由的体验。更准确地说，闲散是某种情境下的自由，对我们应如何生活的倡议持一种了然的淡泊、含蓄的抵御态度。这些倡议包括渴望凭工作获得自我认同感，如进取、名望、成功，等等。闲散也是一种愉快的感觉，当我们拥有摆脱这些期待的自由时会体会到。因此，渴望闲散的自由并非渴望道德中立且能任意添加内容的空间。渴望闲散不过就是喜欢闲散而已。

正是在这种情景下，可以说闲散在这方面象征了比某些理论层面的自主更真实的自由。由于我们习惯于将社会倡导当作某种痛苦的压力，因而会将其当作横在我们顺性而为前面的阻碍。相比较而言，自主则接纳自由应解决并应对那些挑战的事实。在下列尤其典型的例子中，这一点显而易见：康德提出有用性的概念；黑格尔坚持认为若要实现真正的自由就必须接受实践教育。当然，有不同依据可用来反对有用性原则。例如，与教化有关的价值观念提供了反对原则的一种方式，虽然难以下手却引人注目。“闲散的自由”这一概念指向一种生活，其中我们的积极性不受更高层次的自我愿景的干扰，当这种自我受高生产效率与勤奋的自我的概念影响时尤其如此。就是用这种方

式，闲散的自由有了内涵意义。在自己闲散的自由中，我们有意识地漠视有用性及其相关规则。可以说，我们对他人以自主的名义准备承担的重负淡然远之。至少从这个意义上来说我们知道自己为何做出这些选择。“承担自主对我们提出的种种要求会得到某种升华”这一概念无法打动我们。摆脱我们无须认同的负担（除非我们听从哲学家的建议），是我们想要使自由具备的标准特征。应强调的是，这里的关键在于一种极为具体的自由：从眼前这种效率型社会的特定行为规范中解放出来。

（2）使自我管理概念从自主对其独占的所有权中脱离至关重要。就像自主一样，闲散也可被理解为在特定的自由状态下抑制欲望的自我管控。根据某些积极自由的观点，欲望的形成是不利于自由的。约翰·克里斯特曼[35]认为，“自我管控的人至少要满足下列条件：不因欲望而动摇，也不被长期压迫她的价值观左右”7。现今仍众说纷纭的是，积极的社会化与压抑的社会化之间分界点到底在哪里。有人认为，后者会把价值观强加于人，使他们与家人或同时代的其他社会成员相比处于不利地位。积极的社会化更纯粹，人们不可避免地受到生养自己的家乡的风俗教化。判断是哪种社会化要运用批判的视角。可能从一开始看起来是积极的，后来却成了压抑的，因为我们对事物的理解会随着价值观的变化而变化。

不过从闲散即自由的立场来看，这两种社会化之间是否存在差异并不重要。毕竟，二者都认可的是，若我们想被称作是有价值的或成功的，就必须以独特方式在社会化空间内行动。闲散即自由可被解释为一种态度，如犬儒派人士那样，面对在社会形成的过程中向我们施压的理念，丝毫不为所动。不管社会形成对我们（社会主体）的生活不利或有利，我们都不为所动（有关自主的经典概念认为，社会形成为我们作为社会成员带来显著益处）。闲散者不用沮丧地为了名望而工作，尽管备受压抑却有用。

（3）与自主相对，闲散似乎与哪怕是最广泛意义上的“道德”都没什么联系。因此，闲散作为一种生活方式的卑劣再次显露无遗。人们可能以为，闲散的支持者并不介意接受闲散这种让人轻视的特点。毕竟在闲散中，我们难以找到烂熟的伦理道德，而这竟然为它增添了一种特色。但假如这一特色被我们无视，那么“闲散即自由”的假设有所缺失，也就是说，闲散缺失了一切美好生活的理念，只得沦为某种懒惰（黑格尔关于懒惰野蛮人的描述正是鲜明的例证）。这样一来，闲散又与自由分道扬镳，因为它仅是一种基础生活形式，空洞得没有任何实质。可能还有人相信，闲散是一种毫无意义、任性而为的生命历程，就像哈里·法兰克福[36]归为放纵的特征一样——味同嚼蜡、索

然无味（这似乎是克里斯汀·科尔斯戈德对那些偏爱闲散的人的看法）。这样闲散与自由的关系甚微，因为它不会有意识地表达对某事的偏爱（不在意本应在意的事）。那么，闲散者就是对生活的种种选择漠然视之的人。这里关键的是，对自决规则和原则的“自主”遵守，并不是在意自己做什么的前提。道德可被充分理解为确认自己想遵照什么理念行事的过程，在此过程中我们不一定会受到以下顾虑的约束：是否有助于完善诚实品性，或我们的行为是否高度符合所处世界的习俗制度。

若闲散仅意味着冲动的生活，那么我们无法称其为自由的一种形式。然而没必要将人类行为的选择贬低为肆意妄为，抑或推崇为充实而理性的自决。这二者之间仿佛存在斯坦利·本恩[37]认为的“自给自足”状态。8自给自足不似自主般要求我们应根据以下原则约束自己的欲望：既可为我们提供理性而普遍的规则，又把我们的行为梳理得连贯一致。然而若想做到自给自足，我们必会将自己视为行动者，追求我们认为适合的生活。将闲散和其他诸多生活态度置于这个行为层面是绝对可行的。的确，闲散与没那么苛刻的自主概念并不相悖。例如，约瑟夫·拉兹[38]认为，自主生活的特征就是“能够控制并创造”自己的生活。9从这方面来说，闲散不一定等同于肆意妄为。闲散并非摘自一则感性十足而情节曲折的故事。它是一种有道德的生活方式，它了解自身的一切需求与义务。但从原则上来讲，关于自由和正直的传统故事却对这些需求与义务构成威胁。适当控制也不意味着实行自我否定机制。只要我们能明白什么生活方式才适合自己就足够了。不合常规的严格自主并不会藏匿于其间。它的起始点与经典模式相比极为不同。那种模式将人类自由描绘成一种胜利，克服了对理性、原则、生活计划、有用性等的不情愿情绪。相较而言，闲散的自由却认同那些不情愿情绪。

我们刚刚探究的种种对比，让有些传统上与自由相关的概念浮出水面。或许我们发现，闲散包含一种意识，它使我们依据自己认定的价值观行事，同时也符合我们自己对喜欢做的事的理解。闲散通常被领会为一种脱离了压力的自由，这种压力似乎使我们成为某种独特类型的人——以一种看似空洞却假设正当的方式，要求我们把自己的生命故事和他人的相联结。闲散不会使幸福沦为更高原则或其他内心斗争的牺牲品。闲散的自我自得其乐。

正如前文提到的，也难怪如今有些哲学家会弱化自主的负担，不再强调在我们的举止与自我理解中占显著地位的客观理性与自我完整性的重要性。在这个背景下，或许不必再含蓄暗示对闲散的贬损，这将取决于我们是否可以在下列情况下询问关于自由的问题：不必在现

代社会需要的人物类型概念框架内刻意编织答案。这种变化的含义非同小可，它在我们眼前勾勒出一幅令人难以置信的景象：我们再也不凭借有用性、有竞争力的社会身份、持久自制力来架构自己的体验了。从这一角度来看，对闲散的重新评价，同样是对推崇上述生活方式的自由概念的一种批判。

致谢

十分荣幸能同普林斯顿大学出版社的本·泰特合作。自我俩初次讨论撰写一本有关闲散的书开始，他便提出了许多真知灼见。费边·弗雷恩哈根、欧文·胡拉特、迈克·罗森、利贝拉托·桑托罗·布里恩查以及汤姆·斯特恩等人都特别热心，针对我想选用的素材，提出了广泛而弥足珍贵的建议。我在参加包括自己大学在内的多方会议以及座谈时收到的许多问题在书里都有提及。贝丝·詹法尼亚十分用心地审阅了我的手稿。尽管如此，我最感激的人依然是艾琳·布伦南，她对我知根知底，给了我莫大的支持。

注释

引言　哲学与闲散

1. I am sympathetic to a rejection of the idea that criticism must be constructive for the additional reason set out by Geuss, namely, that it burdens the critic into silence. See Raymond Geuss, *A World without Why* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014), chap. 4.

2. William Morris, "Signs of Change," in *The Collected Works of William Morris*, ed. Mary Morris (Cambridge: Cambridge University Press, 1915), 23:20.

3. As Hume put it in the advertisement for the volume in which this essay appears, *Essays, Moral and Political* (1742).

4. David Hume, "The Epicurean," in *The Philosophical Works of David Hume* (Edinburgh: Adam Black and William Tait, 1826), 3:157–59.

5. Hume, "The Epicurean," 3:160–61. Hume nevertheless winks at an intimate sensuousness through the figure of Caelia.

6. Hume famously claims that "there is a great uniformity among the actions of men, in all nations and ages, and that human nature remains still the same, in its principles and operations" (David Hume, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch [Oxford: Clarendon Press, 1975], 83).

7. Friedrich Schlegel, *Lucinde, and the Fragments*, trans. Peter Firchow (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971), 63, 65, 66, 65, 68 (emphasis added), 65.

8. Jean-Jacques Rousseau, *The Confessions*, in *The Collected Writings of Rousseau*, ed. Christopher Kelly, Roger D. Masters, and Peter G. Stillman; trans. Christopher Kelly (Hanover, NH: University Press of New England, 1995), 5:537.

9. David James, *Rousseau and German Idealism: Freedom, Dependence and Necessity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 204.

10. Jean-Jacques Rousseau, *Emile, or on Education*, in *The Collected Writings of Rousseau*, trans. and ed. Christopher Kelly and Allan Bloom (Hanover, NH: University Press of New England, 1995), 13:187.

11. Pentti Ikonen and Eero Rechardt, *Thanatos, Shame and Other Essays* (London: Karnac, 2010), 28.

12. Sigmund Freud, "The Economic Problem of Masochism," in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey, Anna Freud, Alix Strachey, and Alan Tyson (London: Vintage, 2001), 19:160.

13. Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 2nd. ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 449.

第一章　我们值得拥有自由

1. Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Humanism*, trans. Philip Mairet (London: Methuen, 1948), 29, 30.

2. Christine M. Korsgaard, *Self-Constitution, Agency, Identity, and Integrity* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 69.

3. Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy*, ed. Thomas C. Faulkner, Nicolas K. Kiessling, and Rhonda L. Blair (Oxford: Oxford University Press, 1994), 3:445.

4. Burton, *The Anatomy of Melancholy*, ed. Thomas C. Faulkner, Nicolas K. Kiessling, and Rhonda L. Blair (Oxford: Oxford University Press, 1989), 1:6.

5. Burton, *Anatomy of Melancholy*, 1:238.

6. A useful survey of the perceived consequences of idleness among moralists in the century prior to Burton can be found in Ann Wagner, "Idleness and the Ideal of the Gentlemen," *History of Education Quarterly* 25, nos. 1/2 (1985): 41–55.

7. Burton, *Anatomy of Melancholy*, 1:240.

8. Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy*, ed. Nicolas K. Kiessling, Thomas C. Faulkner, and Rhonda L. Blair (Oxford: Oxford University Press, 1990), 2:68.

9. Burton, *Anatomy of Melancholy*, 1:240.

10. Burton, *Anatomy of Melancholy*, 2:68.

11. Burton, *Anatomy of Melancholy*, 2:84, 90.

12. Seneca, "De otio," in *Moral Essays*, trans. John W. Basore, Loeb Classical Library (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1932), 2:189, 195.

13. Burton, *Anatomy of Melancholy*, 1:302 and passim, 2:95, 1:241. Burton, we can see from his text, recommends the study of the great writers and the important sciences. That material is ab-

sorbing and distracting. It appears, though, that the possibility of a more just society must not be drawn from that study, a conclusion quite in contrast to Seneca's.

14. Burton, *Anatomy of Melancholy*, 1:122.

15. Jean Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans. Henry Beveridge (Peabody, MA: Hendrickson, 2008), bk. 3, chap. 8, sec. 5, p. 460.

16. This is outlined in some detail in Richard Adelman, *Idleness, Contemplation and the Aesthetic, 1750–1830* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), chap. 1.

17. Adam Ferguson, *Principles of Moral and Political Science,* quoted in Adelman, *Idleness*, 21.

18. Immanuel Kant, "An Answer to the Question: 'What Is Enlightenment?,'" in Kant, *Political Writings*, ed. Hans Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 58, 54, 58.

19. Immanuel Kant, "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose," in Kant, *Political Writings*, p. 43.

20. Kant, "Idea for a Universal History," 43.

21. Kant, "Idea for a Universal History," 44.

22. Kant, "Idea for a Universal History," 45.

23. Josef Pieper also notes Kant's insistence on effort as the means of achieving truth (Pieper, *Leisure: The Basis of Culture*, trans. Alexander Dru [London: Collins Fontana, 1965], 26–27). Kant makes that claim in his critique of enthusiastic philosophy, a philosophy that believes truth can be immediately gained through feeling. Pieper opposes Kantian work with leisure, but by leisure he ultimately means contemplation and prayerfulness. In some respects his notion of leisure corresponds with the notion of idleness pursued in this study, even though Pieper wishes to expose idleness as an inferior form of experience (cf. pp. 42–43), but ultimately his notion is subordinate to a purpose rooted in categories

of metaphysical transcendence.

24. Kant, "Idea for a Universal History," 44.

25. Kant, "Idea for a Universal History," 45.

26. Kant, "Idea for a Universal History," 46. Though a further metaphor seems to doubt this straightness of line: "Nothing straight can be constructed from such warped wood as that which man is made of" (ibid., 46).

27. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 31.

28. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 32.

29. Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 69, 71.

30. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 59.

31. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 32–33.

32. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 33.

33. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 33.

34. Reinhart Koselleck, *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, trans. Todd Samuel Presner et al. (Stanford, CA: Stanford University Press, 2002), 176.

35. Wilhelm von Humboldt, *The Limits of State Action*, trans. J. W. Burrow (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 17.

36. Frederick C. Beiser, *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003), 92.

37. Humboldt, *Limits of State Action*, 80.

38. Rudolf Vierhaus, "Bildung," in *Geschichtliche Grundbegriffe*, ed. Otto Brunner, Werner Conze, and Reinhart Koselleck (Stuttgart: Klett-Cotta, 1972), 1:519.

39. Quoted in W. H. Bruford, *The German Tradition of Self-Cultivation: "Bildung" from Humboldt to Thomas Mann* (Cam-

bridge: Cambridge University Press, 1975), vii.

40. E. Lichtenstein, "Bildung," in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. Joachim Ritter (Basel: Schwabe, 1971), 1:925.

41. Hans Weil, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips* (Bonn: H. Bouvier und Co. Verlag: 1967), 266.

42. Johann Wolfgang von Goethe, *Wilhelm Meister's Apprenticeship and Travels*, trans. Thomas Carlyle, 3 vols. (London: Chapman and Hall, 1874), 1:195, 196.

43. Goethe, *Wilhelm Meister's Apprenticeship and Travels*, 1:209.

第二章　工作、闲散与尊重

1. Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions* (London: George Allen and Unwin, 1925), 43.

2. Bertrand Russell, *In Praise of Idleness and Other Essays* (Abingdon: Routledge, 2004), 8.

3. Leo Tolstoy, *War and Peace*, trans. Amy Mandelker (Oxford: Oxford University Press, 2010), 522.

4. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), 80.

5. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 116.

6. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 116.

7. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 117, 118, 119.

8. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 118–19.

9. Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, ed. Raymond Queneau and Allan D. Bloom; trans. H. J. Nichols (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1980), 20.

10. G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen W. Wood; trans. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), § 188, p. 226.

11. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, § 189, p. 227.

12. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, § 192, p. 229.

13. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, § 190A, p. 229.

14. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, § 192A, p. 230.

15. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, § 190, p. 228.

16. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, § 194, p. 230.

17. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, § 194, p. 231.

18. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, § 195A, p. 231.

19. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, § 195A, p. 231.

20. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, § 197, p. 232.

21. In lectures that preceded the publication of the *Philosophy of Right*, Hegel notes, "The poor man feels as if he were related to an arbitrary will, to human contingency, and in the last analysis what makes him indignant is that he is put into this state of division through an arbitrary will. Self-consciousness appears driven to the point where it no longer has any rights, where freedom has no existence" (quoted in the editorial notes to Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, 453).

22. Indeed, back in the *Phenomenology of Spirit*, Hegel speaks about usefulness in less approving terms. When considering the disruptive effects on "faith" produced by the Enlightenment, he worries that we have reduced ourselves merely to utility. We try to make all aspects of the world useful to us, and this includes making ourselves useful. He says, with some concern, that in these times it is the "vocation" of each person "to make himself a member of the group, of use for the common good and serviceable to all. The extent to which he looks after his own interests must also be matched by the extent to which he serves others, and so far as he

serves others, so far is he taking care of himself: one hand washes the other. But wherever he finds himself, there he is in his right

serves others, so far is he taking care of himself: one hand washes the other. But wherever he finds himself, there he is in his right place; he makes use of others and is himself made use of" (Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 342–43).

23. Sarah Jordan, *The Anxieties of Idleness: Idleness in Eighteenth-Century British Literature and Culture* (Lewisburg, PA: Bucknell University Press, 2003), 138. Jordan argues that where industry became a supreme virtue, it was thought not be a wrong to compel the idle to work, up to and including slavery. Hegel certainly does not entertain exploitation, even though his views of the non-industrious people of the exotic world are consonant with the conventional wisdom of his times.

24. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, § 197, p. 232.

25. Hegel writes, "Poverty in itself does not reduce people to a rabble; a rabble is created only by the disposition associated with poverty, by inward rebellion against the rich, against society, the government, etc. It also follows that those who are dependent on contingency become frivolous and lazy [*arbeitsscheu*], like the *lazzaroni* of Naples, for example" (*Elements of the Philosophy of Right*, § 244A, p. 266).

26. Rousseau, curiously, went even further. The right kind of practical education will ensure that we will never idle, even when we are utterly free—as Rousseau's Emile is supposed to be—from the need for social recognition. The right habituation to manual labor, Rousseau notes, "counterbalances . . . the idleness which would result from his indifference to men's judgments and from the calm of his passions . . . (Jean-Jacques Rousseau, *Emile, or on Education*, in *The Collected Writings of Rousseau*, trans. and ed. Christopher Kelly and Allan Bloom [Hanover, NH: University of New England Press, 1995], 13:353).

27. Roland Paulsen, *Empty Labor: Idleness and Workplace*

Resistance (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 175.

28. What Marx has to say about idleness in the later *Capital* is more straightforward and does not need to be critically examined within the framework of this study. In that text he repeatedly brings to our attention the self-evident unacceptability of a system that leaves one class with the freedom to idle while another must labor under the most abysmal circumstances. In this context, idleness has a direct connection with exploitation, a connection that an assortment of capitalist propagandists cited by Marx, attempt to justify.

29. Karl Marx, "Comments on James Mill, *Elémens d'économie politique*," in Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975), 3:224.

30. Marx, "Comments on James Mill," 3:227.

31. Marx, "Comments on James Mill," 3:227–28.

32. Karl Marx and Friedrich Engels, *The German Ideology*, in Marx and Engels, *Collected Works*, 5:217.

33. Marx and Engels, *German Ideology*, 5:218.

34. Marx and Engels, *German Ideology*, 5:218.

35. John Dewey, *Democracy and Education*, in *The Middle Works of John Dewey 1899–1924*, ed. Jo Ann Boydston (Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 2008), 9:265.

36. Marx and Engels, *German Ideology*, 5:218.

37. Marx and Engels, *German Ideology*, 5:218.

38. Karl Marx, *The Poverty of Philosophy: Answer to the Philosophy of Poverty by M. Proudhon*, in Marx and Engels, *Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1976), 6:142.

39. Marx, *Poverty of Philosophy*, 6:142.

40. Marx, *Poverty of Philosophy*, 6:142.

41. Marx, *Poverty of Philosophy*, 6:142.

42. Marx, *Poverty of Philosophy*, 6:142.

43. Karl Marx, *Outlines of the Critique of Political Economy*, in Marx and Engels, *Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1986), 28:529–30.

44. Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, in Marx and Engels, *Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975), 3:274.

45. Marx, *Outlines of the Critique of Political Economy*, 28:532.

第三章　无聊的挑战

1. Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trans. Robert B. Louden (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 43.

2. Patricia Meyer Spacks, *Boredom: The Literary History of a State of Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 9.

3. Thomas Goetz et al., "Types of Boredom: An Experience Sampling Approach," *Motivation and Emotion* 38 (2014): 403–4.

4. Lars Svendsen, *A Philosophy of Boredom*, trans. John Irons (London: Reaktion Books, 2005), 41–42. Svendsen draws, in this instance, on the work of Martin Doehlemann.

5. Peter Toohey, *Boredom: A Lively History* (New Haven, CT: Yale University Press, 2001), 4.

6. P. James Geiwitz, "Structure of Boredom," *Journal of Personality and Social Psychology* 3, no. 5 (1966): 593. Geiwitz is reporting the view of J. E. Barmack.

7. Reinhard Kuhn, *The Demon of Noontide: Ennui in Western Literature* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1976), 12. One of Maria Edgeworth's narrators asks, "Among the higher classes, whether in the wealthy or the fashionable world, who is unacquainted with *ennui*?" (Edgeworth, *The Novels and Selected*

Works of Maria Edgeworth, ed. Jane Desmarais, Tim McLoughlin, and Marilyn Butler [London: Pickering and Chatto, 1999], 1:162).

8. As one study puts it, "Rather than fighting boredom we would do well to pause and learn from the experience. From the psychodynamic perspective, the experience of boredom is important because it provides an opportunity to discover the possibility and content of one's desire" (J. D. Eastwood et al., "A Desire for Desires: Boredom and Its Relation to Alexithymia," *Personality and Individual Differences* 42 [2007]: 1043).

9. Toohey, *Boredom*, 174.

10. Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, trans. E.F.J. Payne (New York: Dover Publications, 1969), 1:364, 164, 322.

11. Schopenhauer, *World as Will and Representation*, 1:260.

12. Schopenhauer, *World as Will and Representation*, 1:375. Similarly, when willing and desire seem to be synonyms, "[t]he basis of all willing, however, is need, lack, and hence pain" (ibid., 1:312).

13. Schopenhauer, *World as Will and Representation*, 1:315.

14. Schopenhauer, *World as Will and Representation*, 1:313.

15. Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, trans. E.F.J. Payne (New York: Dover Publications, 1966), 2:492.

16. Schopenhauer, *World as Will and Representation*, 1:318.

17. Schopenhauer, *World as Will and Representation*, 1:313–14.

18. Bernard Reginster, "Schopenhauer, Nietzsche, Wagner," in *A Companion to Schopenhauer*, ed. Bart Vandenabeele (Malden, MA: Wiley Blackwell, 2012), 352.

19. Schopenhauer, *World as Will and Representation*, 1:260.

And: "For desire and satisfaction to follow each other at not too short and not too long intervals, reduces the suffering occasioned by both to the smallest amount, and constitutes the happiest life" (ibid., 314).

20. Schopenhauer, *World as Will and Representation*, 1:313.

21. Arthur Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, trans. E.F.J. Payne (Oxford: Oxford University Press, 1974), 1:331, 332.

22. Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, 1:331, 332.

23. Ivan Soll, "Schopenhauer on the Inevitability of Unhappiness," in Vandenabeele, *A Companion to Schopenhauer*, 307. We might note that the confusion is not due to the similarity of the words, since in German they are *Befriedigung* and *Sättigung*.

24. Schopenhauer, *World as Will and Representation*, 1:313.

25. Schopenhauer, *World as Will and Representation*, 1:325.

26. Schopenhauer, *World as Will and Representation*, 2:444.

27. Schopenhauer, *World as Will and Representation*, 2:152.

28. Schopenhauer, *World as Will and Representation*, 2:154.

29. Schopenhauer, *World as Will and Representation*, 2:154.

30. Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human*, trans. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), § 611.

31. Nietzsche, *Human, All Too Human*, § 283.

32. Nietzsche, *Human, All Too Human*, § 291.

33. Søren Kierkegaard, *Either/Or*, trans. David F. Swenson and Lillian Marvin Swenson (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1959), 1:285.

34. Kierkegaard, *Either/Or*, 1:285.

35. Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, trans. H. M. Parshley (London: Jonathan Cape, 1953), 157.

36. De Beauvoir, *Second Sex*, 157.

37. De Beauvoir, *Second Sex*, 268n.

38. De Beauvoir, *Second Sex*, 562.
39. De Beauvoir, *Second Sex*, 663.
40. De Beauvoir, *Second Sex*, 562.

第四章　玩乐即闲散

1. Bertrand Russell, *In Praise of Idleness and Other Essays* (Abingdon: Routledge, 2004), 11.

2. Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*, trans. Elizabeth M. Wilkinson and L. A. Willoughby (Oxford: Clarendon Press, 1967), letter 6, p. 35.

3. Schiller, *Aesthetic Education*, letter 4, p. 21.

4. For an account of Schiller's worries, throughout his philosophical writings, about the "despotic" nature of moral law, see R. D. Miller, *Schiller and the Ideal of Freedom: A Study of Schiller's Philosophical Works with Chapters on Kant* (Oxford: Clarendon Press, 1970), 51–54.

5. Schiller, *Aesthetic Education*, letter 4, p. 21.

6. Beiser neatly expresses this difference: "*Kant subordinates humanity to morality whereas Schiller subordinates morality to humanity*" (Frederick C. Beiser, *Schiller as Philosopher: A Re-examination* [Oxford: Clarendon Press, 2006], 186).

7. Schiller, *Aesthetic Education*, letter 3, p. 11.

8. Schiller, *Aesthetic Education*, letter 15, p. 107.

9. Schiller actually holds two views of where play stands in relation to higher necessity. Higher necessity is directly manifest in actual aesthetic/play experience (play is fulfilled freedom), but it also has a teleological status in that it is a necessity that becomes evident to those human beings who have learned how to play in Schiller's sense (play alerts us to moral freedom). Eva Schaper sees

this ambivalence in the very idea of aesthetic education itself: "[I]t is not altogether clear when Schiller speaks of 'aesthetic education' whether it is education *to* the aesthetic, understood as the ideal state for man to attain, or *through* which ordinary living can be enhanced" (Schaper, "Towards the Aesthetic: A Journey with Friedrich Schiller," *British Journal of Aesthetics* 25 [1985]: 156).

10. Schiller, *Aesthetic Education*, letter 11, p. 77.

11. Schiller, *Aesthetic Education*, letter 15, p. 101.

12. Schiller, *Aesthetic Education*, letter 3, p. 165.

13. Schiller, *Aesthetic Education*, letter 12, p. 79n (translation changed).

14. Schiller, *Aesthetic Education*, letter 13, p. 85.

15. Schiller, *Aesthetic Education*, letter 7, p. 46.

16. Schiller, *Aesthetic Education*, letter 4, p. 17.

17. Schiller, *Aesthetic Education*, letter 3, p. 13.

18. Schaper, "Towards the Aesthetic," 164.

19. Schiller, *Aesthetic Education*, letter 13, p. 89.

20. Schiller, *Aesthetic Education*, letter 13, p. 89.

21. Schiller, *Aesthetic Education*, letter 14, p. 97.

22. Schiller, *Aesthetic Education*, letter 15, p. 109.

23. Schiller, *Aesthetic Education*, letter 15, p. 109.

24. Schiller, *Aesthetic Education*, letter 21, pp. 145–47.

25. Beiser, *Schiller as Philosopher*, 155.

26. Schiller, *Aesthetic Education*, letter 4, p. 17.

27. Schiller, *Aesthetic Education*, letter 4, p. 23.

28. Anthony Savile, *Aesthetic Reconstructions: The Seminal Writings of Lessing, Kant and Schiller*, Aristotelian Society Series (Oxford: Basil Blackwell, 1987), 8:205. Savile acknowledges (on 208n) that this account of Schiller may seem to be "fanciful" but corroborates it with reference to claims found elsewhere in Schiller's writings.

29. Savile, *Aesthetic Reconstructions*, 8:205.

30. Schiller, *Aesthetic Education*, letter 13, p. 87.

31. Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (London: Routledge and Kegan Paul, 1956), 37–38.

32. Marcuse, *Eros and Civilization*, 36. Freud famously writes, "Under the influence of the ego's instincts of self-preservation, the pleasure principle is replaced by the reality principle" (Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey, Anna Freud, Alix Strachey, and Alan Tyson [London: Vintage, 2001], 18:10).

33. Marcuse, *Eros and Civilization*, 44.

34. Marcuse, *Eros and Civilization*, 211. The phrase "neurotic necessity" is quoted by Marcuse from C. B. Chisholm's *The Psychiatry of Enduring Peace and Social Progress*.

35. Marcuse, *Eros and Civilization*, 177. On this point Marcuse diverges from Schaper's tenable claim that anyone "who looks for a deliberate continuation of the thought of the *Critique of Judgment* [in Schiller's text] . . . looks in vain" (Schaper, "Towards the Aesthetic," 157). Schaper seems to be on safer ground by heeding Schiller's own statement on the absence of any systematic connection between his theory and Kant's.

36. Marcuse, *Eros and Civilization*, 187, 188.

37. Marcuse, *Eros and Civilization*, 45.

38. Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, in Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975), 3:274.

39. Marcuse, *Eros and Civilization*, 220–21.

40. Marcuse, *Eros and Civilization*, 214. The last sentence is a quote from Barbara Lantos.

41. Marcuse, *Eros and Civilization*, 161.

42. Marcuse, *Eros and Civilization*, 162, 164.

43. Marcuse, *Eros and Civilization*, 171.

44. Marcuse, *Eros and Civilization*, 188.

45. Marcuse, *Eros and Civilization*, 195.

46. Marcuse, *Eros and Civilization*, 156.

47. Herbert Marcuse, "The Realm of Freedom and the Realm of Necessity: A Reconsideration," *Praxis: A Philosophical Journal* 5 (1969): 22.

48. Marcuse, *Eros and Civilization*, 152.

49. Sigmund Freud, "The Ego and the Id," in *Standard Edition*, 19:25.

50. Marcuse, *Eros and Civilization*, 156.

51. Marcuse notes both his debt to Marx and the fact that Marx did not adhere to this speculative solution (Marcuse, "Realm of Freedom and the Realm of Necessity," 22).

52. Marcuse, *Eros and Civilization*, 215.

53. Morton Schoolman, "Further Reflections on Work, Alienation, and Freedom in Marcuse and Marx," *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique* 6, no. 2 (1973): 302.

54. Marcuse, *Eros and Civilization*, 215.

55. Marcuse, "Realm of Freedom and the Realm of Necessity," 23–24.

第五章　闲散即自由

1. Robert Louis Stevenson, *An Apology for Idlers* (1877; London: Penguin, 2009), 1, 4, 7, 8.

2. Stevenson, *Apology for Idlers*, 7.

3. John McDowell, "Autonomy and Its Burdens," *Harvard Review of Philosophy* 17 (2010).

4. Richard J. Arneson, "Freedom and Desire," *Canadian Journal of Philosophy* 15 (1985): 434.

5. Christine M. Korsgaard, *Self-Constitution, Agency, Identity, and Integrity* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 26.

6. Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1986), 181.

7. John Christman, "Liberalism and Individual Positive Freedom," *Ethics* 101, no. 2 (1991): 345.

8. Stanley Benn, *A Theory of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 152 ff.

9. Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1986), 408.

[1] 19世纪英国设计师、诗人、早期社会主义活动家。——编者注

[2] 见德国剧作家布莱希特的小说《大胆妈妈和她的孩子们》，讲述了一位在战争中为谋生不择手段的母亲。

[3] 20世纪美国德裔作曲家，曾与布莱希特共同创作芭蕾舞剧《七宗罪》。

[4] 18世纪末德国作家、语言学家、文艺理论家，德国浪漫主义文学奠基人之一。他的长篇小说《路清德》对当时的婚姻制度进行了批评，主张妇女解放和恋爱自由，把闲散无为的艺术视为特权阶级的理想和特权。

[5] 弗洛伊德精神分析学重要概念，精神分析学认为，力比多是一种本能，是一种力量，是人的心理现象发生的驱动力。

[6] 美国政治学家、道德哲学家，著有《善的脆弱性》《培养人性》《诗性正义》。

[7] 17世纪英国牧师、学者，以博学著称，代表作是《忧郁的解剖》。

[8] 哈佛大学哲学教授，主要研究道德哲学。

[9] 16世纪法国宗教改革家。

[10] 原文为德语：Bildung。

[11] 洪堡大学的创始人，著名的教育改革者、语言学者、外交官。

[12] 20世纪初美国经济学家，制度经济学的鼻祖。

[13] 19世纪俄国作家冈察洛夫一部同名小说的主人公，是一个混吃等死的地主知识分子。

[14] 罗马第一个有完整作品传世的喜剧作家，出身于意大利中北部平民阶层，早年到罗马，在剧场工作。后来他经商失败，在磨坊打工并写作剧本。

[15] 法国哲学家、外交家，存在主义中新黑格尔主义的代表。

[16] 古希腊犬儒学派的代表人物，据说他住在一个大木桶里，排斥一

切社会活动。

[17] 青年黑格尔派分子，著有《唯一者及其所有物》。

[18] 英国空想社会主义者。

[19] 美国文学评论家，曾对“漫谈”“无聊”“独处”等社会文化中充满贬抑色彩的高频词进行历史研究，批驳词语误读催生出的消极文化，劝谏人们树立正确积极的人生观。

[20] 挪威哲学家，著有《无聊的哲学》《恐惧的哲学》。

[21] 加拿大古希腊罗马学家，著有《无聊：一种情绪的危险与恩惠》。

[22] 美国心理学家，研究领域为人类的动机和情感。

[23] 哲学术语，与理性人（homo rationalis）相对。

[24] 原文是德语：Muße，原意为“闲暇的时间、机会”。

[25] 原文为法语：la femme oisive。

[26] 法国象征主义诗人，其作品影响了波伏娃和T.S.艾略特等人。

[27] 席勒认为，人的发展需要经过三个阶段：蛮荒阶段、蒙昧阶段和完善阶段，达到完善阶段的人才是完整的、内心自由的人。

[28] 道德律是指根据人类共同本质所确定的适合一切社会和时代的道德生活的基本定律。在西方，西塞罗、托马斯·阿奎那、康德、席勒等人对此都做过探讨。

[29] 美国锡拉丘兹大学哲学教授，研究德国唯心主义的主要英语学者之一。

[30] 当代英国哲学家，伦敦大学国王学院哲学教授，研究领域为伦理学、道德哲学。

[31] 分别是古希腊神话中耽于音乐审美和自恋情结的人物。

[32] 19世纪英国小说家，代表作有长篇小说《金银岛》《化身博士》等。

[33] 美国加州大学圣迭戈分校哲学教授，研究领域为伦理学、政治哲学。

[34] 美国哲学家，代表作有《利他主义的可能性》《人的问题》《理性的权威》。

[35] 美国宾夕法尼亚州立大学哲学、政治学教授。

[36] 普林斯顿大学哲学教授，代表作有《论扯淡》。

[37] 澳大利亚政治与社会哲学家，代表作有《政治思想原理》《自由的理论》。

[38] 当代英国哲学家，牛津大学法哲学教授。

1 非跳转型注释在文中以不加中括号的数字（1,2,3.....)标出，为原书对引用原文及出处等的注释，详情见书后附录“注释”，下同。



未读 Club

为读者提供有温度、有质量、有趣味的
泛阅读服务



专属社群 独家福利
精品共读 活动特权

手机扫码
加入未读 Club 会员计划

未讀

哲学的指引

How to Be a Stoic

MASSIMO PIGLIUCCI

斯多葛哲学的生活之道

Using Ancient Philosophy to

好的哲学，不仅为缓解焦虑，更为滋养生活

科学用来理解世界
哲学用来指引生活

一场当代科学家 / 哲学家
与古罗马智者的超时空对话

[意] 马西莫 · 匹格里奇 著
王喆 译

北京联合出版公司
Beijing United Publishing Co., Ltd.

版权信息

哲学的指引 ：斯多葛哲学的生活之道

HOW TO BE A STOIC:USING ANCIENT PHILOSOPHY TO LIVE A MODERN LIFE

作者： [意]马西莫·匹格里奇(Massimo Pigliucci)

译者： 王喆

出品方：未读·思想家

出版社：北京联合出版公司

目录

01 曲折之路：我们如何生活
02 斯多葛哲学旅行路线图
第一部 欲望原则：何物可求，何物不可求
03 有些事我们能够掌控，有些事我们无能为力
04 依从自然去生活
05 和苏格拉底一起踢球
06 善的本质：是神还是原子
第二部 行动原则：如何处世
07 以品格与美德为准则
08 至理名言：理智改变生活
09 榜样的力量
10 如何对抗残疾与抑郁
第三部 认同原则：随机应变
11 假如我们非死不可
12 应对愤怒、焦虑、孤独
13 论爱与友谊
14 实用主义十二条守则
附录 奉行实用哲学的希腊学派
致 谢
译后记
返回总目录

致凯莉·露娜：

她的哲学之旅方才起步。希望哲学能像改变我的生活一样，

让她的生活变得更美好。

致科琳娜：

在她孜孜不倦的鼓励之下，

我得以通过践行斯多葛派哲学让自己更加完善。

01 曲折之路：我们如何生活

人生之旅行至半程，惊觉身处幽冥森林，而原先笔直的通途，早已踪迹难寻。

——但丁，《神曲·地狱》第1章

尽管文化有世俗、宗教之分，单一、多元之别，但“如何生活”这个问题，不论在哪种文化中都是重中之重。例如，我们如何应对生活的挑战、人生的沉浮？我们如何为人处世、待人接物？最终，我们又该如何做好准备，面对品格的最终考验——死亡？

为解决这些问题，人类在历史长河中创造了数不清的宗教和哲学，有的从神秘学角度出发，有的从超理性视角阐释，给出了五花八门的答案。而如今，科技论文铺天盖地，探讨幸福本质、教人追求幸福的畅销书琳琅满目，能显示“你的大脑正沉迷于”某件能够左右你生活满意度之事的强制大脑扫描应运而生，都表明现代科学也跃跃欲试，想要加入寻找答案的大军之中。

试图解答以上这些存在主义问题的方式千差万别，人们所运用的手段也是五花八门——宗教经典、参禅打坐、哲学论证、科学实验等，林林总总，不一而足。

通过以上方法得出的答案，一方面确实令人惊讶，另一方面也反映了人类的创造力，及其明显迫不及待要去探究意义和目的的心态。举个例子，犹太教、基督教、伊斯兰教中有大量不同教派可供选择，此外你还可以皈依佛教中的某一个宗派，抑或在诸子百家中信奉道家或儒家学说。如若你对宗教不感兴趣，偏爱哲学，你还可以转而研究存在主义、世俗人文主义、世俗佛教、伦理文化等等。当然你也可以得出这一切都没有意义的结论——事实上寻找答案这一行为本身就没有意义——从而接受一种“快乐”的虚无主义（没错，这种思想也确实存在）。

而我信奉的是斯多葛派学说。这并不意味着我要让自己喜怒不形于色，时刻压抑情感。尽管我很喜欢“斯波克先生”这个角色（据称，这是《星际迷航》的创作者吉恩·罗登贝瑞以他所理解的斯多葛派信徒为原型塑造的——后来证明这个理解有些流于表面），但是他被塑造出的性格特征反映出人们对斯多葛派信徒最常见的两种误解。其实，斯多葛派学说并不是让人抑制或隐藏情感——而是要我们承认自己的情感，反思情感产生的来由，进而调节情感，使其为我所用。另外，它还要求我们谨记哪些事在自己掌控之中，哪些事在自己掌控之外，从而将精力倾注在前者身上，不要在后者身上白费功夫。这一派学说让我们要践行美德，竭力去引导世界。与此同时，时刻注意自己行为的道德维度。正如我在本书中讲的，践行斯多葛派学说是一种由一系列活动组成的动态体系，这些活动包括：反思经典中的箴言，阅读振奋人心的文字，参与冥想、正念和其他形式的灵修活动等。

斯多葛派学说有一条核心原则：我们应该认识并区分自己所能掌控的事情和无法掌控的事情[1]。某些佛教教义也提到过这种区分，而人们常常据此认为：斯多葛派信徒倾向于摈弃社交，遗世独立。然而，如果仔细研读斯多葛派的著作，特别是那些大人物的生平自述，你就会发现这种成见实在荒谬——斯多葛派哲学可以说是一种“入世哲学”，鼓励热爱人类、热爱自然。斯多葛派学说，一方面让人们观

照内心，另一方面又鼓励人们参与社交，这充满了矛盾的张力。正是这一点吸引了我，让我对其信受奉行。

我之所以信奉斯多葛派学说，并不是因为我要去大马士革，而是因为我经历了一连串与文化相关的机缘巧合，经历了人生的起起落落，并在哲学层面上做出了慎重的抉择。回想起来，似乎我的人生道路冥冥之中注定会将我引向斯多葛派学说。我在罗马长大，高中时便学习了古希腊-罗马的历史和哲学。尽管从那时起我便一直把斯多葛派学说当作文化遗产来看待，但我直到现在才试图在生活中践行它的准则。

我目前从事的是科学和哲学研究，因此会（通过科学）采用比较合乎逻辑的方式来理解世界，并（通过哲学）在生活上做出更好的决策。几年前，我写了一本《为亚里士多德解答：如何用科学与哲学过上更有意义的生活》，在书中建立了一套我称为“科哲”（sciphi）的思想架构。这套思想架构的基础是：将美德伦理学的古典思想和最新的自然社会科学相结合，美德伦理学关注品格发展，追求个人卓越，能够指明我们生活的意义；而最新的自然社会科学则能解释人性，解释我们工作、失败、学习的机理。从建立这套思想架构开始，我便踏上了哲学意义上的自我意识觉醒之旅。

当时还发生了一些事，让我停下脚步进行沉思。从十几岁开始我便不再信教了（我摈弃了宗教信仰，部分是受到罗素《我为什么不是基督徒》一书的启发，这本书是我在高中时读的），所以，对于道德的起源、生命的意义这些问题，我向来都坚持独立思考。我认为，越来越多的美国人乃至全世界的人都面临着一个类似的难题。尽管我赞同不信宗教和信仰宗教一样，只是个人的生活选择，并无优劣之分，也支持美国及其他地区施行的政教分离政策，但是我对所谓的新无神论者（以理查德·道金斯和山姆·哈里斯为代表）心胸狭隘、咄咄逼人的态度感到越来越不快（或者说，被彻底激怒了）。尽管能对宗教（或任何观点）进行公开批评是民主社会健康发展的象征，但是人们

一旦被贬低、被侮辱，回应一般不会特别友善。在这一点上，斯多葛派哲学家爱比克泰德显然会同意我的观点，并表现出他特有的幽默：“这时候，要是你顶撞他说：‘关你什么事啊？你算老几啊？’让他更加难堪，估计他就会对你拳脚相加了。我曾经也很热衷用这种方式和对方理论，果真得到了类似的回应，从那以后我就不这么做了。”

当然，如果你想以一种非宗教的方式探寻如何生活，除了新无神论外，你还可以尝试其他学说，如世俗佛教、世俗人文主义等。尽管这两种学说是人们寻求有意义世俗生活的主要途径，但都不太合我胃口，而我不中意这两者的原因却又截然相反。我觉得，当今佛教的几个主要宗派有点神乎其神，经文艰深晦涩、难以理解，在我们通过现代科学对世界和人类自身状况有了进一步认识之后再来看更是如此（尽管一些神经生物学的研究颇有说服力地证明了冥想有益于心理健康）。至于我多年来信奉的世俗人文主义，则存在一些相反的问题：它过于依赖科学和现代理性观念，尽管它的支持者们已经尽了最大努力，但它给人的印象就是毫无人情味，没有人会想带着孩子在周日早上去学这种理论的。因此，我认为世俗人文主义的组织很难（在规模上）取得成功。

相比之下，在斯多葛派学说里我发现了一种理性的、不排斥科学的哲学，这种哲学不仅包含精神层面上的形而上学，而且公开接受修正，最重要的一点是它非常实用。斯多葛派信徒接受普遍因果律这一科学原理：一切皆有缘由，宇宙万物皆按照自然规律发展变化。他们认为，世上没有鬼神之类的超自然存在，但他们同时相信宇宙的构造必然遵循他们所谓的“逻各斯”（logos）。“逻各斯”可以理解为上帝，有时也可以简单称其为“爱因斯坦之神”——一个简单却毋庸置疑的事实：自然是可以用理性来解释的。

尽管斯多葛派学说体系的其他组成部分也很重要，但到目前为止，务实是该派学说与众不同的特点：这一学派刚开始是假借追求幸福而有意义的生活之名而创立的，而人们也一直由此来定义斯多葛学

派。早期斯多葛学派的大部分作品都已散佚，而今仅存的文本大都来自古罗马晚期的柱廊间讲学（斯多葛派因此得名柱廊学派），因而这一学派的基础文本读起来清晰易懂也就不足为奇了。爱比克泰德、塞涅卡、鲁福斯、马可·奥勒留等斯多葛派学者运用通俗易懂的语言同我们交谈，这与那些晦涩的佛经，甚至早期基督教的华丽寓言有着天壤之别。爱比克泰德曾说过："死亡是必不可少的，也是无法避免的。我的意思是，你逃到哪里，才能逃离死亡呢？"[2]这是我最欣赏的名言之一，同时也体现了斯多葛派学说脚踏实地的务实精神。我转而信奉斯多葛派学说的最终原因是——它以最直接、最令人信服的方式道出了死亡的必然性，并告诉我们该如何为死亡做准备。最近，我的人生正式迈过了五十大关，虽然这是一个看似随意的人生节点，却促使我思考一些之前没有涉及的问题——我是谁？我究竟在做什么？尽管我不信教，但也在寻找该如何为生命的终结做准备。当今社会，现代科学让人们越来越长寿，因此越来越多的人会发现除了先前的经验、想法之外，还需要决定怎样度过几十年的退休生涯。此外，除了为得益于科学进步而延长的生命寻得意义之外，我们还必须找到让自己和所爱的人应对意识的终结，应对独一无二的自己在这个世界上烟消云散的方法。并且还要知道如何有尊严地告别人世，收获内心的宁静，这样对生者也是一种慰藉。

众所周知，起初斯多葛派的追随者们倾注大量心血研究塞涅卡所说的"品格和原则的最终考验"，并以此为题撰写了诸多作品。塞涅卡在给友人加伊乌斯·卢西利斯的信中写道："我们每天都在死去。"塞涅卡将此项考验与我们存在的其他方面加以联系："一个人只有明白了如何好好赴死，才能好好活着。"斯多葛学派认为，生命有如一项不曾间断的工程，死亡是生命延续理所当然、自会抵达的终点，死亡本身并没有任何特别之处，因而没有什么好怕的。这种观念让我心生共鸣，我之前总觉得，生与死这两种对立的观点难以调和，而斯多葛学派则在两者之间找到了一种平衡：一方面对缺乏证据和理由让人信服的永生不抱幻想，另一方面也不像世人一样对死亡和个体的消亡采取

否定甚至逃避的态度。

正因如此，在复兴古老而实用的斯多葛派学说并将其运用于21世纪生活这条道路上，我不是一个人在战斗。每年秋天都有几千人加入到“斯多葛周”（Stoic Week）活动。这项活动是由英国埃克塞特大学的团队组织开展的，这个团队由学术哲学家、认知治疗师，以及来自世界各地的斯多葛学派信奉者组成。“斯多葛周”既是一场全球性的哲学活动，也是一场社会科学实验。该活动的目的有两个方面：一方面是让人们了解斯多葛派学说及其同我们生活存在的关联；另一方面是收集系统性的数据以确定践行斯多葛派学说是否能改变人们的生活。目前埃克塞特大学已取得了初步研究成果，尽管这些成果还须进一步验证（在“斯多葛周”随后的活动中，他们将采用更复杂的实验方案，选取更多的样本），但前景一片光明。例如，报告称，在第三届“斯多葛周”活动中，参与者的积极情绪提升了9%，消极情绪下降了11%，活动开展一周之后，参与者的生活满意度提升了14%（上一年组织团队对参与者进行了长期跟踪调查，并确认了坚持实践斯多葛派学说的人员所取得的初步成果）。这些参与者似乎也认为斯多葛派学说提升了他们的道德修养：56%的人在这点上对斯多葛派实践给予了高度评价。当然，得出这一结论的样本是自选的，被测人员对斯多葛派学说怀有兴趣，并相信它的一些假设和做法。所以，对于践行这种具体做法的部分人来说，在短短的几天内看到自己发生如此大的变化，至少也可以鼓励其他对此感兴趣的人关注斯多葛派学说。

这些结果并不完全出人意料，因为斯多葛派学说是许多循证心理疗法的哲学基础，这些心理疗法包括维克多·弗兰克尔的意义治疗、阿尔伯特·艾利斯的理性情绪行为疗法等。人们是如此评价艾利斯的：“从对现代心理治疗领域的影响来看，无人能出其右，连弗洛伊德都只能甘拜下风。”弗兰克尔是一位神经科学家，也是精神科医生，他在纳粹针对犹太人的大屠杀中幸存下来，并写成了畅销书《活出意义来》。他浴火重生的故事感人至深、鼓舞人心，可以说是斯多

葛派学说在当代践行的典范。艾利斯和弗兰克尔都承认，斯多葛派学说对他们开发心理疗法产生了重要影响，弗兰克尔更是将意义治疗描述为一种存在分析。另一个为斯多葛派学说背书的例子，出自海军中将詹姆斯·斯托克代尔（James Stockdale）的回忆录《爱情与战争》。斯托克代尔坚信，自己之所以能够在越南战俘营长期恶劣的条件下幸存，必须归功于斯多葛派学说（尤其得归功于他所阅读的爱比克泰德的作品）。此外，认知行为疗法（CBT）普遍规则之下日益多样的实践分支也和斯多葛派学说有着千丝万缕的联系，该疗法最初用来治疗抑郁症，如今越来越广泛地应用于治疗各种心理疾病。《抑郁症的认知疗法》的作者亚伦·贝克（Aaron Beck）也承认自己的思想深受斯多葛派学说影响，他写道："认知疗法的哲学起源可追溯至斯多葛派哲学家。"

当然，斯多葛派学说是一套哲学，而不是某种心理疗法。这一点至关重要：心理治疗的目的是在短期内帮人克服具体的心理问题，却未必能指出人生的全貌，或概括出人生哲学。我们都需要人生哲学，也会在有意无意间形成自己的人生哲学。有些人草率地将宗教谈论生活的教义一股脑儿拿来用；另一些人则在日常生活中创造出自己的"哲学"，并没有经过太多思考，而他们的行为又能反映出对生活的见解。还有一些人，则宁愿像苏格拉底所说的那样，花时间审视自己的人生，让自己活得更好。

和其他人生哲学一样，斯多葛派学说不可能吸引所有人，也不可能对所有人都有效。它是一种相当严苛的哲学，它规定道德品格是唯一值得培养的东西；健康、教育甚至财富，都被认为"是可取的无关紧要之物"（然而斯多葛派不提倡禁欲主义，历史上许多斯多葛派信徒都乐于享受生活中的各种美好事物）。这些"身外之物"并不能定义我们作为个体的自身，也与我们的个人价值毫无关系——个人价值取决于品格与善行。由此看来，斯多葛派十分民主，面向所有社会阶层：无论富有或贫穷、健康或病弱、饱读诗书或目不识丁，都不影响

你过上有道德的生活，从而达到斯多葛派所谓的ataraxia，即“内心的宁静”。

正因其独特性，斯多葛派学说与其他哲学思想、宗教（佛教、道教、犹太教、基督教）以及诸如世俗人文主义、伦理文化等现代运动都有着千丝万缕的联系。在这种包罗万象的哲学思想中，有一点很吸引我这个非宗教人士，那就是它能够与世界各地其他主要的道德传统有着相同的目标——至少在大方向上一致。这种共性，不仅让我对新无神论采取了更为坚决的抵制态度（我在前面批判过这种令人不快的理论），也让其他宗教人士远离了危害更大的各种原教旨主义——这些思想在近代世界屡屡猖獗作乱。对一个斯多葛派信徒而言，只要我们认识到体面的生活意味着修身养性和关爱他人（还有关爱大自然），而享受这一生活的最佳方式是适当而非狂热地抛开身外之物，那么所谓的“逻各斯”到底是神还是自然根本无关紧要。

自然，还有一些问题悬而未决，而我也将和读者一起在本书中对其进行探讨。例如，最初的斯多葛派学说是一门综合哲学，不仅包含伦理学，还包含形而上学、自然科学，以及逻辑学和知识论的具体方法（知识理论）。斯多葛派信徒重视他们哲学思想的这些方面，因为它们丰富并揭示了这一学说最为关切的问题——如何生活。也就是说，为了选择最好的生活方式，我们还需要了解世界的本质（形而上学），世界运作的机制（自然科学），以及我们如何来了解这个世界（知识论）——尽管最后一点我们做得乏善可陈。

但是古代斯多葛派学者提出的许多特定概念如今已被现代科学和哲学所引进的新概念所取代，因而斯多葛派思想亟须做到与时俱进。例如，威廉·欧文写过一本《生命安宁：斯多葛派哲学的生活艺术》。书中用清晰易懂的语言阐述了作者的观点，即斯多葛派信徒以一种过于严苛的标准将我们能控制的事和不能控制的事一分为二：除去我们的思想和态度之外，有些事情是我们能够影响的，甚至是在某些情况下必须去影响的，我们应竭尽全力对这些事情施加影响。与此相对，

斯多葛派信徒盲目相信人类对自身思想的控制力也是事实。现代认知科学一再表明，我们常常受制于认知偏差和妄想。但在我看来，这种认识强化了一个观点，即我们应该训练自己的美德和正确的思维方式——正如斯多葛派所建议的那样。

最后，斯多葛派学说最具吸引力的特征在于它开阔的心胸，它的信徒会根据外界的质疑修正自身的信条。换言之，斯多葛派学说是一种开放式的哲学，随时准备接纳其他哲学流派（例如古时候那些所谓的怀疑论者）的批评以及新发现的成果。就这一点，塞涅卡说过一句很有名的话："在我们之前有所发现的人并非我们的主人，而是我们的向导。真理向所有人敞开大门；它并未被完全占有。还有许多部分亟待后人去发现。"当今世上充斥着原教旨主义和因循死板的教条，接受这样一种本质上不吝修葺的世界观能让人耳目一新。

综合上述种种，我决定奉斯多葛派学说为我的人生哲学，探索它，研究它，如果有可能的话争取完善它，并与其他志同道合的人分享它。最后，斯多葛派学说当然也是人类为自身铺设的另一条曲折的道路，用以建立一套条理分明的观点去认识世界、认识自身，并让自己有一个更为广阔的格局。这样的认知似乎人人都需要，在本书中，我将竭尽所能引领读者走上这条古老悠久却又充满现代活力的道路。

问题是，我对于斯多葛派学说也仅仅略知一二，所以我们需要求助于更为专业的人士，求他们指点一二，领我们避开最常见的错误，走上觉悟的正途。诗人但丁踏上精神之旅，最终完成了气势恢宏的《神曲》。但丁想象自己突然在幽暗的森林中迷失了方向，前途未卜。结果发现自己来到了（虚构的）地狱入口，即将坠入深渊。幸运的是，他有一个可靠的导师（罗马诗人维吉尔）为他引路。我们将要踏上的旅程并不是地狱之旅，而这本书自然也不是《神曲》，但从某种意义上说，我们也迷失了方向，如但丁一样需要指引。我为我们选择的指路人是爱比克泰德（Epictetus）。他是我开始独自探索斯多葛派学说时遇到的第一位斯多葛派信徒。

大约在公元55年，爱比克泰德出生于希罗波利斯（今土耳其棉花堡）。“爱比克泰德”并非此人的真名，他的真名现已无从考证。“爱比克泰德”在希腊语中意为“买来的”，由此可以看出他是个奴隶。他的主人爱帕夫罗迪德是一位出名且富有的自由民（以前也当过奴隶），担任皇帝尼禄的书记官。爱比克泰德在罗马度过了他的青年时期。他是个瘸子，可能天生残疾，也可能是先前当奴隶时被主人打残的。但无论如何，爱帕夫罗迪德待爱比克泰德很好，并准许他跟随罗马最知名的老师鲁福斯学习斯多葛派哲学。

公元68年，尼禄驾崩，此后爱比克泰德的主人赐了他自由——在罗马，奴隶主常常会赐特别聪明、有文化的奴隶以自由。接着，他在罗马帝国的首都创办了自己的学校，并一直在那里授课，直至公元93年，罗马皇帝图密善（Domitianus）下令取缔首都所有的哲学家（大部分哲学家尤其是斯多葛派信徒，都曾受到过许多皇帝的迫害，迫害的程度又以维斯佩基安和图密善为最甚。大量哲学家要么被处死，要么被流放：塞涅卡就死于尼禄统治末期，莫索尼乌斯就历经了两次流放。用今天的话说，斯多葛派信徒敢于不畏权贵，正言直谏，而这一点恰恰不为一些大权独揽的皇帝所容）。

后来，爱比克泰德把学校搬到位于希腊西北部的尼科波利斯，在那里接受了皇帝哈德良的拜访（哈德良是罗马帝国所谓的五贤帝之一，此外，五贤帝中的最后一位正是马可·奥勒留，他可以说是历史上最有名的斯多葛派信徒了）。爱比克泰德以教书闻名，吸引了大批知名的学生，其中就包括尼科米底亚的亚利安，此人后来记录了爱比克泰德的部分讲课内容，将其汇集成今天我们看到的《爱比克泰德论说集》。我会以此为基础，在本书中深入探讨斯多葛派学说。爱比克泰德终身未娶，只是在晚年同一女子生活，两人共同抚养了友人的孩子，如果不这样，这个孩子将会因无人照看而死去。爱比克泰德本人于公元135年离世。

一个多么卓越的人物，不是吗？一个瘸腿的奴隶接受了教育，赢

得自由，建立了自己的学校，被一位皇帝流放，却与另一位皇帝交好，并在其俭朴的一生即将落幕之时无私地帮助一名年幼的孩子，而他一直活到了八十高龄（那个时代的人能活到这个岁数极其罕见）。啊，最重要的是，他说出了一些在西方乃至全世界都掷地有声的话语。爱比克泰德是指引我们学习斯多葛派学说的不二人选，不仅因为他碰巧是我遇到的第一个斯多葛派信徒，还因为他心思细腻、才思敏捷、擅长讲黑色幽默，而且有许多重要观点和我意见相左。这让我得以阐述斯多葛派哲学巨大的灵活性，这一学说能够适应不同的时代、不同的地区，既适用于公元2世纪的罗马，又适用于21世纪的纽约。

那么就让我们一起通过爱比克泰德的语录，与他促膝长谈，从而探究斯多葛派学说吧。我们谈论的话题包罗万象，关乎上帝，关乎世界碎片化背景下的世界主义，关乎照料家人，关乎我们自身的人格，关乎愤怒和缺陷的管理，关乎自杀是否道德，等等。在谈论爱比克泰德的同时，我偶尔也会引用古往今来其他斯多葛派作家的观点，穿插其间作为补充。另外，我有时还会挑出我们这位向导所持观点中我并不认同的部分进行反驳，并提出比它们先进十几个世纪的哲学和科学观点加以补充。此外，我还会通过论证，为你描绘出现代斯多葛派学说应有的模样。我撰写此书的目的，即寻求“我们该如何度过此生”这一终极问题的答案。

02 斯多葛哲学旅行路线图

归根结底，美德的目的除了让人生过得平顺之外，还能有什么呢？

——爱比克泰德，《论说集》1：4

我每去一个陌生的地方都会带上一份当地地图。这样一来我不仅能提前了解自己想去的和应该避开的地方，还能把握旅行中所见所闻的情境。本章既是斯多葛派学说概况的地图，又是支撑本书其余内容指导原则的摘要，所以读完本章，大家一定能很好地体验这次旅行。若要欣赏一派哲学或一门宗教（或是任何复杂的概念），我认为必须先了解它的发展历程，而这些发展历程常常百转千折。那么接下来，我们首先来仔细了解一下斯多葛派哲学的历史。毕竟这套哲学学说没准会在你的日常生活中派上用场。

第欧根尼·拉尔修（Diogenēs Laertius）在《名哲言行录》一书中写道，斯多葛学派大约在公元前300年兴起于希腊雅典。腓尼基商人芝诺（Zeno of Citium）生于基提翁（位于今塞浦路斯），据传他有两大嗜好：吃青皮无花果和晒日光浴。一次他乘坐一艘载着大批紫红色染料的货船从腓尼基前往比雷埃夫斯，途中遭遇海难。芝诺逃过一劫，此后便对哲学产生了兴趣。他动身前往雅典，在那里找了一家书

店坐下来读书，当时他30岁。当读到色诺芬（Xenophon）的《回忆苏格拉底》第二部时，他兴高采烈地问书店老板该去哪儿找到像苏格拉底这样的伟人。恰巧当时克拉泰斯（一位犬儒学派哲学家）正从那儿路过，老板便指了指克拉泰斯，对芝诺说："追随那个人吧。"

芝诺还真的追随了克拉泰斯，成了他的弟子。刚入师门，芝诺首先从老师那里学会了"如何不为无须羞愧之事羞愧"。一次，克拉泰斯递给芝诺满满一罐小扁豆汤，让他端着走，接着又上前亲自将罐子打破。芝诺见状羞愧万分，立马跑开了。当时周围人都在看，克拉泰斯在他身后喊道："腓尼基小伙子，你为什么要逃？没什么可怕的啊！"在追随克拉泰斯和其他几位哲学家学习了数载之后，芝诺成竹在胸，自立门户。起初，正如大家所预料的那样，芝诺的许多追随者被人们称为"芝诺派"。由于他们通常都在城市中心的彩绘柱廊集会讲学，因此最终这个学派得名"斯多葛派"[3]。芝诺讲学时，任何人都可以前来听讲，他讲的内容涉及人性、责任、法律、教育、诗歌、修辞学、伦理学等多个领域（芝诺流传下来的作品寥寥无几，但第欧根尼·拉尔修将他所著的书名罗列了出来，我们才能对其有所了解）。芝诺十分长寿（有种说法是享年98岁）。关于他的死因有两种说法，一种是摔死的，另一种是他觉得自己浑身疼痛，对社会再无用处，所以选择了绝食自杀。

接着是克里安西斯（Cleanthes），再之后，哲学史上出现了另一位关键人物——来自索利的克利西波斯（Chrysippus）。他是芝诺的弟子，也是斯多葛派的第二位领袖。在转行研究哲学之前，克利西波斯曾是一名长跑运动员。他所著颇丰，主题包罗万象（第欧根尼·拉尔修提到过他作品的数量：705本。简直难以置信），此外，更重要的是，他为斯多葛派注入了大量的新思想。古人言："没有克利西波斯，就没有斯多葛。"

当然，斯多葛派学说并不是凭空产生的。早期斯多葛派学者深受先前的哲学流派及思想家影响，苏格拉底和犬儒学派对它的影响尤为

深刻。此外，他们还受到了学园派（柏拉图的追随者）哲学的浸染（关于不同哲学流派的介绍参见本书附录）。他们花费大量时间与对手们，尤其是学园派、漫步学派（亚里士多德的追随者）、伊壁鸠鲁学派的学者进行激烈的辩论。例如，爱比克泰德在《论说集》中用了整整三章来批驳伊壁鸠鲁的学说。以上每一个学派研究的都是“幸福学”——也就是说，他们的目的都在于寻找最佳的生活方式。有些学派强调美德（如漫步学派、犬儒学派、斯多葛学派等），有些主张享乐（如伊壁鸠鲁学派、昔兰尼学派等），另外一些则对形而上学（如学园派）或人类知识的局限性（如怀疑论）更感兴趣。然而，以上所有学派的目的都是一样的——如何过上幸福的生活。

上面这些学派百家争鸣、争论不休的情况一直持续到公元前155年。这一年发生了古代哲学史上的一件大事：斯多葛派（巴比伦的第欧根尼）、学园派、漫步学派的领袖们被选为大使，代表雅典与罗马进行政治谈判。这些哲学家前往罗马共和国的首都，请求罗马减免三年前对雅典征收的罚款，这项罚款的目的是处罚雅典劫掠罗马保护的希腊小城奥洛浦斯。这些雅典哲学家的到访给罗马带来的文化冲击远远超越了外交意义：他们在罗马首都举办的演讲座无虚席，对较为保守的罗马社会体制造成了相当大的冲击，并首次激发了罗马人对哲学的兴趣。

之后，在公元前88年——前86年两年间，有两位哲学家先后在雅典“独掌大权”，他们分别是漫步学派的阿泰尼奥和伊壁鸠鲁学派的阿里斯提昂（试想一下：哲学家成了独裁者！）。但是，他们犯了一个致命的战略性错误——和国王米特拉达梯一起对抗罗马人，这个战略同盟最终导致雅典惨遭洗劫。这段插曲预示着这座庄严的古代哲学之都迎来了末日，因为所有学派的主要领袖都移居到了更为安宁的地方：有的搬去了罗德岛，有的搬去了亚历山大，更多人则直接搬到了罗马。这是西方哲学史上的一个关键时刻。

这段过渡时期，也就是斯多葛学派历史上的第二阶段，被称

为“中期斯多葛”。伟大的罗马演说家西塞罗曾对斯多葛学派表示同情，他也是我们了解早期和中期斯多葛的主要来源。随着尤利乌斯·恺撒的去世及屋大维·奥古斯都的崛起，罗马共和国最终变成了罗马帝国。这段时期斯多葛派学说十分盛行，一跃成为主流，被称为“晚期斯多葛”。当时，著名的斯多葛派学者都十分活跃，包括盖乌斯·穆索尼乌斯·鲁福斯（爱比克泰德的老师）、塞涅卡（皇帝尼禄的顾问）、爱比克泰德本人，以及马可·奥勒留，他们的著作得以大量保存下来。

公元312年，君士坦丁大帝赋予基督教合法地位，斯多葛学派及其他一些学派开始走向没落。最终，拜占庭帝国皇帝查士丁尼于公元529年关闭了柏拉图学园，这标志着古希腊-罗马哲学传统的终结。然而，斯多葛学派的理念却在许多受其影响的历史人物（其中包括批判这派学说的人）的著作中得以延续至今。这些人物中有一些是早期基督教会的教父，如奥古斯丁、托马斯·阿奎纳、高德诺·布鲁诺等，还有托马斯·莫尔、伊拉斯谟、蒙田、弗兰西斯·培根、笛卡儿、孟德斯鸠、斯宾诺莎等。现代存在主义乃至新正统派新教理论统统受到了斯多葛学派的影响。进入20世纪，斯多葛派学说于二战后复苏，正如前面所说的，弗兰克尔的意义治疗、艾利斯的理性情绪行为疗法，以及认知行为疗法的庞大体系，都是在这一派学说的启发下诞生的。

尽管斯多葛派学说一开始就被设计成一种相当实用的哲学，但如果没有某种理论框架作为基础，它就无法上升为“哲学”。这一框架就是——过上（幸福论意义上的）好的生活，人们必须了解两件事：世界的本质（引申开来还包括个人在世界中所处的位置），以及人类理性的本质（包括理性何时会失效，因为这种情况十分常见）。

为了追求这些目标，古代的斯多葛派学生可能会研习物理学、逻辑学、伦理学等——尽管这些术语的含义和我们今天的用法存在一定差异。斯多葛派的“物理学”研究的是世界如何运作，其中包含我们今天所说的自然科学，以及形而上学（今天是哲学的一个分支），甚至还有神学（斯多葛派信神，但是他们的神是物质层面的“神”，在宇宙

中无处不在）。斯多葛派的“逻辑学”包括我们今天所说的逻辑学内容——形式推理研究。实际上，古代斯多葛派学者在这一领域贡献良多，此外也涵盖了现代知识论（研究知识的理论）、修辞学（研究如何最有效地向他人传达思想）、心理学（着重研究人类心理如何运作，以及在什么时候、用什么方式无法做出正确推理）。

斯多葛派学者研究物理学和逻辑学的目的，并非来自这两种理论本身。这一态度和早前的苏格拉底很像，但有别于和他们同时期以及在他们之后的众多哲学家。他们对于理论的兴趣并非来自理论本身。如果哲学不能为人类生活所用，那它就毫无用处。但是物理学和逻辑学究竟怎样和“过上好生活”这一斯多葛派伦理学的研究对象联系起来呢？想要弄清楚这个问题，得先了解我们所说的ethics（伦理）和morality（道德）两个词的来源。ethics来自希腊语êthos，与我们对人格的定义相关；morality则来自拉丁语moralis，与习惯和风俗相关。事实上，西塞罗首先将希腊词语êthos译为拉丁语的moralis。因此斯多葛派伦理学的基本观点就是：如果不了解一些物理学和逻辑学，那么培养高尚品格、践行良好习惯就无从谈起。

斯多葛学派使用了几个隐喻来阐明他们的观点，其中以克利西波斯的花园隐喻最为精辟，他们说花园中的果实象征着伦理。要收获美味的果实，就必须给植物充足的养料——而花园的土壤就是物理学，让我们了解自己所生活的世界。此外，还要给“花园”围上篱笆，使其免受不好的影响，否则花园中将杂草丛生，佳树好花将难以生长——而这道篱笆就是逻辑学，它能将错误的推理隔绝在外。

为什么斯多葛派在这三个领域的研究如此重要？我们的朋友爱比克泰德有着非常独到的见解：

想成为一个优秀而高尚的人，必须从三个方面加以训练。第一个

方面和两个意愿有关，即得到的意愿和回避的意愿。人们必须训练自己，从而做到得所欲得，避所欲避。第二个方面关乎两种冲动——行动的冲动和不行动的冲动，简言之，就是指要找到那个度：我们应当考虑周全，小心谨慎，按部就班地做事。第三个方面是要让自己不受蛊惑，不随意评判。总的来说，这一点和认同有关。

以上三点常被称为斯多葛派三大原则：欲望、行动、认同。它们与三个研究领域、四种美德（稍后进行详细讨论）直接相关，具体方式如下：



图2-1 斯多葛派三大原则（欲望、行动、认同），三大研究领域（物理学、伦理学、逻辑学）以及四项基本美德（勇气、节制、正义、实用的智慧）的关系

这幅图涵盖了斯多葛学派的诸多思想，掌握这幅图是了解斯多葛派信徒追求的绝佳途径。

首先，欲望原则（也被称作斯多葛式接受）告诉我们追求什么是合适的，追求什么是不合适的。之所以这么说，是因为有些事情在我们能力范围之内，有些在我们能力范围之外。我们只要对世界如何运作有所了解，便能领会这一关键区别，因为只有没受过物理学教育的

人才会产生错觉，认为他们能够掌控自身能力之外的东西（也就是盲目乐观）。在斯多葛派四种美德中有两种和控制欲望相关：（面对事实并采取相应行为的）勇气和（管控欲望，使其同我们力所能及之事相匹配的）节制。

其次，行动原则（从关爱他人的意义上说，也叫斯多葛式美德）告诉我们在这个世界上该如何做人。它源于对伦理学的充分理解，伦理学所研究的是如何生活，依凭的美德是正义。

最后，认同原则（或称斯多葛式正念）告诉我们如何应对各种状况——对我们的第一印象采取认同或否定的态度。这一原则是通过研究逻辑学——怎样思考合理，怎样不合理——而得出的，依凭的美德是实用的智慧。

本书将围绕这三大原则展开。在开篇我们先谈欲望——想要什么是合适的，想要什么是不合适的，从斯多葛学派的角度研究我们力所能及和力所不及之事的根本区别，并借由这一区别搭建一套实用的框架，为我们在生活中做出重大抉择的时刻提供指导。我们还会了解到：为何斯多葛学派认为我们应该“遵循自然”，即了解人类天性以及我们在宇宙中所处的位置；（比方说）向苏格拉底学习，以合适的角度看待自己所拥有（或缺少）的身外之物（健康、财富、教育），审视斯多葛学派如何看待上帝和宇宙之目的。

本书的第二部分致力于探讨行动原则，或者说关注我们如何处世。我们将了解到：为什么斯多葛学派认为人不管身处何种环境，人格最为重要；为什么他们认为人们作奸犯科并非出于本意，只是世界观出了偏差，而错误的世界观有时会让人为非作歹；为什么斯多葛派认为榜样对我们的教育和启蒙至关重要，以及如何选择好的榜样；还有斯多葛派学说如何给那些深陷困境的人——包括罹患严重生理或精神疾病的人提供帮助。

本书的第三部分将讨论认同原则，或者说面对形势如何做出最好的回应。这个原则不仅适用于我们日常碰到的各式问题，如生气、紧张、孤独等，还适用于我们生活中积极的方面，比如友情、爱情等。我们将看到斯多葛派信徒如何坦然迎接生命尽头无法避免的死亡，并探究他们对于自杀这个敏感话题复杂微妙的看法。最后，我将带你一起完成我精挑细选的12条行为守则，助你踏上践行斯多葛派哲学之路，成为一个你所能成为的最好的人。

第一部　欲望原则：何物可求，何物不可求

03　有些事我们能够掌控，有些事我们无能为力

我们必须充分利用我们所能掌控的事物，其余的顺其自然。

——爱比克泰德，《论说集》1：1

1990年我来到美国。除了从小到大看过不少意大利语配音的好莱坞电影、电视剧之外，我对美国文化知之甚少，一个好友建议我读一读库尔特·冯内古特的短篇小说，从而以一种非正式的方式学习美国文化。

《五号屠场》出版于1969年，是一部奇书。主人公比利·皮尔格里姆发现自己被一帮名叫“拉法马铎人”（或许这个名字是他臆想出来的）的外星人给绑架了，并与另一个被捉的地球人——艳星梦坦妮·怀尔德哈克一起关进动物园展览。拉法马铎人能穿梭于四维空间——通常的三个维度再加上时间维度——因此可以随意重回他们生命中的任何时刻。比利从俘虏他的人那边学会了这项技能，然后利用这项技能来讲述他生命中的重要时刻，包括同盟国在二战末期轰炸德累斯顿这一饱受争议的事件。

下面这段话是我在读《五号屠场》的时候看到的，它被装裱在比利位于地球的验光办公室中，也被铭刻在梦坦妮佩戴的盒式吊坠里：

神啊，请赐予我内心安宁以接受我所不能改变的，请赐予我勇气以改变我所能改变的，请赐予我智慧以分辨这二者之间的差别。

当然，这段“安宁祷文”浓缩了主人公贯穿全书的追求——比利极其渴望安宁，并且认为只有意识到过去的事无法改变，能左右的只有当下，这样才能获得安宁。认识到这一点需要勇气——不是打仗时那种勇气，而是一种更加微妙，或者说更加重要，能让你最大限度上过好这一生的勇气。

现代版的“安宁祷文”据说是美国神学家莱因霍尔德·尼布尔所作，他早在1934年就曾在布道时用过这篇祷文。如今这篇祷文因为被戒酒互助会以及许多其他运用12步疗法的组织采用而广为人知。然而，在不同国家、不同文化中，我们都能找到同样的感叹。11世纪的犹太哲学家所罗门·伊本·盖比鲁勒曾说过这样的话：“他们说：在形成所有认识之前——要先认清某物是什么，某物不可能是什么，并对那些自己不能左右的事情放宽心。”公元8世纪的印度佛教学者寂天也写过类似的话：“如果困难有办法解决，那为何要沮丧？如果困难没有办法解决，发愁又有何用？”

甚至，还有更古老的说法：“充分利用我们所能掌控的事物，其余的顺其自然。有些事由得我们做主，有些事由不得我们左右。看法、冲动、渴望、厌恶——简而言之，我们的所作所为，自己能够做主。肉体、财产、名誉、职位——我们所作所为之外的事，由不得我们做主。”这段话见于爱比克泰德《手册》（The Enchiridion）的开篇。因为这一观点是爱比克泰德学说的基础，对于以芝诺为伊始的整个斯多葛派哲学体系具有举足轻重的作用，所以就让我们通过仔细思考这段话来开始斯多葛派学说的探索之旅吧。

上文提到的这些学说之间的相似性，揭示出斯多葛派的智慧传播广泛，绵延几个世纪，尽管这一点往往被我们忽略。此外，斯多葛派的一些重要概念也出现在其他哲学和宗教传统中，如犹太教、基督教、佛教、道教等。这些相似点部分来自学派之间直接或间接的交互影响，部分则反映出智者们关于人类生存状况的思考最终百川归海。虽然本书主要谈论的是斯多葛派学说，但我们会频繁接触在不同时期、不同文化中的人通过实践提出、再现、验证的观点。这些观点确实历经了时间的考验，所以将其运用于生活一定是一种明智之举。

就在前几年，有一天我在古罗马广场上散步，由于重读了冯内古特的小说，我脑中一直回味着我那位睿智的朋友爱比克泰德的话。忽然我意识到了一个问题：他在某些地方做了太多让步，在某些地方却又做得不太够。爱比克泰德认为：我们能够控制自己的看法、冲动、欲望、厌恶等心理活动，但身体状况、财产、名誉乃至所担任的公职都是我们无法控制的。我想对他说，这种想法稍有偏颇。一方面，在阅读、聆听、讨论的过程中，我自己的看法会受到他人影响。至于冲动、欲望、厌恶等心理活动，很多时候都是出于本能自然产生的，我所拥有的只是避免将其转化为行动的一点意志力而已。（举例说，橱窗里有十分诱人的冰激凌吸引了我的注意，但是我当时并不想吃，而且吃了还会发胖，所以我控制住没有买。）另一方面，我当然也可以通过健身、健康饮食等方法照顾好身体；我可以在经济条件允许的范围之内决定自己要什么，我也可以和同事、同学、朋友、家人一起为名誉而奋斗。另外，虽然我没有担任公职，但是否去从政是我自己决定的，是否争当候选人、为自己拉选票的决定权也在我自己手上。

正当我对着斯多葛派大师喋喋不休的时候，突然意识到自己其实只是因为活在20世纪而自鸣得意。我所说的一切，爱比克泰德当然都知道，他的智商没问题，所以他想表达的意思肯定不局限于字面上。我本不该这么惊讶，因为不管解读什么文本，都需要了解其特定的时代背景。人们往往需要一个向导来提供这些信息，而我在散步时身边

早已有了一位绝佳人选。我问他：“您对我提出的反对意见怎么看？”像往常一样，爱比克泰德用比喻回答了我的问题：“我们的行为就像在海上航行，我能做什么？我能做的是挑选舵手、水手，起航的日期和时刻。接着，船在海上遭遇了风暴。我有什么好担心的？我该做的都已经做了，接下来该由舵手负责。如果天气不好，船无法航行，我们心烦意乱地坐着，到处张望，我问：‘现在吹的是什么风？’舵手回答：‘北风。’我们又能对此做些什么呢？‘什么时候会吹西风啊？’这得看老天爷啊，亲爱的先生。”

从爱比克泰德的例子中，我们可以清楚地看到，所谓斯多葛式控制二分法（一些事我们能够决定，另一些事我们无能为力）——其实是认识到了我们自己对世界产生的三个层面的影响。首先，我们做出某些选择，定下某些目标（航海），以及达成这些目标看似最好的方法（经验丰富的水手）。接下来，需要认识到，并不是做出选择之后我们就能实施特定的行动方针。比如我们所选的舵手可能在起航的当天生病，或者他坐地起价。最终，一些因素会完全超出我们的控制范围，例如风的方向和强度，我们就算一心想对其施加影响，最终也会发现自己根本无能为力。

碰巧我在写这本书的时候也经历了一件可怕的事，恰好和爱比克泰德的比喻如出一辙。当时我和我兄弟一起从罗马乘飞机去伦敦参加一个哲学音乐节的活动，那场旅行中很多事都在我们的掌控之中，比如我们决定去，同意搭乘组织方安排的飞机（这给我们提供了特定的飞机和“舵手”）。而当我们即将在盖特威克机场降落时，发生了一件我们完全无法控制的事。当时我们离地面非常近，能清晰地看到跑道，突然飞机引擎发出巨大的轰鸣声，我们感到飞机猛地一加速——突然停止降落，反而重新迅速爬升。这可不是什么好兆头，但飞行员表现得很冷静。他通过扩音器告诉我们，由于“机场限流问题”，我们要掉个头，重新着陆。事实证明这不过是一种委婉的说法，本意应该是：“有架飞机还滞留在供我们使用的跑道上，而我们差点就砸在这

架飞机上了！”而且控制塔根本没有注意到这一点！多亏了飞行员的迅速反应和飞机的强大引擎，我们才幸免于难——显然这两个因素都不受我们控制。我能知道这些，还是因为我那位靠窗的邻座不断告诉我事情的进展。奇怪的是，在这起事故过程中我的内心异常平静。我常常会想旅行中什么时候会发生危险，“这得看老天爷啊，亲爱的先生。”老哲学家再次言中。

爱比克泰德有一个重要观点——我们都有一种杞人忧天的奇怪倾向，并会把精力集中在那些我们无法控制的事情上。而斯多葛派信徒则认为生活好比一个方程式，我们更应该注重那些我们可以控制或影响的参数，例如确保此次航行是我们真心向往的，并且理由充分；确保花时间进行调查，为我们的航船（飞机）选择最好的船员（航空公司）；并在出发前做好相关准备工作。斯多葛派学说教给我们的第一条，便是将精力和气力花在力所能及的事情上，其余之事则顺其自然。这样一方面可以节省许多精力，另一方面还能消除许多烦恼。

另一位斯多葛派学者西塞罗的比喻也许能帮助我们理解这个观点。试着想象一个弓箭手正在射箭。西塞罗解释说：“有些事情是弓箭手可以控制的：他决定了训练的次数和强度，他通过计算距离和目标类型选择弓和箭，他尽自己最大努力瞄准目标，并且他也决定了何时放箭。”换句话说，如果他是一个认真尽责的弓箭手，那么在箭离弦那一刻前他已经尽力做到最好了。所以，现在的问题是：箭会击中目标吗？很显然，这可不是他能控制的。

毕竟忽然吹来的一阵风就能改变箭的方向，致使它完全偏离目标。或者其他东西，比如经过的一辆马车，也可能突如其来挡在弓箭手和目标中间。最后，目标本身（尤其当目标是敌方士兵时）也会移动来躲避飞来的武器。所以西塞罗才会得出这样的结论：“射中目标一事可以选择，但不可希求。”这样一个看似含糊的论述，它的含义现在应该很清晰明朗了：斯多葛式弓箭手决定尝试射中目标，并尽其所能做到这一点，但他也能够平静地接受可能出现的消极后果，因为

结果永远不会完全在他的掌控之中。其他变量会介入——我们决定做任何事，都可能出现这种情况。

就在我们谈话的时候，我意识到爱比克泰德教会我的道理能够在我生活的方方面面发挥作用。例如，试想一下我们对自己身体的“控制”程度。从儿时起，我就一直在同自己的体重做斗争。我小时候挺胖的，你可以想象，我常常在学校里被人欺负。后来十几岁时我就变得很没有安全感，在人际交往方面尤其如此，和女孩子相处就更别提了。随着时间的推移，我的情况逐渐好转，但是体重问题一直困扰着我，并且还会一直持续下去。但是在这点上斯多葛派的观点给了我很大帮助。首先，我无法控制我的基因（这是我父亲的精子与我母亲的卵子之间一次偶遇的结果），也无法控制与之同样重要的早期成长环境。小时候我跟我祖父母一起生活，他们给我吃什么我就吃什么，一顿吃多少，一天吃几顿，都是他们说了算。作为一名专攻先天与后天研究的生物学家，我认为我们的习惯是在基因和婴儿、儿童期成长环境相互作用下形成的，对这种早期影响的重要性再怎么强调都不为过。

然而，这并不是我们怨天尤人、自暴自弃的理由。长大成人最关键的一点，就是能够对自己的生活（包括选择吃什么、吃多少、去不去锻炼、锻炼强度多大等等）更好地加以控制。因此，虽然可能错过了最佳时期，但我依然决定适当锻炼，以保持肌肉的张力与有氧代谢能力，而且坚持了至少十五年。几乎在同一时期，我开始读营养学的入门书，留心观察食品标签，平时也注意食品营养，适量饮食。在生活中，我可能比预想中的更加频繁地践行了上面的习惯，很明显，这些习惯给我的结果是积极的——我更健康了，看起来也更精神了，而这一切反过来又让我的心理更健康了。但我仍然没有，也永远不会拥有那种修长、结实的身材，这种条件有的人天生就有，有的人则可以通过艰苦努力（当然也是在他们的基因和早期成长的推动下）塑造出来。这个曾让我备受困扰、深感挫败的问题，如今已经没了踪影。我

已经把斯多葛派的态度融会贯通：我能够控制一些事情（吃什么、去不去锻炼），但是对有些事情（基因、早年经历和其他一些外部因素，例如锻炼效果）却无能为力。所以对于最终结果（我现在的身体以及健康程度）我能做到心平气和地接受；正如西塞罗所说，这是一个“可以选择却不可希求的结果”。无论结果如何，我已经拼尽全力——这一认识足以让我满意。

斯多葛式的控制二分法作用于我们生活的方方面面。假设你在工作中有了晋升的机会，考虑到你在公司工作多年，业绩有目共睹，和同事、老板都相处融洽，你觉得自己升职合情合理。假设你明天会得知结果，用斯多葛派的思维方式能让你睡个好觉。然后明早无论结果如何，你都能以一种胸有成竹而不是听之任之的态度面对。但你的这份自信，并非来自结果——结果依然是你无法控制的，它取决于无数的变量，包括你公司的内部政策，老板是否欣赏你，你与同事之间的竞争是否激烈……这些都不是你自信的来源，你的自信在于——你知道自己已经做了力所能及的事，而这些事，也只有这些事，正在你的掌控之中。世界自有其运行的规律，不会围着你转；你的老板、你的同事、你公司的股东、你的客户，还有其他的因素都是世界的一部分，所以你为何要期望他们对你言听计从呢？

或者假设你是一位家长，有个十几岁的女儿，尽管她的童年快乐无忧，并且你觉得她和你很亲密，但她有一天突然开始叛逆，处处跟你作对。你通常的反应可能是懊悔，觉得自己在女儿小时候没有做到面面俱到，尽管你也想不出自己哪里做得不好。此外，你还会因为控制不了局面而感到无能为力；你也会感到沮丧，因为你那原本快乐的孩子不再搭理你，甚至好像有点（至少暂时）看不起你。爱比克泰德告诫我们，懊悔是在浪费感情。过去在我们的掌控之外，无法改变。我们可以也应该从中吸取教训。但是我们唯一能改变的是当下正在发生的事情。正确的态度是：认识到自己已经尽心竭力地养育了女儿，并为此感到欣慰——事实上，你现在仍然在竭尽全力帮助她度过人生

中这一困难时期。不论你能否成功，冷静地接受最后的结果才是最佳选择。

要知道，我并不是在建议你逆来顺受。斯多葛派学说经常被误解为一种消极的哲学，但是逆来顺受不仅仅和斯多葛派学说背道而驰，而且更重要的是，它和斯多葛派实践也南辕北辙。我们所知道的斯多葛派信徒有教师、政治家、将军、皇帝等，这些人都不会听天由命、随波逐流。相反，他们博学睿智，能够区分自己所能控制的内在目标和自己能够影响但无法控制的外在结果。正如“安宁祷文”中所说的：意识到这种差异，正是一个人成熟而睿智的标志。

每当我身处困境，总会想起斯多葛学派另一个有关心灵平静的故事，这个故事很有名。幸运的是，我遇到的困难和故事主人公相比，简直小巫见大巫。帕格尼斯·阿格里皮纳斯（Paconius Agrippinus）是公元1世纪的斯多葛派信徒，他的父亲因涉嫌叛国被皇帝提比略处死。公元67年，阿格里皮纳斯遭到另一位皇帝尼禄同样的（可能也是不公正的）指控。爱比克泰德叙述了当时发生的事：“他听到消息：‘你的审判正在元老院进行！’‘希望有个好结果，但已经五点钟了’——这一向是他去锻炼然后洗冷水澡的时候——‘我们去锻炼吧。’他锻炼完毕，他们过来告诉他：‘你被定罪判刑了。’‘流放还是死刑？’他问。‘流放。’‘我的财产呢？’‘没有被没收。’‘那我们一起去阿里恰吃晚饭吧。’”阿格里皮纳斯的反应可能听起来很自负，就像在好莱坞电影里面镇定自若的英雄会说的台词——也许还是加里·格兰特或者哈里森·福特扮演的英雄——并不像现实里的人会说的话。然而，这正是斯多葛派学说的力量。我们能控制自己的行为，无法控制行为导致的结果，更别说控制别人的行为了——将这种基本真理内化于心，记住我们已经在当前情况下竭尽全力，因此能够平静地接受任何结果。

顺带一提，阿格里皮纳斯的一个朋友，一位元老（也是斯多葛派信徒）特拉塞亚·帕埃图斯，也被尼禄的爪牙指控，他就没这么幸运了。用罗马人委婉的说法，他被判处“自由选择一种方式死

亡”（liberum mortis arbitrium），即勒令自杀。听到判决后，他平静地向和他一起吃饭的众人告辞，起身回到卧室，并邀请带来皇帝命令的执行官，在他的见证下割脉。随后特拉塞亚就和自己的朋友德米特里厄斯——犬儒主义对立学派的一位哲学家——讨论灵魂的本质，然后等待死亡降临。

阿格里皮纳斯和特拉塞亚显然异于常人，而值得庆幸的是，我们当中很多人并没有活在反复无常的暴君统治下——尽管如此，但很不幸，在尼禄死后两千年的今天，这样的领袖依然大有人在。然而，搞懂控制二分法的基本理念及其含义才是紧要之事。如果我们认真思考这一概念，就会发现不论大事小事，大多数事情其实都不是我们可以掌控的。这一认知同时也得到了佛教和其他哲学派别、宗教传统的赞同，而由此推出的结果便是我们不论对物还是对人都不能太执着。这个想法不容易理解，从而导致人们对斯多葛派学说产生了另一种误解。爱比克泰德相当直白地对我解释道（我后来意识到他是为了一下子镇住我，好让我的头脑稍微开阔一些，来接受和那个观点格格不入的概念）：

那么应当如何好好训练这个能力呢？首先，最本质、最重要的一点，便是如果你执着于某物——不是那种带不走的东西，而是像水壶或者水晶杯之类的东西，你应当记住它的本质，这样就算它破碎了，你也不会因此烦心。对人也应该如此：假设你亲吻自己的孩子或兄弟朋友，必须提醒自己你爱的是凡人，你所爱的一切都不是你自己的；你所拥有的只有片刻光阴，既无法永存，也无法永不分离。反倒像是无花果或葡萄，一年中只成熟一季，如果你在冬天渴求这些水果，那你就在痴心妄想。所以同样地，如果你在并不拥有儿子或是朋友的时候渴望他们，无异于在冬天渴求无花果。

暂停一下，再重读一遍上面那段话。和多数人一样，我相信当爱比克泰德谈论水壶和水晶杯的时候，你们会赞同他关于执着的说法——当然，没有必要执着于身外之物（虽然许多人的确放不下这些东西）。毕竟，它只是个杯子（或一部苹果手机），就算它是一个昂贵的杯子（苹果手机可没有便宜的），碎了也没什么大不了。但是当这位哲学家将话题转到我们的孩子、兄弟或朋友身上时，很多人就会方寸大乱了。你可能会说，蛊惑人们不去关心他们所爱的人是多么残忍啊！一个人要多么反社会才会拿我兄弟和无花果做比较，不管把他比作当季的无花果还是过季的无花果都难以让人接受。

可是仔细琢磨过后，我发现爱比克泰德不是在劝我们别去关心所爱之人，而是在阐明一个事实，尽管这个事实可能会让人难以接受。斯多葛学派产生和兴起的时代政局动荡，人们的生活可能在转瞬间天翻地覆，无论老少，人人都面临着死亡的威胁。即使生活年代比爱比克泰德晚一个世纪，深深受其影响的罗马皇帝马可·奥勒留也有着自己的不幸，尽管他已经是整个罗马权力最大的人了。他膝下有十三个孩子，但只有一个儿子和四个女儿在他死后依然健在。这个家庭拥有极为优越的物质享受，食物是最好的，医疗条件也是当时最好的（马可的私人医生盖伦是当时的大名医）。

更确切地说，我们之前就知道爱比克泰德收养了友人之子，使其免于夭折。由此可知，即使是对那些和自己没有血缘关系的人，这位哲学家也不失同情和关怀。而爱比克泰德教会我的就是鼓起勇气，直面生活的现实。这种现实包括“人皆有一死”这个事实，如果要说谁属于谁，那我们都不属于彼此。理解这一点，并非仅用来让自己可以安然面对爱人逝去或挚友离国（放逐在当时很常见，就相当于现在出于经济原因搬迁或因为暴力和动乱逃难）。这样的现实同时也警醒我们趁还有机会，应尽情享受同伴的陪伴和关爱，尽量不要把这些当作理所当然，因为可以肯定将来某天我们和他们都将和彼此告别，而欣赏他们唯一对的“季节”也将一去不返。我们永远活在“当下”（hic et

nunc）。

命运使然，上面谈到的现实及其真谛，在2016年夏天毫无预兆地展示在了我面前。当时，我不顾家人的担忧，去伊斯坦布尔待了三天，我的家人对我说就在我到达的几天前，那个城市发生了一起骇人的恐怖袭击。但我认为——正如后来的结果表明确实如此——连续发生两起恐怖袭击的可能性不大，尤其在恐怖袭击之后，肯定会提高安保级别，所以这样的风险是我可以接受的。然而，我没考虑到可能发生政治动荡。

一天晚上，我正和几位好友在伊斯坦布尔历史街区一家极好的克里特餐厅用餐，当时很晚了，只有几张桌边还坐着人，这时我注意到我们的邻桌，所有人都盯着手机。我对此的第一反应是我又一次目睹了现代科技带给人们的危害：人们宁可刷Facebook，也不愿意和一起吃饭的同伴聊天。但马上我就认识到我应该排除对第一印象的认同（斯多葛派的说法），因为这些食客表现得太过专注，忧心忡忡，以至于我的猜想难以成立。事实上，当时外面正在发生一起政变，他们则在关注相关报道。而我们在桌上对这件事的反应十分冷静，我们酒足饭饱，谈天说地。我的土耳其朋友把这件事和他们国家历史上类似的事件联系了起来。

从某种程度上说，我们得立刻决定去哪儿。有传言说所有桥梁都被军方封锁了；若真如此，我们就没法回到伊斯坦布尔中部的旅馆了。而结果是，只有博斯普鲁斯海峡上方连接亚欧大陆的两座桥遭到封锁。打不到出租车，我们只能小心地步行。当走到桥边时，我们看见警车封锁了几条街，有些人好奇地在旁边看热闹，不知道发生了什么。好消息是，社交网站没有被封锁（事实上也从未被封锁过），所以我们暂时可以跟家人报个平安。

事实上，局势平静得有些出奇——人们抽着烟在桥上钓鱼，和平时没什么两样。带着些许困惑，我们回到旅馆上床睡觉。接下来几个

小时里，我们听到直升机、战斗机在头顶飞过，随后传来两声巨响，后来我们才知道爆炸发生在塔克西姆广场附近。但我们早上醒来的时候，一切看起来都一如平常，街上行人往来（尽管人比平时要少些），咖啡馆照常营业（尽管许多博物馆都闭馆了）。机场暂时还没有开，所以我们尽可能低调，在附近散散步，看看书，并多多注意新闻，后来有人跟我们说我们的航班虽然改期，但按计划依然会起飞。我们可以在零点左右到机场，先飞去巴黎，再转机去纽约。

接下来，就变得有点麻烦了。我们坐出租车去机场时，有上百人堵塞了道路，尽管政变在首都安卡拉和一些小城市导致了数千人伤亡，人们依然在庆祝政变失败。一般而言，被疯狂的人群堵在路上绝不是什么好事，尤其在双方语言不通的情况下，更是危险万分。而我们当时的情况更糟，因为围着我们的是一帮看到街上的鲜血而变得无比亢奋的青年。换作是你，肯定也不想看到自己的司机由于堵车而气急败坏地对另一个司机嚷嚷。尽管危机四伏，我们最终还是抵达了候机大厅，安全登机前往欧洲，接着飞去美国。

对于斯多葛学派的学生来说，第一，这段经历特别强调了本章的基本原则——我们掌控之内的事情少之又少。我每天对自己重复着这一原则，试着时刻牢记在心，但是再没有什么能像突然颠覆社会秩序这种事如此强力地证明这个观点。第二，我和同伴们在伊斯坦布尔的24小时里表现得十分沉着冷静，这让我很讶异。的确，我们从未真正遇到具体的危险，但形势扑朔迷离，特别是当听到爆炸声和军用飞机在头顶飞过时，心中难免会有些焦虑。第三，出租车驶过机场高喊的人群时，我意识到在情感上操控别人，玩弄人们的恐惧和愤怒是多么容易。因此，我更加认同斯多葛派的一个观点——永远不该认同这类情感，要时刻反省这些情感，以获得更积极的态度——在这种情况下，你可以尝试理性地分析事情发展的原因，以及此事会让整个国家何去何从。在伊斯坦布尔，我践行了斯多葛派思想，在非常事态下取得了很好的效果，还强化了一个观点，让别人也能从中获益——即使

他们并未身处事件的中心。

04 依从自然去生活

我们常说，文明、友爱、忠信是人之本性。这句话不矛盾吧？

——爱比克泰德，《论说集》4：1

古时候，斯多葛派信徒有两点很出名：一是为了向别人解释他们的哲学而创造了许多新名词；二是他们喜欢把信条概括成精练的短句，以便在需要之时提醒自己。很早以前，基提翁的芝诺说过一句类似这样的名言：我们应当依从自然去生活。

“什么？”我半开玩笑地问爱比克泰德。难道斯多葛派学说摇身一变，成了一种主张环保的新思潮？不，他平静而肯定地对我说：“单从兑现承诺这件事来看，人类就很不平常。人类是什么？一种理性动物，受制于死亡。我们马上会问，理性将我们同什么区别开来呢？同野兽区别开来。还有呢？同绵羊等家畜区别开来。只要诉诸理性，你便不会如野兽般行事，否则，你便摧毁了自己内在的人性，从而无法兑现承诺。”

古人十分清楚人类是一种特殊的动物。亚里士多德说过一句名言：“我们是理性动物。”这句话并不意味着我们的所作所为都是理性的，因为只要简单观察一下便可知道并非如此。他的意思是，我们都具有保持理性的能力。他还认为，我们都是政治动物，这并不意味着我们要参与政治竞选或演说（尽管我们确实也这样做），而是我们都

生活在城邦——一种与他人共存的社区当中。更重要的是，我们在这里生生不息。亚里士多德认识到我们生来便兼具社会性与理性，斯多葛派由此得出：人类的生活就是将理性运用到社会生活中。亚里士多德思想与斯多葛派学说的区别尽管有些模糊，却至关重要——亚里士多德认为，在动物世界中，人类的特殊机能便是思考的能力，是故沉思是人类生活的最高目标。但是可想而知，这一目标可能会导致一种相对孤立的生活，所以斯多葛派转而强调社会性，其本质上认为人类生活的意义在于运用理性，尽力创造出一个最好的社会。

而眼下的问题在于，关于人类天性的观点似乎有些碰壁。无论是科学家还是哲学家都对其颇有微词，其中一些人完全不认同这种观念，认为它源于一种狭隘的世界观。然而，我认为他们这种想法大错特错。

直到19世纪中叶，西方的人们依然认为所有动物（包括人类）都是由全能的上帝一个个专门创造出来的。由此可见，他们并不难接受亚里士多德对于这个问题的看法， 并按照自身宗教信仰重新对其进行诠释：人类是依照上帝的形象被创造的，具有特殊性，同时人类在被创造的过程中也带有特定的目的……他们要执行上帝对于宇宙制订的一切计划，并崇拜他。

然而查尔斯·达尔文横空出世，并在1859年出版了《物种起源》。达尔文和他的同事阿尔弗雷德·R.华莱士通过实验收集了大量证据，并依靠这些证据得出了以下两个革命性的洞见：其一，地球上所有物种都以相同的血统相互关联，就如同在树形族谱上的人们，和兄弟姐妹、表兄弟姐妹、叔伯、祖父母一起回溯于同一个生命源头；其二，地球上存在令人眼花缭乱的各种生物形态，并且都巧妙地适应了各式各样的生存环境，而这一切都是基于一种基本过程，他们称之为“自然选择”。这一过程是根据一种非常简单的算法进行的。

时至今日，人们还一直在野外和实验室中不断研究，并对其进行

验证。首先，达尔文和华莱士注意到在动植物种群中的个体特征具备一定程度的不同：有的矮，有的高；有的叶子比较绿，有的不太绿；有的新陈代谢快，有的则相对缓慢；等等。其次，在通常情况下，这些显著不同的特征对于生物体在特定环境下的生存或多或少都是有利的。例如，某种形状的叶子更适合在阳光充足、水分稀缺的沙漠中生存，而另一种形状的叶子则更适合在水分充足但阳光稀缺的雨林地面上生存。换言之，这些特征影响了地球上所有生命体从生物学角度看最为重要的两件大事：生存能力以及（更为关键的）繁殖能力。最后，　由于一些特征代代相传，因此父母与子女的特征之间也相互关联。（达尔文不知其背后的原因，虽然大约同时期的孟德尔发现了其中的奥妙，但他的作品直到1900年才得到重视。）

如果我们把这三个要素——多样性、适应差异、遗传性结合起来，就可以得出一个推断：一般来说，生物个体越适应环境，就越有可能存活下来并繁殖出更多后代，从而在整个种群中传播它们的特征，直到环境发生变化，其他特征开始占优势。到这个时候，我们称之为“天演”的过程将按照新的方向继续发展下去。

但这与人性又有什么关系呢？达尔文的演化论沉重打击了基于本质特征来谈论人类的理论，如亚里士多德和斯多葛派学说（以及古代几乎所有人）的理论。爱比克泰德告诉我：“理性将我们同什么区别开来呢？同野兽区别开来。还有呢？同绵羊等家畜区别开来。”他这么说毫无疑问是正确的。人们同“野兽”和绵羊大相径庭。不过我们同其他灵长类动物（如大猩猩）也有很大区别吗？依据现代生物学观点，情况并非如此。经过测算，我们人类的基因组与黑猩猩的基因组之间的差异仅介于4%～5%。从演化的角度来看，这样的差异已经很大了，但我敢打赌，亚里士多德会惊讶于这个比率竟如此之小。此外，生物学家逐步发现一长串据称是人类特有的特性实际上并非我们所独有。我们不是唯一生活在合作社会群体中的动物，也不是唯一使用工具的动物。我们不是唯一具有复杂沟通能力的物种，也不是唯一

展现我们所说的道德行为的物种（这些在倭黑猩猩和其他灵长类动物身上也能看到）。

即便如此，动物界中似乎只有我们使用语法结构复杂的语言，只有我们孕育的后代在出生时大脑就非常大，并在出生后很长一段时间内持续生长。我们的大脑半球极不对称，每个半球都具有特定的功能（其中很重要的一个功能便是我们左脑所负责的语言）。在哺乳动物中，我们的大脑占身体的比重高居榜首，另外我们也是唯一没有阴茎骨的猿类（或称猴科动物）。

看完以上这个（不完整的）列表，你会注意到大多数条目是基于数量，而非基于性质而定的。我们的大脑较大，较为不对称，我们的婴儿体形较大，出生后生长时间较长，诸如此类。也就是说，这些是我们和其他动物之间存在的不同程度的差异。其他条目似乎与亚里士多德和斯多葛派的观点毫不相关——好吧，我们没有阴茎骨，但这与我们的理性思维、哲学思考或美德几乎毫无关系。也许我们最与众不同的特征就是语言，因为语言与其他传递信号和交流的方式不同，尽管人们在语言的具体构成上意见还不统一。

虽然我反对基于生物学质疑人性， 但这种反对并非取决于对人类本质不切实际的追求。相反，我的反对观点建立在接受现代生物学的发现并对其认真对待的基础之上。确实有研究表明，让不同种类的生物彼此相异的特征中，绝大多数（或者说全部）都是基于数量而得出的，这些特征具有多维连续性。但同样也有研究清楚地表明，与近似的不同种群相比，同一种群的复杂多细胞生物，尤其是脊椎动物的个体成员，具备更多相似的多维连续性特征，我们本身就是很好的例子。（当然也会有例外，因为每一个生物学家都会果断告诉你，生物学唯一的法则就是总能找到例外。）以上说法听起来很高深，其实就是说：你的言谈举止像智人中的一员。不过，不用生物学家来解释，你就能把自己和演化论意义上的“近亲”黑猩猩区别开来。只需了解这一点，我们便可以使对人性的讨论变得有意义：人类具有多个维度的

鲜明特征，因此与关系很近的其他物种存在很大差异，而恰巧这些特征中很多都与我们所拥有的社会合作能力和强大的脑力有关。斯多葛派始终坚信人性的两个方面——社交性和理性，并将其作为他们“人类例外论”主张的基础。

关于人性的生物学探讨到此为止。然而近年来，在某些人文学科尤其是哲学中，这种“人类例外论”的思想并不吃香。反对意见来自两种推理，在我们重回爱比克泰德身边之前，必须对这两种推理大致检验一番。一些哲学家只是简单地搬出我们刚刚验证过的观点，认为达尔文给了本质主义致命一击。其他哲学家则反其道而行之，不依赖遗传学，而是从文化人类学角度探讨并得出结论，认为人类行为灵活多变；此外人类文化不论从空间还是时间上看都是五花八门，因此我们根本讨论不出一个统一的人性概念。

后一个论点有两个古怪之处。其一，如果人类文化确实如此五花八门，那这一特点本身在动物界便是独一无二的，可以用来将人类与其他物种区分开来——尽管这个观点多少有点自相矛盾。其二，这点比较严肃，即人类确实有不少共通的文化特征，这些特征不因文化的不同而不同，从而表明人类行为的可塑性是有限的。这些共通的文化特征包括使用日历（有目的地记录时间）、形成一种宇宙观（解释当下的世界以及世界的起源）、进行占卜、举办丧葬仪式、制定财产继承规则、开玩笑、举行成人礼、有灵魂或与之类似的概念、制作工具等（注意，这里所列项目与人类独有的特征列表不同，比如其他动物也可以制造某种工具）。

最后，好像不论生物多样性还是文化多样性，都无法有理有据地反驳古人眼中显而易见的观点：在地球数十亿年的演化过程中孕育出无数的物种，唯独我们人类是与众不同的，我们的独特性既有好的一面（我们惊人的文化与科技成就），也有不好的一面（破坏环境，还有我们强加于其他物种和自身的种种苦难）。有一点让我们十分感兴趣，具体来讲就是我们之所以如此与众不同，绝不是因为少了一根骨

头这种小事。正相反，是我们的社会能力和精神能力让我们脱颖而出——这两种能力使我能够写出这本你正在读的书，并让你对此书产生兴趣。

与先前相比，我们现在能够较为准确地分析爱比克泰德对本章开头的问题所给出的回答了："人类是什么？一种理性动物，受制于死亡。我们马上会问，理性将我们同什么区别开来呢？同野兽区别开来。还有呢？同绵羊等家畜区别开来。"他继续向我解释："看，你的行为举止并不像绵羊，若非如此，你内在的人性便不复存在。你问，我们怎么会表现得像绵羊？若我们只求温饱、任性行事、胡作非为、卑贱下流、不顾他人，那不就成了绵羊吗？我们摧毁的是什么呢？是我们的理性。如果我们逞凶好斗、举止顽劣、动辄嗔怒、粗野鲁莽，我们不就成野兽了吗？"爱比克泰德断言具备运用理性的能力可以将人类与其他物种区别开来，因此他主张一种道德规范：我们不应该活得像野兽或绵羊，因为这样做否定了我们独特的人性——而人性，大概也是我们所拥有最宝贵（以及最自然）的东西了。也许你能明白为什么"顺应自然"和抱着一棵树无关了。

但是从哲学角度讲，我们此时遇到了另一个问题。爱比克泰德和他的斯多葛派同伴是否犯了一个基本的逻辑谬误——"诉诸自然"？换句话说，他们是不是认为某样东西之所以好是因为它自然，却不在意很多自然的东西实际上对自己也很有害？（我脑海中浮现了毒蘑菇。）在伦理学上长期存在一个诉诸自然的错误倾向，启蒙运动巨匠、苏格兰哲学家大卫·休谟（David Hume）将其用文字具体表达了出来。他观察到一种在他看来很古怪的行为：

在我迄今所接触的道德体系中，无一例外地注意到其建立者按照平常的推理方式推理了一段时间，确定了上帝的存在或对人事做一番议论；但令我吃惊的是，他们突然抛弃了引出命题常用的"是"与"不

是”，而代之以 “应”或“不应”。这一变化虽然难以察觉，但两者天差地别。因为“应”或“不应”代表着一种新的关系或肯定，是故必须加以解释说明；同时对于这种似乎完全不可思议的事情——这个新关系如何能由完全不同的另外一些关系推导出来——也应当给出理由加以说明。

这是一个经典的哲学桥段，休谟所指出的问题被形象地称为“是与应的鸿沟”。一些人（那些强调“这一套东西不可信，这种新关系怎么可能由另一种关系推演出来”的人）说这种鸿沟无法填补。而其他人更谨慎地说，如果试图填补鸿沟，必须使这种尝试正当化（如“必须做出解释说明并给出理由”）。不论休谟的真实意思是什么，我都倾向于第二种做法。在我看来，伦理学必定来自某处，而自然主义的观点是最有理有据的方法。这也是所有古希腊-罗马哲学——尤其是斯多葛派——采用的方法。

在现代人关于道德根源的讨论中，大体上是以四种方式来看待这一问题的（哲学家称为“元伦理学”立场）：你可以从怀疑主义、理性主义、经验主义、直觉主义来看待这一问题。如果你在此问题上持怀疑主义，你基本上就认为伦理判断正确与否是不可知的。道德怀疑主义者经常声称，当人们说出诸如“谋杀是错的”此类的言论时，他们就犯了一种特殊的错误（名为范畴错误）：他们将互不相干的东西混在了一起——比如将事实陈述（谋杀已经发生）和价值判断（什么是错的）混在了一起。显然，怀疑主义者认为“是与应的鸿沟”无法填补，而实际上，事实与判断之间毫无关系。不用说，道德怀疑主义者在宴会上肯定很不受人待见。

理性主义在哲学上较为普遍，它主张通过思考一些东西来获得知识，反对观察或实验。尽管这加深了所谓“扶手椅上的哲学家”这一刻板印象，但是别笑得太早——逻辑学家和数学家一直依靠理性主义的

方式创造新知识，所以真正的问题是：伦理学和数学或逻辑学是否一样？有些人认为一样，有些人则不以为然。

经验主义经常与理性主义对立，站在经验主义的立场上，我们得到最终知识的基础是经验事实——观察和实验。科学是经验主义中最重要的学科，因此靠实证得出伦理学知识是指尝试以科学为基础的方法填补“是与应之间的鸿沟”。

最后，我们还可以秉持直觉主义，这一主张认为伦理学知识无须通过任何推断便可获得——无须推理，亦无须观察。相反，伦理学知识是一种判断对错的强烈直觉，这种直觉深深根植于我们体内。这是怎么回事呢？嗯，举个例子，我曾提到其他灵长类动物表现出原始的道德行为，比如帮助那些似乎处于危险或是不幸中的非血亲同伴。倭黑猩猩没有表现出这种行为，想必是因为它们没读过讨论是非的哲学书吧。它们只凭借本能行动，而这种本能也许是自然选择为它们植入的。这种本能可以促进亲社会行为，所以对灵长类小群体的生存至关重要。因为我们和倭黑猩猩出自同一祖先，又因为我们的祖先也以小团体聚居，需要适应亲社会行为，那么认为我们确实具有一种道德本能，而且我们已经从古老的灵长类祖先身上继承了这一本能，也不算是异想天开了。

斯多葛派伦理学之所以有趣，是因为它并不适用于以上四个泾渭分明的类别。事实上，斯多葛派信条可以被看作是集直觉主义、经验主义、理性主义三者于一身。然而，斯多葛派信徒绝非怀疑主义者。他们自有一套“发展的”伦理关怀理论，认为我们幼年会在直觉（而非理性）的指导下生活，这些直觉不仅利己，而且有利于那些日常与我们互动的人——通常指父母、兄弟姐妹以及大家庭里或多或少的成员。从这个观点来看，我们实际上表现得像是纯粹的直觉主义者，因为我们的道德直觉植根于人类的天性。

我们逐渐到达理智的年龄（大概是6～8岁）时，我们就接受教育

要扩大关怀的范围。我们从那时起便更清楚地了解到想法与行动之间的差别，更好地理解世界，理解我们在其中所处的位置。从此以后，我们通过自我反省和经验——同时运用理性主义和经验主义——增强（甚至会修正）自己的直觉。斯多葛派信徒认为，我们在心理上和智力上越是成熟，越是应该由凭借直觉转为运用（以经验为依据的）推理。在我俩谈话期间，爱比克泰德向我解释说，这便是“理性动物的天性，除非他能对所处的群体有所贡献，否则就无法从中受益。所以事实证明，做任何事都从自身利益出发并非不合群的表现”。借由这句话，让我们重回人类天性的话题：爱比克泰德向我们传达的意思是——人类最基本的特点是社会性，而所谓社会性，不仅仅指喜欢他人的陪伴，从更深层面上看，没有他人的帮助，我们将无法存在；言下之意就是，当我们为国家组织服务时，实际上（可能是间接地）就是在让自己获益。这种说法深刻地阐释了人性，并且与爱比克泰德死后16个世纪的发现不谋而合，即事实上人类演化成了一种具有社会性的灵长类动物，与我们演化树上的表亲具有相同的本能——具有适应性强，亲社会的本能。

但把斯多葛派关于这些问题的思想整合得最好的人或许是希罗克洛斯（Hierocles）——另一位生于公元2世纪的斯多葛派哲学家。他把这些内容收录在《伦理学要素》一书中，不幸的是，这本书只留下了部分残卷（我们对作者希罗克洛斯也了解甚少，只知道奥鲁斯·格利乌斯称他为“严肃而神圣的人”）。以下是希罗克洛斯的说法：

可以说，我们每一个人都被限定在许多圈子中……每个人都把自己的思想描述为中心，而第一个圈子，便是最接近于中心的那个圈子……第二个圈子，距离中心稍远一些，但也包含了第一个圈子，其中涵盖了父母、兄弟、妻子、孩子……在此之外的圈子包含我们日常接触的人，再往外的圈子包括同一个部族的人，再往外包括一个国家的同胞……但在最外围，最大的圈子包含着其中所有的圈子，囊括了

全人类……人们需要严格自律，适应每一个群体（从某种意义上说就是圈子），同时又不偏离中心，在所有圈子中做到游刃有余。

身为斯多葛派信徒，希罗克洛斯有一种务实的倾向，他甚至提出要怎样做才能帮助我们内化不同圈子里和自己有关的人。例如，他建议自己的学生们称陌生人为“兄弟”“姐妹”，倘若碰到更为年长的人，则称“叔叔”“阿姨”，我们必须不断提醒自己，要像对待自家亲戚一样对待他人，正如理性给我们的忠告：我们都坐在同一条船上。

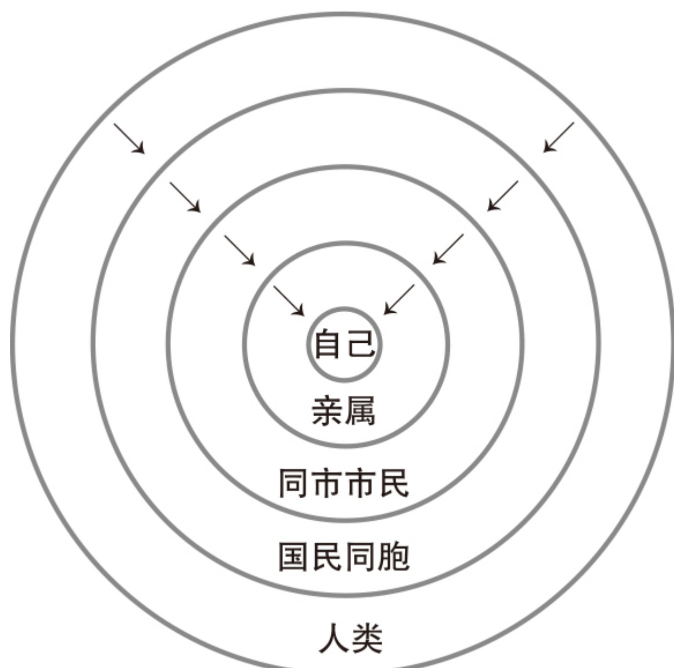


图4-1 根据公元2世纪哲学家希罗克洛斯的观点，将斯多葛派世界主义的观点可视化为具有契约性的关注圈。该观点旨在训练我们像对待圈内人一样对待圈外人

即使在今天，许多文化中还有类似的习俗不约而同地证实了希罗克洛斯关于人类心理的洞见。

斯多葛学派完善了这一道德发展的理念，并将其称为oikeiôsis，这个词通常被翻译为“了解”或“占用”别人的担忧，即将别人的担忧视为己有。由此，他们（以及比他们更早并对他们影响很大的犬儒学派）塑造并使用了一个迄今仍对我们现代语汇影响至深的词：世界主义（Cosmopolitanism），字面意思就是“做世界公民”。或者，正如苏格拉底（可以说他对希腊时期所有哲学流派都产生了深远影响）所说：“当一个人问你是哪国人时，千万不要回答，‘我是雅典人’，或‘我是科林斯人’，你应该说‘我是世界公民’。”

05 和苏格拉底一起踢球

物质的东西本身无关紧要，但如何处理它们至关重要。

——爱比克泰德，《论说集》2：5

我们在上一章谈到“依从自然去生活”时提到斯多葛派信徒总喜欢把他们的哲学思想总结得简明扼要。我认为这正是他们的可爱之处，原因如下。

首先，这强有力地表明他们不爱纸上谈兵，热爱付诸实践：他们的格言是为了让斯多葛派学生从中受益——帮他们取得进步。不像现代那些在汽车保险杠上贴贴纸、在T恤上印口号的人，总想表明自己属于某个团体，借此武装自己，打击那些异见人士。斯多葛派的名言常被实践者用作自我提醒、辅助日常冥想，或作为疑惑时的行动指南。换句话说，斯多葛派信徒并不一定要公开宣扬自己的观点（除非你是那种不得不做的人，比如老师）。马可·奥勒留把这一态度发挥到了极致——他的著作《沉思录》以日记的形式记录了他个人的反思，并没有打算公之于众。而在古代，这本书名为Ta Eis Heauton，即《自言书》。

另外，我也很欣赏斯多葛派的格言警句，因为这些短小精悍的句子从表面上看往往自相矛盾，正着说反着说都行。一方面，这些格言警句长久以来给斯多葛派惹来了不少麻烦，因为斯多葛派学者必须不

断向误解这些句子的人们解释他们学说的真正含义；另一方面，这也是一次教学机会：当被问到这些句子里“自相矛盾”的地方时，斯多葛派学者可以通过这次绝佳的机会将自身从保险杠小广告的水平至少提升到电梯演讲的水平，不论是面对面交谈还是借助社交媒体，这种方式似乎是现代人谈话所能做到的极致了。其中，“可取的无关紧要之物”（还有“不可取的无关紧要之物”）这句短语看上去最为矛盾，因为“无关紧要之物”几乎指的就是除去优秀品质（或者说美德）之外的一切事物。我们最好把斯多葛派信徒口中这句话的真正含义搞清楚。

一如往常，我一边和爱比克泰德散步，一边向他讨教这个问题。这次我们在罗马卡萨尔帕洛克地区散步，碰巧看到了一条以他的名字命名的街道。（我这位朋友向来十分谦逊，所以这让他大吃一惊。）像往常一样，爱比克泰德讲到了苏格拉底，斯多葛派学说深受他的影响。他说：“（苏格拉底）就像一个正在打球类比赛的人。那么他打的是什么球？生活、监禁、流放、饮毒、妻离子散。这些便是他手中的球，但他仍然可以做到打球和弃球相平衡。因此，可以说我们应使出浑身解数投入到比赛当中，并时刻保持谨慎，但要把球本身看作无关紧要的东西。”

我来解释一下这个比喻，显然，这是把我们的生活比作一场球赛。我不确定爱比克泰德指的是哪种球，就当是希腊-罗马式足球吧。上述类比的要点在于：在整场比赛中，尽管足球是比赛的核心，也是大家注目的焦点，但是它其实无关紧要——这个球可以有不同的颜色、形状、质地、大小等，但它本身毫无价值。球仅仅是完成比赛的手段，无足轻重；球员怎么踢球才决定了这场比赛是否精彩、谁输谁赢等等。诚然，优秀的球员并不会太在意如何运球、传球或传球给谁这类问题。顶级球星是那些能展现出创造力（fantasia）的球员，他们能想象自己在赛场上该做些什么，也能找到新办法扭转局面，用马可·奥勒留的话来说就是“化障碍为通途”。此外，一名运动员是否受人尊敬，并不取决于他是否赢得了比赛，而在于他是否不计输赢、拼尽

全力，毕竟，比赛结果也不在他的掌控之中。

苏格拉底也一样：命运将某些材料递给了他，包括他出生的时间和地点、公元前5世纪雅典的政治制度和政局等等。他运用这些材料努力追求好的生活，在伯罗奔尼撒战争中，他参军作战完成任务，此外还给同胞们教授哲学。当莫勒图斯在阿尼图斯和吕孔暗中支持之下指控苏格拉底“不虔敬”（也就是不敬城邦认可的神），他站在自己同胞们面前为自己辩论——尽管对他的指控明显是由于控告他的人在政治思想和个人感情上都对他积怨已深。

在苏格拉底被人民法庭判处死刑后，他原本有机会在朋友的帮助下轻易逃脱，因为他的朋友们很乐意为他贿赂狱卒（这一做法至今也很普遍）。但苏格拉底却将慷慨赴死视作对雅典尽责，因为这座城市给了他生命并哺育了他一生。柏拉图在《克力同》一书中写道，在面对忧心不已的朋友时，苏格拉底说他有道德义务去接受法律判决，即使法律被滥用也在所不辞。因为我们不能因为法律规则恰巧于我们不利便去更改它。所以他愿意就此饮下毒酒，永远离开自己的朋友、学生、妻子、孩子，只为保护他认为重要的事——正直。而其他的都“无关紧要”，这并不是说苏格拉底不在乎他的朋友和家人（或者，在这件事上还有生命），而是从更深层意义上说，他不愿为了拯救自己的皮囊而损害自身的美德，即使会让自己所爱的人遭受苦难也在所不惜。正如爱比克泰德在谈话中告诉我的：“我怎么会知道将要发生什么呢？我要做的就是凭借勤奋和技巧，对现有的东西加以运用……你应该把握自己拥有的东西，并做到物尽其用。”

此外，美国的告密者爱德华·斯诺登也许可以成为一个现代的例子。众所周知，斯诺登曾供职于美国国家安全局（NSA）的承包商。2013年，他泄露了一系列机密文件，揭露了美国国家安全局公开使用的一套牵涉广泛、疑似非法的监视系统，由此引发了一场极有必要的争论：在开放的社会中，监视和民主价值观该如何平衡。可以预见的是，提到斯诺登往往会引发两极分化的反应，就像在苏格拉底时代提

及苏格拉底一样：对一些人来说，他是个英雄；而对其他人来说，他则是叛徒。事实上他很可能被认为两者都是。先不论斯诺登的所作所为在道德上正确与否——这就类似于思考苏格拉底的教学和政治行为正确与否一样——我们理所当然会对斯诺登的行为是否道德怀有疑问，因为他在国外 （许多地方，比如俄罗斯）寻求庇护， 而不是直面美国政府以违反1917年颁布的《反间谍法案》对他提起的两项指控。老实说，我不知道答案。苏格拉底决定留下来，而斯诺登决定不回国， 但即使你认为斯诺登本应该直面自己行为所产生的后果（无论正确与否），我们可能都会同意，很少有人能高尚如苏格拉底——这就是为什么斯多葛派将苏格拉底作为他们的榜样。

幸好，我们大多数人都不用面对苏格拉底和斯诺登陷入的道德困境。然而我们也有很多机会来决定怎样接好生活向我们扔过来的球，踢好自己的那场比赛。我来举几个例子。和爱比克泰德谈话后不久，我碰巧需要一些现金开销，我来到位于纽约住处拐角的当地支行，用自动取款机取了钱。然后我在路上就怔住了。你看，如果你与斯多葛派为伍，你很快会发现一切事物都有一个伦理的维度。在当时情况下，我突然想起我这张银行卡的开户行有不少臭名昭著的暗箱操作（比如去向不明的投资、未公开的金融工具等），都会波及自己的员工甚至整个社会。这意味着我可取的无关紧要之物——每次我需要钱的时候，就能方便地从账户里取钱——正和我的所作所为相抵触，因为我其实恰恰间接支持了我本来原则上反对的东西，啧。

经过反思，我走进那家支行注销了账户，并对一脸困惑的客服代表解释：我这样做，并非不满意他们的服务（其实服务十分到位），而是在如何用钱这一点上，我和银行有着不可调和的矛盾，他们用的毕竟是我的钱。之后我换了一家银行，做了些调查，尽管他们的投资行为在伦理上也不能说毫无瑕疵，但肯定比我刚舍弃的那家要好。我把理财业务交给他们做，感觉好多了。

与之类似，我在意大利长大，从小什么都吃，因为我的爷爷奶

奶、外公外婆根本不理解何谓“素食主义”。到现在我都不太吃素，但我逐渐开始关注食物的来源和生产食物给动物带来的灾难，对环境的影响，以及消耗了多少劳动力。这个问题很复杂，没有简单的解决之道，并在可取和不可取的无关紧要之物之间造成了很多冲突。例如，和标准的素食主义论点正相反，假如你吃素，将有无数的动物受苦甚至死亡，因为大规模种植人类食用的农作物会大大改变地球的环境，剥夺野生动物的生存空间。如果你认为吃本地食品和有机食品有利于可持续发展，只需查阅一点相关文献或粗粗估算一下，眼前的结果就会让你大跌眼镜。即使是以身作则的新闻工作者，如写出畅销书《杂食者的两难》的迈克尔·波伦也赞同：仅仅靠那些绿色食品专营店里随手可得的食品，是养活不了几十亿人口的。但反过来说，认为我们想吃什么就能吃什么，而对因此造成的苦难和生态破坏置之不理，也太过于不近人情。

可能正因为陷入了这种两难，不少斯多葛派信徒才选择了素食。以塞涅卡为例，他写道：“我受到（素食主义）思想的感染，开始戒掉动物食品；一年下来，保持这种习惯便很轻松且令人愉悦了。我觉得自己的思维更加活跃了。”塞涅卡最终放弃了素食主义，因为他不想与某个政治派别有关系——这个派别也提倡吃素。塞涅卡是个投机分子，还是在道德上软弱屈服了？应该不是。我们不知个中详情，但他可能经过了深思熟虑，觉得跟那个特定的政治派别划清界限比吃素更有利于世界（对他而言是更有利于罗马社会）。吃素本身不能说明你品德高尚，但如果没有其他更重要的考量，它不失为一件好事。一个智者，应当在复杂的形势下找到方向，而不是眼见善恶难断就随波逐流。

爱比克泰德的恩师鲁福斯，是一位以务实闻名的斯多葛派。他会给自己的学生提建议，巨细靡遗，面面俱到，从社会大事（例如男女教育平等）到琐碎生活，比如：如何（用结实材料）布置房子，如何剪头发（只剪掉没用的部分），等等。他对饮食也颇有见解，他提

出："尽管许多种能带来快乐的事物都会引诱人们作恶，或迫使他们做损人不利己的事情，但不论何种形式的快乐，都难以胜过口腹之乐。"随后还补充道："要想获得美食带来的短暂欢愉，就必须将数不清的异国珍馐从远方运过来。厨师的收入更是远高于农民。有些人把全部财产浪费在筹备宴会上，但是吃这些山珍海味并不会让他们身强体壮……说到食物，负责任的人会偏爱常见食物，而不是难得的食材；喜爱不会带来麻烦的食物，而不是会引起麻烦的食物；偏爱现成的食物，而非需要料理的食物。"

这一点正中我下怀。上面的例子极好地反映出斯多葛派如何看待生活中可取的无关紧要之物。我说过，我在罗马长大，如今在纽约生活。事实上，我是在单位休假期间写这本书的，我把假期安排在罗马这座不朽之城度过，一方面想要每天到斗兽场、广场等景点散散步，得到一些启发；而另一方面又想同家人享受天伦之乐——还有，没错，想吃吃地道的家乡菜！我和我的另一半也托"大苹果"纽约之福，在这里的许多高档餐厅大饱了几次口福。这些餐厅里的厨师肯定比农民待遇要好得多，数不清的异国珍馐也是跨越重洋才运抵纽约。似乎我现在可选的食物十分有限，有些甚至难以入口：要么我应该坦率地承认，从我谈论的斯多葛派理论来看，我其实是一个享乐主义者（伊壁鸠鲁学派在现代的俗称），因此是一个虚伪的人；要么我就该出于言行一致放弃佳肴，从而放弃眼前可得的美食之乐，过一种别人眼中了无生趣的生活。但如果你研究哲学，首先学到的一点就是在所有鸡毛蒜皮的琐事上很少会出现尖锐的、非此即彼的情况。事实上，我在学校教非形式逻辑时，我就提醒过学生，通常如果有人只给你们两个选项，强迫你们二选一，那么这个人可能就犯了所谓的"错误二分法"谬误——他没有告诉你们还有其他选项（当然，在某些情况下你只有两种选择，而且人们普遍都会觉得，面对狭隘的选择并没有逻辑错误）。例如，回到我眼下的例子，我其实可以在罗马找到由当地厨师用当季食材做出的既价廉物美又健康的食物——这就满足了墨索尼亚斯[4]的要求。当然在纽约也能找到这样的食物，但在那里人们会

选择在昂贵（或许是天价）的菜肴上大肆挥霍，并美其名曰：“获得美食体验。”而在这一点上，我决定让自己有所克制，跟他们划清界限。我告诉我的伴侣和挚友，如果给我选择，我宁可不去那种地方——比如说“麦迪逊公园11号”餐厅[5]。当然，大部分时间我都可以不去。但世事难料：假如我的一位挚友或同伴告诉我，他这辈子真的很想去“麦迪逊公园11号”体验一把——比如说，去庆祝非常特别的日子——而且如果我不去他会很失望，我还是会考虑去一趟的。我认为这并不虚伪，也不是要追求合理化。这样做权衡了不同伦理标准的需求，支持了一种我不赞成的做法，如果不这样就会让我爱的人失望。（注意：此处我所说的“伦理”，用的是古希腊-罗马人的说法，含义比现代宽泛得多。）更合理的做法是：斯多葛信徒总是尽力用理性去解决日常事务——妥协——是的，我们这次会去，但我们会用另一种方式来弥补，比如在年底铆足劲去光顾食材地道又环保，还不花费大量劳力的自助餐馆。身处那种庆祝之夜，我会感到不自在吗？也许吧，但是正如皇帝马可·奥勒留所说（他并不是在开玩笑或挖苦你）——“如果（你）必须住在宫殿里，（你）也可以在里面好好生活。”

但一般来说，斯多葛派伦理不仅规范了我们的所作所为——我们的行为——而且更广泛地规范了我们如何凭借品格来指引现实生活。我们生活的社会环境太过复杂，以至于我们无法总是做对的事，我们甚至不能做到经常把事情做对，从而自信满满地知道应从哪一件对的事开始做。从不同角度看待问题的原则，在大多数情况下会对我们提出不同的要求，因此我们需要一个伦理维度（动物苦难、环境破坏、服务员的待遇）。另一些要求则更加实际。（我要吃饭，而我的食物从哪儿来？我要存钱，而我选择哪家银行？）斯多葛派为了使人们力所能及地解决好由此导致的冲突，从而发明了一些工具，这些工具不必完美，也不必提供具体的答案：“（爱比克泰德说）愚蠢的人才会相信世界黑白分明、正邪相对，一眼便能分辨善人恶人。这并非我们所生活的世界，假装生活在那种世界中是十分危险且愚不可及的。”

即便如此，我们再回到斯多葛派“无关紧要之物”的理念以及他们对于“可取”“不可取”的划分，我会把斯多葛派学说与其他两个重要的希腊思想流派进行对比——亚里士多德学说（Aristotelianism）和犬儒主义（Cynicis）。后者与现代人所说的“犬儒”其实南辕北辙，它的含义变化比斯多葛派和伊壁鸠鲁学说更大（我在这里用首字母大写表示哲学流派，小写表示其他含义）。

亚里士多德是柏拉图的学生（所以也算苏格拉底的徒孙），他的哲学极为实用且带有精英主义色彩。在他的美德伦理学思想中，幸福的生活是通过对美德的追求而实现的，但我们也需要很多其他无法控制的东西：健康、财富、教育，甚至是美貌。

与之形成对应的是安提西尼的思想。安提西尼是犬儒主义的开山鼻祖，也是苏格拉底的学生。他和他更为著名的继承者——锡诺普的第欧根尼（Diogenēs）都走了极端：对他们来说，除了美德，没有一样东西是幸福生活所必需的。我们可能健康，可能患病，可能富贵，可能贫穷，可能满腹经纶，可能不学无术，可能相貌堂堂，可能面目可憎——但这些统统无足轻重。事实上，他们甚至认为世俗财产极大地阻碍了美德的发展——让我们执着于无关紧要的事物，因此没有这些财产，会让我们活得更好。

第欧根尼认真贯彻了自己倡导的思想。他的生活方式带有明显的苦行风格，他在雅典街头公然睡在木桶里，当众便溺、性交（因此“犬儒”一词本义是“像狗一样”），他很少出于生存和舒适携带多余的物品。关于第欧根尼有很多精彩的故事，有个故事是这样的：一天，他感到口干舌燥，拿出一只碗朝水源走去。接着他看见一个男孩正在用手掬水喝。第欧根尼厌恶地扔掉了他的碗，喃喃自语，就算一个孩子都比他有智慧。还有一次，亚历山大大帝听说了这位著名的哲学家，前来登门拜访（我估计应该是来到了他的木桶前）。亚历山大礼贤下士（也许他自认如此）地问第欧根尼：“我这个世界上最有权力的人，能为您这位哲学家做什么？”后者抬起头说：“你可以让开一

点，别挡着我晒太阳。”这应该可以说明为什么犬儒主义既受敬仰，又遭鄙夷。

眼下的问题是：一方面，亚里士多德告诫我们幸福只能为少部分幸运儿所获得，他们要满足一系列的前提条件，而其中自己能掌控的因素寥寥无几；另一方面，犬儒主义不仅反对亚里士多德列出的必要前提，还声称它们阻碍了美好生活。斯多葛派填充了这两者间的逻辑空隙：健康、财富、教育、美貌（相较于其他东西）是可取的无关紧要之物，而这些东西的对立面（很多其他的东西）则是不可取的无关紧要之物。我认为这真是天才之举。斯多葛派把幸福生活变成了人人都能实现的目标，无关社会地位、财富资源、身体健康或容貌美丑。尽管所有这些品质都与你追求美德生活（做一个有道德价值的人）的能力无关——它们还是可取的（随便哪个正常人都会毫不犹豫对你这么说），只要不妨碍你实践美德即可。塞涅卡很好地总结了可取的体验和不可取的体验之间明显的差别：“快乐和痛苦截然不同，如果叫我选择，我会选前者，规避后者。快乐顺应自然，痛苦违背自然。只要依据这个标准来评价，两者就会变得泾渭分明，而一旦谈到美德，无论通过快乐或通过悲伤来达成，都没有分别。”换句话说，只要确保你的正直不遭折损，尽管勇往直前，规避痛苦，体验生命中的快乐吧。宁以高贵的姿态承受痛苦，也不要以羞耻的方式寻求快乐。

我们可以通过经济学理论用非常现代的说法来理解这个观点。经济学家发明了“字典序偏好”这个概念，他们认为：人们在获取无共同价值衡量尺度的商品（无法以价值进行比较的商品）时往往会运用与字典中单词排列相类似的方法将商品进行排序，这类情况就称为字典序偏好。例如，我们想要给5件商品估价，其中商品1和2属于A类，商品3、4、5属于B类。同属一类的商品1、2，以及3、4、5之间可以进行比较和对比，但是任何A类商品都无法与B类商品相比较，并且所有A类商品的排序均优先于B类商品。最终我们得出结论：同一类别中的商品可以进行交易，不同类别的商品无法交易。在这个观点中，对美

德的追求属于A类，而可取的无关紧要之物属于B类。你大可将B类中的事物两两交换，比如用金钱换教育，用大好前程换家庭生活，等等。但对于斯多葛派信徒来说，他们无法在属于A、B两个不同种类的事物之间进行取舍；但若要以牺牲美德为代价，那一切都免谈。顺带一提，这代表有些商品是与众不同的——比如美德和健康——对于这样的商品，标准经济学理论无法适用。

这听起来有些奇怪，但如果略加思考，你就会发现很多时候我们已经在用字典索引的方式做出选择了。比如，也许你会觉得，去加勒比海一个度假胜地旅游这个主意还不错。因为“度假”和“花钱”从字典排序看属于同一层面，所以我们愿意付出辛苦赚到的钱来实现度假这一目标。但我能够肯定你不管出于什么目的都不会卖掉自己的女儿，至少肯定不会为了度假这么做。这是因为你的女儿属于更高的字典排序层面，假期无法与她相提并论，虽然假期和女儿一样既令人开心又不可或缺。

斯多葛学派提出的这一概念，无论用哲学还是经济学术语表达都极具说服力。如果你听从亚里士多德（坦白来讲他的学说很多都算常识），那你就该跻身于幸运的少数精英，否则你的生活将不可能称心如意。这种人的观点，使得多数人长久以来都被定义成“失败者”，对他们追求物质的行为加以谴责，因为他们误以为得到物质，就能得到幸福和价值。心理学家称这种现象为“快乐水车”：你不断踏步奔走，却到不了任何地方。相比之下，犬儒学派认为，人们都能过上美好生活，但我们很少有人会像第欧根尼一样住在木桶里，随地便溺。斯多葛派则选择了折中的方案，他们将美德和可取的无关紧要之物看成不同序列上的东西，按照先后次序将两者区分开来，认为两者不能以同一价值尺度衡量。这样就很巧妙地解决了问题，取了两派哲学的精华。

06 善的本质：是神还是原子

那么，神的本质是什么？是肉体吗？当然不是。是土地吗？当然不是。是名声吗？当然不是。神的本质是智慧，是知识，是正确的理性。因而，我们应从这里并只从这里寻求善的本质。

——爱比克泰德，《论说集》2：8

我跟好友爱比克泰德在某个问题上确实分歧很大，但斯多葛派最宝贵的特质便是：我们可以在一个基本问题上各执己见，但依然能在如何生活这件事上心照不宣。正因为具备这种特质，所以无论人们是否信教，都可以成为斯多葛派信徒。这些人摒弃了形而上学上的分歧，怀着对美德的共识相聚一堂。

当我询问爱比克泰德对于神的看法时，他答道："是谁让剑与鞘两两相适？难道无人为之？毫无疑问，这些成品的结构通常会让我们联想到某个工匠的作品，而非随意打造。我们是否可以说，每个产品背后都有制造它的工匠，而可见的事物、幻想和光却是例外？难道男人和女人、对婚姻结合的渴望以及行夫妻之实来适应婚姻的勇气——都是随意产生的吗？"这是一个著名的早期例证（因为写于公元2世纪），也就是所谓的"设计论"（design），这种理论支持造物主的存在。此后许多著名的基督教神学家，如托马斯·阿奎纳等人均使用了类似的例证。其中最著名的也许是19世纪的自然神学家威廉·佩利（William Paley）的构想。他提出的这一构想比达尔文《物种起源》

早了几十年：

我在荒野中行走，假设我踢到一块石头，有人问我这石头是怎么来的，我可能会这样回答：竭尽我之所知，我只能说这块石头一直在这儿，因为其他任何答案都会听起来很荒谬。但若我在地上看到一块手表，有人问我手表是怎么来的，我应该不会给出先前那个答案——据我所知，手表应该一直在那里……我会说在某时某地，一定有一位或许多位能工巧匠将其（手表）制作出来，而手表本身就很好地回答了它被制作的目的，工匠理解表的构造，设计表的用途……每一种存在于这块手表中的发明迹象及其设计的表现形式，都存在于自然的造物中，唯一差异便是它的机制比手表更为精深复杂、深不可测。

这一论点乍听起来掷地有声，而且当大多数信徒被问到为何会有宗教信仰时，第一反应便是搬出这一观点作为回应。可以料想，这也是无神论者经常集中火力攻击的论点。我并不是要说服读者信奉有神论或无神论，因为本书谈论的不是护教学，更不是无神论。然而，如果我做不到像与爱比克泰德友好交谈时那样发表自己的观点，那从理智上说我便是个虚伪小人。倾听别人的观点，从中学习、思考，然后约对方出去喝一杯，做一番深入交流是优秀的哲学家——或概而言之，所有通情达理的人——都应该做到的。

经过深思熟虑之后，我认为爱比克泰德（以及阿奎纳和佩利）的观点长久以来都是十分合理的。直到大约18、19世纪，两位伟人（一位哲学家、一位科学家）分别向设计论挥去了重重一拳。这两拳并没有将设计论直接打趴下（这种情况在哲学上很少发生）。但是我认为，尽管一些神学家、哲学家乃至一些科学家仍极力为设计论辩护，但这一观点已经很大程度上失去了它的吸引力。

设计论受到的第一次巨大冲击来自大卫·休谟。他写道："如果看到一栋房子……我们必定会认为它出自建筑师或建筑工人之手，因为我们经历的一类结果必然能推出导致这类结果的原因。但你肯定不会认为宇宙和房子的相似性能让我们确信两者源于类似的原因，除非进行类比的两者是绝对、完全一致的。"休谟的观点虽然隐晦却至关重要：他其实就是在讲类比论证——设计论就是一种类比论证——众所周知，它错漏百出，因为类比常常是不完美的，在某些情况下甚至会将人引入歧途。

更确切地说，休谟承认如果我们看到一个人造物，就可以公正地推断出人类制造者的存在，但这仅仅是因为我们确实看到过，或掌握了其他无可辩驳的证据可证明人类会造东西。然而，谈到宇宙，我们从未见过宇宙被创造出来，也没有任何有关宇宙创造者存在的知识——这正是争论的焦点所在：宇宙是如何产生的？此外，如果一个创造者确实存在，我们亦无从知晓它是什么样子的。因此，休谟继续带着一丝戏谑（在他写作的时代，这种做法很危险）写了下去。他写道，如果我们认真地将人类和宇宙的设计师进行类比，我们定会得出，后者具有以下几种特性——宇宙设计师有很多，他们也会犯错，并且他们终有一死——所有这些推测都同基督教神学对神的描述相差甚远。

尽管休谟的论点有力地驳斥了设计论——这种理论依然会在当下的哲学导论课上被拿来探讨——但是他的理论缺少了很重要的一块：给这个怎么看都像是设计好的世界一个全新的解释，尤其是生物界，急需一个新的解释。而此后不到百年，伟大的生物学家查尔斯·达尔文便把这个漏洞给补上了，他的"自然选择"演化论直至现在依然为世人接受，认为这一理论科学地解释了为什么眼、手、心、肺就像是手表和剑，尽管依然是自然界的产物，但实际上并不需要设计。此外，达尔文将生物外形的由来含糊地解释为由世界上的苦难所导致，这一说法引起了巨大争议。正如他在一封著名的信中所说："我承认，尽管

我希望自己能看到，但和其他人一样，我看不到我们身上任何地方有设计以及神恩留下的痕迹。在我看来，世上有太多苦难。我无法说服自己相信一个仁慈而全能的神会特意造出姬蜂这种生物——它刻意要在活着的毛虫体内进食；或特意让猫玩弄老鼠。由于我不相信这些，所以我认为也没必要相信眼睛是被刻意设计出来的。”

当然，爱比克泰德没有读过休谟或达尔文的作品，所以我特地只把最后一段给他看，而他的回答很有斯多葛派的特点。记得有一天，他的一名学生伤了腿，然后怨天尤人，说：“我以后就要变成瘸子了吗？”他告诉我他当时的回答，可以说十分就事论事：“奴隶，你要为了一条瘸腿控诉全宇宙吗？”（爱比克泰德也经常叫我“奴隶”或“小子”，尽管有些政治不正确，我倒是觉得这叫法既讨人喜欢也无从反驳——他自己就是个奴隶，而我也确实比他年轻多了！）

既然这是斯多葛派形而上学理论中的一个重点，便值得仔细地多推敲一下。虽然爱比克泰德可说是历史上最虔敬的斯多葛派信徒了，但是他肯定不会觉得神应该为人类的种种杂事烦心（更别说为姬蜂科的昆虫了——就算神知道它们，也不会去操那份心的）。这一点从他的调侃中展露无遗——他讽刺某人厚颜无耻、装腔作势，妄想整个宇宙都应该为了让他的腿不再疼而重新安排。更重要的是，许多斯多葛派信徒并不相信任何类似当代一神论中神的概念。他们更喜欢用“逻各斯”这个词，它可以解释为“神的道说”（正像继承诸多斯多葛派思想的基督徒所理解的那样），或者可以看成一种存在于宇宙空间里的天道。更简单地说，这是一种相当直观的看法，即无论宇宙如何形成，它都能有理性的解释。爱比克泰德本人明确告诉自己的学生，他不认为神是某种外在事物，某种“局外”之物：“你是神自身的一项主要工作，是他的一部分，你的内在存有神的一部分……不论你去哪儿，神都如影随形。但是可怜的人啊，你对此一无所知。你觉得我说的是那些外界的金神、银神吗？”从这个意义上讲，斯多葛派信徒可以被认为相信泛神论（或者说是万有神在论），也就是说，他们认为神是宇

宙本身，因此我们都具有神性。而人与动物的唯一区别就是，我们可以拥有神（宇宙）的最高属性——理性。这就解释了为何运用理性解决问题才是正确的生活方式。

将神与自然万物等同的观点由来已久，但17世纪影响很大的荷兰哲学家巴鲁赫·斯宾诺莎将这种理论发扬光大。该理论有时被称为“爱因斯坦的神”，因为著名物理学家爱因斯坦也表达过类似的论调。关于这个神的概念有两个要点：第一，神并不创造奇迹，他也不会中止自然法则，到处干预，指正错误。第二，相应地，这个神和简单承认（像斯多葛派那样）宇宙依照因果律运作没有什么实质区别；这个非常现代的概念，完全符合我们所理解的“科学世界观”。因此，我们同样可以从两个方向出发，解释爱比克泰德给伤了腿的学生略带轻率的回答：他要么在说神只将精力放在宇宙整体的运作之上，并不会关心每一个特定细节，因此抱怨个人的问题属于自以为是；要么在说伤残本身是由一系列因果关系所导致，而结果到来时自然不会考虑学生的健康，因此抗议结果不过是徒劳。无论从哪个角度看，要求更改既定之事，无异于为了一条瘸腿装作要去控诉整个宇宙。此外，这样的申诉更是公然违反了控制二分法的原则，而我们已经看到这一原则是爱比克泰德教学的基础。

爱比克泰德回答，他知道关于神的不同观点，但他坚持自己只能理解其中之一：

关于神，众说纷纭。有些人说神不存在；有些人说神是存在的，但神无所作为，冷漠无情，不考虑任何事情；还有人认为神确实存在，但是只考虑大事、要事和天上之事，地上之事不在其考量之中；第四种说法是神也会考虑地上与人间之事，但是他关注整体而非个体；还有第五种说法来自奥德修斯和苏格拉底，他们说过：“无论我去往何处，你们都看着我。”因为如果诸神不存在，那追随诸神怎么

会成为人类的终极目标呢？而如果诸神存在，但是对万事万物毫不关心，在这种情况下，跟随他们又有什么好处呢？

尽管我极欣赏这一说法，我依然提醒他，斯多葛派学说其实并不认为人类的最终目标是追随诸神。那只是他个人的看法。正如我们之前所看到的，斯多葛派信徒——包括爱比克泰德的说法，是我们应该在追随自然的同时过自己的生活，只有在我们搞清楚自然与诸神之间关系的情况下（爱比克泰德从未做到这一点），才能合理认为追随自然即追随诸神。其实，在这一点上，斯多葛派内部和不同学派之间——如伊壁鸠鲁学派等——都存在分歧。伊壁鸠鲁的追随者常常被描述成“无神论者”，但他们绝非如此。他们是我们今天所说的自然神论者，归在爱比克泰德列举的第三类中：根据他们的说法，神确实是存在的，但神沉浸在对神圣事物的冥想中，完全不关注地上和人间俗事。对伊壁鸠鲁派而言，这个世界源自原子之间的随机碰撞，而尽管人类有运用理性的能力，他们做出的决定与行动却依旧受物质力量左右，而非神圣的天意。

一些斯多葛派信徒认为，这种观点有一定的可信度，另一些则更进一步，赞赏伊壁鸠鲁派的某些思想，认为哲学并非宗教，哲学不立神圣的文字，不遵循不容置疑的信条——这一观点无疑是正确的。恰恰相反，正如塞涅卡所说：“我所拥有的即是真实的。”这意味着，无论真理来自朋友或是敌人，理性的人都能把它化为己用。

对于如何看待神一事，能与爱比克泰德所见略同，而且更开明的斯多葛派，莫过于哲学家皇帝马可·奥勒留。马可信神，这是显而易见的。一方面，我们可以从他对神泛泛而谈的一些文字中看出：他对神并不仅仅是信仰，而且是更广泛意义上的虔敬。例如，他写道：“感谢诸神，赐予我好祖父、好父母、好姐妹、好老师、好伴侣、好亲友……我所拥有的几乎都是好的。”此外，他在另一些地方对神则谈

得很详细：“因为你可能随时会从这个世上离开，所以你要管理好自己的每一个行为、每一个念头。但如果当真有神存在，那离开人世并不可怕，因为神不会让你成为恶鬼；但如果他们根本不存在，或者他们并不关心人事，那我生活在一个没有神或没有神意的世界又有何意义？不过神确实存在，也关心人类事务，并赋予人类力量，让他们不至堕入邪恶。”

不过，马可在《沉思录》中反复明确地强调，无论是（任何形式的）神还是（伊壁鸠鲁派所说的）混沌支配着世界，都没什么大不了。这表明相较于爱比克泰德，马可对于形而上学问题没有给出明确的答案。从下面的话中，你应该可以体会一二：“你已扬帆启航，漂洋过海，抵达岸边，那就上岸吧。若有来生，那便不需要神了，即使在那一段生命中也不需要。但若将来进入的是一个无知无觉的境地，那你也不会被痛苦和欢愉所支配。”或者体会一下这段话：“要么是注定的必然或不可抗拒的定数，要么是神意，要么是无目的、无方向的混乱。若一切皆是无从抗拒的必然，何必顽抗？若一切皆是可供取悦的神意，就让你配得上神的助佑吧。若一切群龙无首、混乱不堪，满足吧，身处乱世的你怀拥着君临天下的智慧。”再难找到比这更全面的说法了！

我们的讨论到现在，你可能会对我选择爱比克泰德作为此次斯多葛主义探险之旅的同伴感到困惑不解——爱比克泰德一直在谈论神，与我的怀疑论观点截然相反。尽管斯多葛派对神的态度比较暧昧，你确实也有理由问：为什么不信教的人会对这派学说感兴趣？而对于这个问题的答案，在我看来可以一针见血地指出为什么斯多葛派能在21世纪大放异彩。

在新无神论成气候之前，我就已经是个强硬的无神论者了。住在田纳西州时，我坚信那些相信神创论的人和等着罗马世俗教育来启蒙的乡巴佬相比好不了多少。我和一批相信地球只有几千年历史的人进行了辩论。但我真的错了。不是错在地球的年龄——这一点上我确信

科学理论完胜他们的宗教信条——而是错在辩论的意义上。我是在和杜安·吉什（Duane　Gish）[6]进行一次辩论之后萌生这个想法的。当时他是创造研究所（坦白说，该机构并不研究怎么创造）的副所长。记得当晚我甩出了几个很好的论点驳斥（或是我自认为驳斥）了吉什，有些扬扬自得。但是辩论后，他的支持者彬彬有礼地走到我身边，对我说："那个，尽管我依然不相信你是对的，《圣经》是错的，但我很欣赏你今晚在和吉什博士的辩论中展现的友善和得体。"给他们留下印象的不是我精妙的科学论点，而仅仅是我不像他们预料中那么咄咄逼人，举止较为得体而已。这一点，在我与众多信徒的接触中无数次得到证实，他们中不仅有信基督教的，也有信其他宗教的。此外，我还了解到多数时候，我和他们在处理日常事务上几乎没什么差别。我和那些信仰主流宗教的人士（并非原教旨主义信徒），在事关伦理和政治的大事上，绝大多数时候观点并没有天差地别——尽管我的观点出自无神论，而他们的源于信仰。用哲学术语来说，似乎在"生活中什么最重要"，或是"我们应当怎样对待他人"这类问题上，以及在形而上学问题上的不同立场，并没有让我们意见相左。如果真是这样，我为何要远离那些怀揣信仰的谈话者，加入新无神论的阵营之中呢？毕竟他们和那些原教旨主义者一样排外，对于吸纳什么成员十分苛刻。而这些又与斯多葛派学说有什么关系呢？斯多葛派学说从一开始就吸引我的地方，正是可能会被其他人看作弱点的地方——鉴于斯多葛派在解释逻各斯时含糊其词，斯多葛派信徒确实可以建立一个很大的阵营，既欢迎无神论者，也欢迎不可知论者；既欢迎泛神论者，也欢迎超泛神论者，只要这些人不把自己的形而上学观点强加给其他人即可。你是基督徒还是穆斯林，或者犹太教徒？没关系，你可以把逻各斯视作创造宇宙的人格神的核心属性。你信仰的形而上学观点，更倾向于认为神无处不在，即神是自然本身？那么你将会对许多早期的斯多葛派学者以及他们关于宇宙理性原则的概念备感亲切。或者，你是一个不可知论者、无神论者？若是如此，逻各斯代表宇宙确实是依照理性来运作，就是一种无可争辩的事实，尽管我们还不知道这样的运作如何产生，是被设计好的还是纯粹来自因果

律。如果并非如此，则逻辑、数学、科学本身就无从谈起，而你一定是相信这些的，对吧？

请注意，这并非思维懒惰的结论，也不是将彼此矛盾的立场搅和到一起，煮出一锅政治正确、观点暧昧的大杂烩，而仅仅是认识到：想要过好这一生，什么才是最重要的，这一目标——古人所追求的幸福——很少取决于神存在与否，以及如果神存在的话，应该有或没有什么样的属性。另外，正如西塞罗那句充满智慧的箴言所说：“哲学中有许多问题至今没有令人满意的答案。然而，神的本质又当数其中最神秘、最难解的一个……在这一问题上，就算那些最为博学的人也众说纷纭、莫衷一是。这反倒证实了一句至理名言——哲学源于无知。”这话在两千年前的确是对的，尽管你可能这会儿才头一次听说，但它放在今天依然真实不虚。那么，我们何不求同存异，一起探寻“过好一生”这件大事的答案呢？

第二部　行动原则：如何处世

07 以品格与美德为准则

人们啊，要留心一件事：若要出卖自己的意愿，你会开个什么价，若非万不得已，可别贱卖了。

——爱比克泰德，《论说集》1：2

不久前的一天夜里，爱比克泰德跟我讲了一件他最中意的小事——他通常会用这个例子引出更广泛意义上的哲学观点。故事的主人公名叫赫维丢斯·普利斯库斯，是一位罗马政治家（他也信奉斯多葛派哲学），他拥有异乎常人的旺盛精力，也拥有出奇的好运气，虽然依然难逃一死。他历经几任皇帝的统治，从尼禄到加尔巴，再到奥托，还有维特里乌斯，最后是韦斯巴芗。按我们的朋友兼向导的说法："韦斯巴芗不准普利斯库斯进入元老院，后者回应道：'你可以罢免我的议员身份，不过只要我在职一天，我就必须进去。''行吧，进来吧，'皇帝说道，'但你必须保持沉默。''别询问我的意见，我就不说话。''我肯定会询问你意见的。''那我也肯定会说心中认为正确的话。''但如果你说了，我会杀了你。''我什么时候说过自己是不死之身了？你做你的事，我也做我的事。杀我是你的事，而安然赴死是我的事；驱逐我是你的事，无怨无悔地接受放逐是我的事。'你会问，普利斯库斯这么卓尔不群，有什么好处吗？紫色染料对衣服有什么好处？好处就是，紫色能体现高贵[7]，能让着衣者脱颖而出，成为典范。"

可想而知，韦斯巴芗并不是说说而已，普利斯库斯被逐出罗马

（这是他人生中第二次遭到驱逐），不久之后他就被皇帝派人杀死了。爱比克泰德带着反问语气提出的“普利斯库斯这么卓尔不群，有什么好处吗？”这个问题，答案显而易见，却难以言明。显然在这个例子中，这位元老院议员并没有得到任何好处。他虔诚效忠于共和政体，拒绝承认当时的皇帝韦斯巴芗，但共和政体在当时早已被废除。而普利斯库斯的死也连累了其他人：他的妻子范妮委托塞涅卡（斯多葛学派的一员，反对后来弗拉维王朝的皇帝图密善）为她被杀害的丈夫写一首颂词，而这也导致塞涅卡被杀。但是在爱比克泰德口中，这些人的勇气和荣耀“体现了高贵，使他们脱颖而出，成为典范”还是很有道理的。这就是我们在普利斯库斯牺牲两千年后依然对他这样的人心存敬畏的原因。

现代的“爱比克泰德”可以给哲学系学生们讲许多后来的甚至当代的故事，虽然每个故事主人公的姓名和具体细节都大不相同，但也为我们提供了许多事例，很好地说明了自罗马时代以来人性并没有什么改变，既没变好，也没变坏。马拉拉·优素福·扎伊就是一个典范。她的故事很多人都知道，但依然值得我们回顾一下。马拉拉自11岁起便在英国广播公司（BBC）网站上匿名写博客，揭露塔利班在巴基斯坦斯特河谷地区（马拉拉的家族在当地开了许多学校）倒行逆施，禁止女性接受教育的残暴行为。后来马拉拉出演了《纽约时报》的纪录片，这件事一方面让她声名大振，另一方面使她成为塔利班的袭击目标。2012年10月9日，一个懦夫登上了马拉拉乘坐的校车，喊着她的名字找到了她，随后朝她开了三枪。但神奇的是，马拉拉竟然死里逃生，最终痊愈。

单单这次经历，就足以让马拉拉跟普利斯库斯，还有几个世纪以来不同文化背景中许许多多敢于挺身而出抵抗镇压和暴行的人相提并论。然而，枪击只是开始，尽管之后塔利班不断威胁她和她父亲齐亚丁，但马拉拉仍继续在公开场合为女孩受教育的权利大声疾呼。她的积极奔走，被认为促成了巴基斯坦出台首部《教育权利法》。2014

年，当时17岁的马拉拉获得诺贝尔和平奖，成为该奖项最年轻的得主。我相信她会继续为此奋斗终生，我希望她能够长寿、幸福。马拉拉有没有改变世界呢？答案是肯定的，无论在实践中（这方面她比普利斯库斯幸运），还是作为他人的榜样——她的确是“他人的典范”，她都让世界因她而改变了。

但是本章要讨论的并不是榜样（鉴于榜样确实对斯多葛学派产生了重要影响，我很快也会谈到这一方面），而是品格的重要性以及与之相关的美德概念。如今这两个词一针见血地反映出（尤其是美国政坛）左派和右派之间的巨大分歧。保守派更倾向于谈论品格与美德，即使他们并不会真正地去践行美德，而自由派则出于本能反应，认为保守派稳定物价的行为只是其实施压迫的工具，这一点明眼人一眼就能看出。此外，在基督教盛行两千年之后，的确很难将基督教所说的“美德”，和此前希腊-罗马式的“美德”区别开来，并且前者的提出正是受到了后者启发。尽管如此，我依然认为将两者区别开来很重要，而且它会让我们重新认识到超越政治分歧的品格和美德的概念，另外，如果保守派和自由派真的像他们所声称的一样在意价值观念，他们可以，或者说事实上他们应该承认这一概念。

让我先来介绍一下斯多葛派的四种基本美德，还有同受基督教启发形成的现代美德概念之间的关系。从我的经验来看，这些美德，或者至少是一组与之十分相似的优良性格特征（其实同样是美德），虽然经历了漫长的时间和不同文化的洗礼，但始终如一，不曾改变。这至少支持了一种观点：美德是对人类这种具有文化的社会生物一种极其重要的东西。

斯多葛派对于美德的理解源于苏格拉底。苏格拉底认为所有的美德事实上是“智慧”这一潜在特征的不同层面。苏格拉底认为，智慧就是“主善”，这一观点很好理解，因为它是唯一在任何情况下都良善的人类能力。我们不难想象，其他善的事物只存在于特定的情形下。一旦情况改变，这一事物可能，或者说应该就要被替换掉。可以肯定，

富足优于贫穷，健康优于疾病，受教育优于蒙昧（以上是标准的几对可取的无关紧要之物和不可取的无关紧要之物）。但是我们也需要知道如何处理以上所有的情况。换言之，我们必须聪慧、明智，这样遇到生活中繁杂、冲突的情况时才可以游刃有余。

斯多葛派学说吸纳了苏格拉底对美德四个层面的分类，他们认为这是四种紧密难分的品格特质：（实用的）智慧、勇气、节制、正义。实用的智慧让我们做出抉择，提高幸福感，过上（从道德上来说的）美好生活。勇气可以是身体上的，但更广泛地说是指道德方面——比如说，具备像普利斯库斯和马拉拉那样面对危难镇定自若、泰然处之的能力。节制让我们能够控制自己的欲望与行动，从而免于放纵。对于苏格拉底和斯多葛派信徒而言，正义并不是描绘社会应该怎样运转的抽象理论，而是以尊严和公正对待他人的具体实践。

斯多葛学派（和苏格拉底学派）的美德概念有一个重要特征——不同的美德无法独立践行，即依据斯多葛-苏格拉底的定义，一个人无法做到既毫无节制，又勇敢无畏。尽管对我们来说，一个人在战场上英勇无畏，却酗酒无度、脾气暴躁，这是很正常的事。但这样的人在斯多葛派看来并不具有美德，因为美德是一个整体，一损全损。我可从没有说过斯多葛派哲学要求不严格。

基督徒用苏格拉底的这套美德来做什么呢？他们将其大量采纳并进行拓展。托马斯·阿奎纳——有史以来最伟大的基督教神学家之一——在他1273年的著作《神学大全》中创造了“神圣美德”这一概念。基本上，阿奎纳保留了四种斯多葛派美德，并特意添加了三种基督教特有的美德：信仰、希望、慈善，而最先提出这三种美德的是塔尔苏斯的圣保罗。阿奎纳美德体系由四种基本美德和三种所谓的超然美德构成。相应地，他将其划分成七个层次：智慧是最重要的基本美德（这点和苏格拉底一样），但是四种基本美德都居于超然美德之下，其中“慈善”居于首位。

其他文化也或多或少地独立发展出了自己的美德，并将其作为重要的社会品格特征。不同文化又对不同美德之间的关系进行了分类。有趣的是，尽管如此，在文化相对主义盛行的今天，不同文化中美德定义的相似性远远超出了我们的预期。凯瑟琳·达尔斯伽德（Katherine Dahlsgaard）[8]、克里斯托弗·彼得森（Kristoffer Peterson）[9]、马丁·塞利格曼（Martin E.P. Seligman）[10]等人进行了一项研究，探讨了佛教、基督教、儒家学说、印度教、犹太教、道教，以及他们所谓的“雅典哲学”（主要是苏格拉底、柏拉图、亚里士多德三人的思想）如何定义美德。他们在所有这些宗教-哲学传统中发现了相当惊人的一致性，并确立了一套六大“核心”美德体系：

勇敢——情感力量，包含磨炼意志，从而在面对内忧或外患的时候达成目标。例如勇气、毅力、可靠（诚实）。

正义——公民力量，构成了健康社区生活的基础。例如公平、领导才能、公民权利与义务、团队合作等。

人性——人际力量，能够“抚慰和结交”他人。例如爱、仁慈等。

节制——免于放纵的力量。例如宽恕、谦虚、审慎、自控等。

智慧——认知力量，包含获取和使用知识。例如创造力、好奇心、判断力、洞察力（向他人提供建议）等。

超凡——与更广阔宇宙建立联系从而提供意义的力量，例如感恩、希望、灵性等。

在以上六种美德中，有四种与斯多葛派美德毫无二致。斯多葛派信徒也接受了“人性”和“超凡”的重要性，尽管他们并不将其视作美

德，而是看作对他人（人性）和对广阔宇宙（超凡）的态度。斯多葛派所说的人性扎根于“视为己有”这一概念，以及赫罗克莱斯与此相对的“关注圈”概念——这些都是犬儒主义和斯多葛派学说中“世界主义”概念的中心：该观点认为我们应该像对待亲人一样对待朋友、熟人、同胞乃至全人类（一些斯多葛派信徒甚至暗示，应该将所有生物都包含在内）。

至于超凡，斯多葛派理论中的逻各斯蕴含着一种洞察力，这种洞察力能让我们看到自己同宇宙之间的关系，并了解自己居于宇宙中的何处。举一个我最喜欢的例子：马可·奥勒留提醒自己定期进行冥想：“毕达哥拉斯学派信徒嘱咐我们在凌晨仰望天空，从而提醒自己：有那么一些星体一直以同样的方式各司其职，它们纯洁无瑕、秉持本色。因为星星不会为自己披上面纱。”我喜欢最后一句话中蕴含的诗意。旅行期间，我身处世界各地，但一直没有中断凌晨冥想，并常常觉得这样的冥想一方面让我身心放松，一方面能给我忠告，让我想起那个自己身处其间，却常常疲于奔命而忽视的浩瀚宇宙。

我们重新来谈谈美德。从广义上讲，并非只有斯多葛派通过某种方式找到了美德的真谛，而其他学派与美德失之交臂。应该这样说：能发展出生活哲学的人类社会，陆续提出许多非常类似的观点，而这些观点就是我们口中的美德。我不想揣测这种趋同的倾向是否源于人类早期的生理演化，尽管从灵长类动物的比较研究中，可以清楚地看出我们与其他灵长类动物共享了一些我们称之为“道德”的亲社会行为。达尔斯伽德和他的同事还指出，这一结论和他们做的几项（当前这种研究很少）有关无文字社会（如格陵兰岛北部的因纽特人和肯尼亚西部的马赛人）美德的研究结论不谋而合。这些可能是由于生理因素、文化因素，或者更有可能是两者的结合。事实证明，不同人类社会，尽管其宗教哲学传统各异，但似乎都重视其成员品格特征中相同的核心品质。两千多年前的斯多葛派所教导的正是这样的特征和态度。

我之前提到过，一个人对“品格”作何感想，在当今已经成为判断此人政治观点是保守还是自由的试金石：保守派坚称我们应当在学校、家庭乃至整个国家中重新强调品格，而自由派则反对这样的言论，认为他们堂而皇之地维护白人男性特权、父权制和诸如此类的东西。我认为这是极其不幸的。鉴于各个人类文明普遍重视品格，因而品格这一概念在当代西方社会毫无理由只能存在于某个政治党派之中。爱比克泰德等古人认为，品格贯穿于人类心理发展的演化过程，并视其为我们个体身份的根基：“将议员的长袍放在一边，穿上褴褛的衣衫，演绎那种品格。好吧，关于高尚，难道我说得还不够清楚吗？你展现的又是什么呢？”爱比克泰德是在提醒我们，无论我们这天穿什么衣服，是参议员的宽袍、华尔街的正装，还是大学教授那种肘部打补丁的粗花呢西装，一个人的真正价值都在于他的内核，而这一内核（我们的品格）无关我们在社会中扮演的角色，无论该角色是我们自己选择，偶尔为之，还是命中注定的。

这就是在力争提升自己品格的同时评估他人品格在社会生活中至关重要的原因。关于这点，有一则犬儒派信徒第欧根尼的趣事。一天（大概是在他成为全职哲学家之前，那时他偏偏还是一个银行家），一个人请求第欧根尼为他写一封介绍信。第欧根尼对他说：“你是一个人，这一点他凭双眼能够分辨。但至于你是好是坏，如果他有能力区分好坏，那他自己就能做到；如果他没有这个能力，纵使我写一万封信也无法让他发现。”爱比克泰德为我进一步阐明了这一点：“你也可能拿着一枚德拉克马银币找人检测真伪。如果对方是鉴定白银的行家，你肯定会上前做自我介绍。因此，正如贵金属鉴定者有能力鉴定白银，我们也应当具备一些指导自己生活的能力，从而能让自己说出类似的话：‘你随便给我一枚德拉克马银币，我都能给你鉴定出来是真是假。’”换句话说，如果你和一个鉴定品格的行家交往，你的品格是你最好的名片，除此之外，不需他物。

我是在观看2016年美国总统初选时想到这一点的，恰好意大利当

时也在进行地方选举——包括选举罗马市市长。两国选举的相似之处，既引人注目又令人沮丧。在我看来，第欧根尼显然会发现大多数（不一定是全部）的候选人——不论哪个派别和国家——都有明显的品格缺陷。好吧，也许犬儒主义者的标准对于大多数人高得不切实际，但是在我看来，崇高理想和严酷现实之间横亘着一条巨大的鸿沟，正因为太过巨大，导致一想到其中有些人最后会赢得选举，而某人将成为世界强国的总统，就让我浑身不自在。

公平地说，如果我们没有亲自见过某人，没有相当次数的交往，就很难判断他的品格。然而，一旦对象是整天抛头露面的公众人物，我们就能通过现代媒体，从他们说话的内容、方式，尤其是行为模式来收集重要线索。根据这些标准，在这些候选人身上我几乎看不到勇气或节制，大多数人置正义于不顾，且没什么实用的智慧——而实用的智慧恰恰是美德中的重中之重。

品格在政治领域是有迹可寻的——保守派牺牲特定的方案平台以强调他们候选人的品格，而自由派则恰恰相反。但无论在政治中还是在日常生活中，这两者并没有多大区别。我当然想知道某位总统候选人或市长候选人对赢得竞选后面临的重要问题的大致看法：他对于气候变化、外交事务、政治和经济不平等、个人权利等问题有什么见解。但同样显而易见的是，当他一旦上任，不论命运强加给他多么复杂的政治、经济、社会局面，他都要一一面对。而要在这些局面中成功找到方向，这时需要的就不再是一些大致的看法，尽管这些看法从理论上看可能是正确的。事实上，他们所需要的正是基本美德：在艰难处境下行正义之事的勇气，遏制过度放纵的节制，斟酌自身决定对他人造成影响的正义，当然还有实用的智慧可以应对世事无常。

爱比克泰德恰当地运用了一个航海的隐喻来阐述类似的观点：

对于舵手来说，颠覆一条船所动用的资源远不及拯救这条船所消耗的资源：如果他按照风向转舵但稍转过了头，船就会翻；没错，如果他掌舵没有经过深思熟虑，只为引人注目，那么船同样也会翻。生活亦是如此：如果你打了会儿瞌睡，此前你所积攒的一切都将离你而去。因此你要时刻保持清醒，注意自己给他人留下的印象：你所坚持的绝非鸡毛蒜皮之事，而是自尊、荣誉、坚定，以及不忧、不惧、不焦的从容心态——一言以蔽之，你所坚持的是自由。你打算拿这些东西换取何物？好好看看什么东西才配得上你吧。

无论是公众人物还是我们自己，都需要培养美德和品格。但同时也要保持警惕以防我们驾驶的船只（整个国家或个人生活）偏离航向，因为即便是一刹那不经意的分神，都会招致灾难。最重要的是，我们需要认识到自己的正直有多少价值——倘若我们决定将其变卖，则价格不应过贱。每当读到这些文字，我都不禁联想到政治丑闻和腐败，但想要消除这些问题，或许应该从我们自身做起，规范我们的行为，纠正我们为了方便而在原则问题上的妥协（虽然我们经常矢口否认），鼓起我们在危急关头所缺少的勇气，纠正空谈正义的风气，贯彻常被用来当作夸耀资本的节制，以及培养处理生活难题时显然不足的智慧。

08 至理名言：理智改变生活

如果你能指出他人的错误，对方自然会放弃错误行径；如果你没能指出这一点，对方仍然我行我素，一错到底，那就不足为奇了。他这么做是由于他之前觉得自己是对的。

——爱比克泰德，《论说集》2：26

不久前，我去吉奥内剧院看戏，罗马老城的大街小巷有很多这样的小剧院。当天上演的是《美狄亚》——一部由欧里庇得斯创作的经典悲剧，公元前431年在雅典的酒神节上首次公演。当时，初次公演的效果并不理想，欧里庇得斯在当年的戏剧竞赛中垫底。但毋庸置疑他笑到了最后。《美狄亚》成为整个20世纪上演场次最多的希腊悲剧。与之相对，他的竞争对手欧福里翁的作品虽然在当时红极一时，但随着时间推移，大都被人们淡忘了。那晚我走进剧院，意大利名旦芭芭拉·德·罗西亲力出演。演好美狄亚这个角色十分不易，毕竟这个角色的丈夫伊阿宋（阿尔戈号英雄之一）狠心将其抛弃，转而娶了当地公主，而美狄亚为了对丈夫展开报复不惜亲手杀死了他们的独子。面对这样一个复杂的角色，演员需要以某种方式唤起人们的同情心。表演结束后，合唱队深受震撼（当然，在雅典的首次公演也是如此），以至于无法理解刚才在舞台上的表演：

千变万化的天神[11]啊！

安排了诸多无望之事。

我们所期望的事从未实现啊，

不曾逆料的事却必须承担，

让一切随风，了无痕迹吧！

芭芭拉出色地演绎了美狄亚这一角色，当然她的成功很大一部分要归功于欧里庇得斯对人类强烈、纠结的爱恨情仇入木三分的研究。你看，美狄亚曾帮助丈夫伊阿宋从她家乡偷走了传说中的金羊毛，在这一过程中她不惜背叛了父王并杀死了弟弟。她这么做是为了爱情，也是为了逃离她那“野蛮”的国家，来到文明的希腊（别忘了这出戏是希腊人写的）。这部剧引人入胜的一点在于它既可以（并且已经）解读成厌女和仇外的故事（主角美狄亚是一位女性，也是一名外邦人），又可以解读成原始女权主义的故事，讲述了在男权社会中女性的斗争。

美狄亚所表现出的强烈情感似乎与斯多葛派主张的超然态度大相径庭，但爱比克泰德通过这个故事提出了一些有关人性以及哲学实践的重要观点。我过一会儿再回来谈美狄亚，所以请紧跟我的思路走。

我教书的时候，碰到过这样的问题：有的学生的确很想学哲学，但是他们的父母对他们说哲学不实用，完全是浪费时间……这样的话。恰巧爱比克泰德也碰到过这个问题，对此他说：“我们必须在那些因为自己的孩子学习哲学而生气的父母面前为哲学辩护，我们应该这么说：‘父亲，假设我想学哲学是错误的，而且我对什么适合自己一无所知。如果我无法通过学习了解什么适合自己，那你为什么要指责我呢？如果我可以通过学习了解什么适合自己，那你来教我吧。如果

你不能教我，请让我和那些能教我的人学习吧。你的想法是什么？你觉得我会学坏，会因为自己想学而学不好吗？'"我对他指出，这么说也没错，但想要触及问题核心，我们不仅要宣称学哲学能使你变成一个更好的人，而且要以令人信服的方式展现出这一点。

所以，爱比克泰德继续说道："我们同意一件事情的原因是什么呢？因为在我们看来，事实似乎就是如此。我们不可能会同意那些似乎并不可能发生的事情。为什么？因为我们生下来就是这么思考的——同意真实之事，反对虚假之事，并且对不确定之事持保留意见。"我答道，或许是吧，但真实的例子会更能让我，尤其是我学生的父母们信服。他说："如果你能做到的话，现在就来感受一下周围的夜色，而这是不可能做到的事。抛开这会儿是白天这个想法，也是不可能做到的事……当人们同意错误的事时，你要知道他其实并不想同意错误。正如柏拉图所说的，'没有人会被剥夺真理'，只是他把错误的事看成对的。听起来很有趣吧？关键在于，没有人会故意犯错。根据自身在采取正确行动时所形成的或采用的标准，我们会认为自己所做的哪些事情是正确的。"

就在几十年前，哲学家汉娜·阿伦特提出了"平庸之恶"，这一充满争议的观点也表达了类似的看法。阿伦特被《纽约客》杂志派去报道对阿道夫·艾希曼的审讯。艾希曼曾是一名党卫军中校，位列纳粹高层，在希特勒针对犹太人民的"最终方案"中负责后勤工作。阿伦特在杂志上发表了一系列极具争议性的文章，这些文章最终收录于她的著作《艾希曼在耶路撒冷：一份关于平庸之恶的报告》，这是一部具有里程碑意义的作品。

针对阿伦特的争议部分集中在她提出的"恶"是由于缺乏思考所致这一观点，她认为人们通常并不想作恶，也必定不会认为自己是作恶的人。但是，他们也倾向于不加批判地遵循普遍的观念。事实上，就艾希曼的例子来说，他们通常会相信自己做的是正当职业。这个中校为自己的工作效率感到自豪，他从未想过他所做的工作夺去了当地

（匈牙利）成千上万条无辜的生命。

我找到了一盘阿伦特最后一次接受采访的录音带，她进一步澄清了自己对平庸之恶的看法（我在括号中列出了一些德语关键词的其他译法）：

在战争期间，恩斯特·荣格遇到了一些农民，其中一位农民接待了从集中营里放出来的苏联战俘，他们自然饥肠辘辘——你知道苏联战俘在这里遭受了怎样的对待。（那位农民）对荣格说："他们是长得像人的畜生，跟牛一样，你瞧他们吞咽东西的样子和牛没啥两样。"荣格对此评论道："有时候德国人似乎被魔鬼附身了。"但他并没有说德国人的所作所为很邪恶。你看，在这个故事中，有些内容是相当愚蠢的（dumm：无知的、不明智的）。我的意思是说这个故事很愚蠢。这个农民并没有意识到这就是饥饿的人所做的事，对吧？而且任何人饿极了都会那样做的。但是这个农民的愚蠢中有一种令人发指（empörend：令人震惊、令人反感）的东西……艾希曼非常聪明，但在这方面他也表现出了类似的愚蠢（dummheit：非理性，无知）。正是这种愚蠢行为让人无法容忍，而这也是我所谓的平庸。这（无知）并不深奥——也无关邪恶！只是不愿设身处地地去想其他人正在经历些什么，是吧？

阿伦特和爱比克泰德都提到了一个斯多葛派的关键概念，这个概念源自苏格拉底——人们不会刻意作"恶"，只会由于"无知"而作恶。不管我什么时候这么说，肯定都会有人大发雷霆：什么？你是不是真心想说希特勒并不邪恶？你怎么这么天真？或者，你对希特勒怀有动机可疑的同情心？但是正如哲学上的许多术语一样，"恶"和"无知"的意思和我们所想的并不一样。

“恶”这个词似乎引出了一种不必要的形而上学。如果我们所做的事仅仅体现了某种令人不快的坏行为，那没什么问题。但是我们常常一谈起恶，就会陷入一个名为“具体化”（说白了就是捏造）的谬误中，即一旦谈到一个概念，便好像有一个独立思考的人为它代言，仿佛从某种意义上讲这个概念“就在那儿”。拿“恶的象征”一词为例，比如在“希特勒是恶的象征”这句话中，这个词指希特勒是恶的化身。但“恶”并非由独立的个人来描述的东西。恶并不具备形而上学层面的连贯性，它仅仅是人们所做的特别坏的事的简称，或是让人们做这些事的特别坏的品质的简称。因此，从一个重要的哲学角度来说，“恶”并不存在（但特别坏的东西是存在的）。

现在让我们来着手处理一个更为难懂的概念——人们出于“无知”而作恶（这里的恶指非形而上学的恶）。在对话录《欧西德莫斯篇》（Alcibiades Major）中，柏拉图借苏格拉底之口说：“智慧是人类唯一的善，无知是唯一的恶。”这句话一直被误解。柏拉图用的词是amathia，事实证明它的确切含义并不是“无知”。哲学家舍伍德·贝兰吉亚（Sherwood Belangia）就这一话题做了广泛论述，这很值得我们探讨。

贝兰吉亚一开始引用了苏格拉底与其友人欧西德莫斯之间的对话（摘自《欧西德莫斯篇》）。欧西德莫斯是雅典的将军、政治家，可以说他是经历过大风大浪的。两人的对话从道德角度展开：

苏格拉底：但是如果你感到困惑，那按我们先前所说的，你是否不仅不了解那些最伟大的事情，而且没有意识到自己的无知？

欧西德莫斯：恐怕是吧。

苏格拉底：哎呀！欧西德莫斯啊，你这是遭了什么罪啊！我都害怕把你的罪名说出口，但既然当下只有我们两人，我就开诚布公吧。

我的好友啊，你陷入了深深的愚昧，变得愚不可及，你用自己的话谴责自己；而这似乎也就导致了你未接受教育就急匆匆地投身政治。遭这罪的也不止你一个，那些执掌城邦事务的人几乎个个如此，不过你的保护人伯里克利算得上是例外。

“无知”和“愚蠢”这两个词在希腊语中分别是agnoia和amathia。在雅典人中，欧西德莫斯受过最高等的教育——这里的“最高等的教育”就是我们平常说的意思——因而他显然聪慧过人，当然这里的“聪慧过人”也是我们平常说的意思。所以不论英语中的无知（ignorance）还是愚蠢（stupidity）都不能真正表达出苏格拉底的意思。相反，欧西德莫斯缺少智慧：他还未接受适当的“教育”就“急匆匆地投身政治”。也就是说，他没有那种来自美德的智慧。苏格拉底在他的朋友和伯里克利之间进行的对比尤其明显：伯里克利是雅典著名的演说家，不仅以教养良好、聪慧绝伦著称，也以明智过人闻名。这些都让他得以成为优秀的政治家。而可悲的是，事实证明这些都是欧西德莫斯所缺少的。愚蠢（amathia）一词最贴切的解释是缺少智慧，它的反义词是sophia——哲学（philosophy）一词的词根。

贝兰吉亚对此做了很好的补充：“agonia一词字面义为‘不知道’；amathia字面义为‘不学’。‘不学’除了没有能力学习之外，还指不愿意学习……罗伯特·穆齐尔（Robert Musil）[12]在《论愚蠢》一文中区分了两种形式的愚蠢：一种源于缺乏自然能力，他称之为‘光荣之愚’；而另一种则险恶得多，他称之为‘聪明之愚’。”

贝兰吉亚还引用了哲学家格伦·休斯的论点，休斯对amathia的概念进行了进一步阐释，并将其与纳粹德国联系在一起。对休斯而言，“聪明之愚”并不是“像傻子那样极度缺乏智慧，因为聪明之愚只是想要去达成无权达成之事”。聪明之愚“不是心理疾病，但是极为有害；是一种危险的思想病，会危及生命本身”。其危险在于“并非无法

理解而是拒绝理解，（并且）无论通过理性论证，还是通过积累大量数据和知识，抑或体验全新的不同感受，都无法治疗或逆转这一疾病”。相反，聪明之愚是一种“心灵病”，需要心灵救治。

因此，amathia似乎是英语中缺少的关键词语。与智慧相反，它是一种对与其他人类相处的不了解，这种不了解导致除此之外身心健全的聪明人犯下恶行。而且，具备amathia人格的人无法简单地被理性论证说服，因为他们虽然能够理解论证，但是人格有着致命缺陷。而正如斯多葛派所言，人格是随着时间的推移，由本能、环境影响（特别是家庭引导），以及理性结合而成的。如果一个人在成长过程中很早就出现问题，那随之而来的amathia仅凭理性是难以纠正的。

最终，我们的话题又回到美狄亚。爱比克泰德提醒我，欧里庇得斯让美狄亚说了这么一句台词：

我很清楚自己想做的事有多罪恶，

但猛烈的情绪压过了内心的忠告。

爱比克泰德补充道：“在她看来，顺着自己的情绪以及对丈夫施行报复所带来的快感胜过保全自己的孩子。”确实，我回答道，但她显然被蒙蔽了。他说：“那么你为何对她表示愤慨？是因为这个不幸的女人在最重要的事情上昏了头，让自己变成蛇蝎心肠吗？若是这样，你为何不同情她呢？既然我们会同情盲人和跛子，那也应怜悯最重要的官能‘又盲又跛’的那些人。我认为，将此牢记于心的人，就不会对任何人生气、愤慨、辱骂、责怪、厌恶、冒犯。”

这种对人类状态的洞察令人震惊且入木三分，还展现出一定的慈悲。相较于斯多葛学派，那些发人怜悯的民间传说更多地和基督教有

关。但这位奴隶出身的老师爱比克泰德说道，美狄亚深知通过折磨孩子来惩罚伊阿宋是错误的，但是情感（复仇）战胜了理智，驱使她做出冲动之举。爱比克泰德建议我们不要愤慨或生气，而应该对她表示同情，因为这才是我们对待美狄亚的正确态度，因为不管怎么说，她并非“邪恶”之人，而是一个缺乏某种必需之物的人，就像一个“跛子”（该词也同样被爱比克泰德用来描述自己的状态）。确切来说，美狄亚缺少智慧，且陷入了amathia状态，这种无知致使普通人在某些情况下无法合理判断，从而做出在旁人看来十分可怕的行为。如果我们把斯多葛派的这一态度（或佛教、基督教的相同态度）内化于心，我们确实不会再对任何人生气或愤慨，也不会因此辱骂、责怪、厌恶或冒犯别人。我觉得这样一来，世界会比现在好得多。

为何爱比克泰德会认为美狄亚之类的人是悲剧人物，他详细地解释道：

每一处错误都意味着矛盾。因为犯错之人都并不想犯错，而是想做对的事，但显然他的所作所为并非他的本意。窃贼想要做什么呢？他想做有利于自己的事情。而倘若偷窃违背了自身利益，那他所做的就不是他想做的事。然而，每个理智的人天生都不喜欢矛盾，所以只要某个人不清楚他身处矛盾之中，就没有什么能阻止他做自相矛盾的行为。不论何时，只要他认清这一点，他将意识到自己必须罢手，并避免做自相矛盾之事。

也就是说，美狄亚并不想犯错，她只是确信自己的所作所为是正确的。上述道理对阿道夫·艾希曼也同样适用，尽管他与美狄亚所处的环境、所做行为的表面原因及其行为的最终结果都大相径庭。我相信爱比克泰德也会同意我的观点。

现代心理学家发现了一种与此相关的现象——认知失调。率先提出这一现象的是心理学家利昂·费斯廷格（Leon Festinger ）[13]。认知失调，是指某人意识到自己的两个判断之间存在矛盾，而这两个判断又同等正确的情况下产生的一种极为不适的心理状态。人们不愿经历认知失调，就如同爱比克泰德所说的人们不愿明知故犯。于是，他们为了缓解不适而胡乱找个自己认为可靠的，能够推导出正确判断的理由，哪怕这些理由和判断在他人看来明显是牵强附会。早在公元前6世纪，伊索就在他的著名寓言《狐狸与葡萄》中诙谐地讲述了这个道理。

然而，现实令人扼腕，患有认知失调的人既不愚蠢也不无知。我遇到过许多人，他们很聪明且受过良好的教育，却仍然否认达尔文的演化论（这是有史以来最坚不可破的科学理论之一）。他们必须否认这个理论，因为在他们看来该理论与《圣经》以及他们整个人生的参照点——做虔诚的基督徒有着无可调和的冲突。如果我们得出的判断是要么达尔文正确，要么上帝的话语真实，那么一些人选择上帝而不是达尔文是完全自然的，甚至是合理的。当我第一次遇到原教旨主义的创世论者时，爱比克泰德应该不会感到惊讶，我也不应该感到惊讶才对。但我当时毕竟比较年轻（某种程度上讲也更为天真）。正如作家迈克尔·薛莫（Michael Sherme）所观察到的：越是聪明的人，越能将他们认知失调的原因合理化。例如，解释世界其实是如何运作的阴谋论，在我们看来漏洞百出，但阴谋论者总能自圆其说。那到底该怎么做呢？心理学的研究可以再次帮上忙。我们知道，要帮助学生改变他们对科学概念的既定认识，最好的办法是有意增强他们的认知失调，直到他们感觉不适，并自行寻找更多信息和新的资料来解决认知冲突。当然，这招并非一直可行——我觉得对美狄亚或艾希曼来说大概就没用——但这一观点能让我们很好地理解现状，以及（假如可以）我们能对此做些什么。

尽管如此，我还是和汉娜·阿伦特的反对者们有同样的顾虑：“平

庸之恶”以及amathia的观点，难道不是为可怕的行为找借口吗？这难道不是件很危险的事吗？退一万步讲，难道不是在鼓励我们对“恶”消极对待吗？爱比克泰德自然也进行了深刻的思考：“‘这样的人骂了你。’多谢他没有殴打你。‘但他的确也打了。’幸亏他没有伤害你。‘但他的确伤害了我。’感谢他没杀了你。他是否在某一刻，从某个学派思想中了解到 ‘人类是一种温柔、善于交际的生物，不当行为本身会对作恶者造成巨大的伤害’这个观点？如果他没学过或相信过这个观点，那他为何不去做对自己有利的事呢？”

如果这在你看来都不暗合“连左脸也转过来由他打”[14]的理念，那我无话可说了。但爱比克泰德并未停止关于忍耐和耐心的劝告，尽管他也确实做了下面的事——他确实诊断出症结所在。由于深陷amathia状态，即不知道什么才是对自己真正有益的，作恶者不知道他首先伤害的是自己，伤得最深的也是自己。对他自己有益的事和对全人类有益的事之间其实并无分别。用斯多葛派的观点来说，即运用理性来改善日常生活。

就我们其他人而言，要牢记“人们作恶是因为缺乏智慧”。这不仅提醒我们要对他人常怀怜悯之心，而且对我们提出了谆谆教诲，让我们牢记培养智慧的重要性。

09 榜样的力量

“我怎样才能避免遇到凶猛的狮子、野猪或者野人？” 若赫拉克勒斯说出这样的话，他还能叫赫拉克勒斯吗？我会说，你在操心什么呢？如果出现了野猪，你就跟它大战一场；如果出现了坏人，你就将其从这世上消灭。

——爱比克泰德，《论说集》4：10

1992年10月13日，正值美国大选季，我在电视上收看副总统候选人辩论。在此的前几年，我从罗马搬到美国，美国人将电视辩论作为“资讯娱乐”的这一整套概念对于我来说是闻所未闻的新鲜事物。辩论台上站着三个人——有两个是职业政客，他们分别是阿尔·戈尔（Al Gore）和丹·奎尔（Dan Quayle）；第三个人看上去多少有点古怪，他叫詹姆斯·斯托克代尔（James Stockdale）。那晚对斯托克代尔来说可不好受，辩论一开始他就开了句玩笑，但他很快就证明了自己所言非虚——他的确不知道自己在那儿干吗。斯托克代尔看起来确实有些笨拙，但那一晚我并不知道几十年以后他会成为我的榜样，尽管当时他都去世十几年了。你看，斯托克代尔就是一名现代的斯多葛信徒，有个关于他的故事不得不说。

这件事要追溯到1965年9月9日，就在前一年，随着“北部湾事件”的爆发，美国开始全面介入越南战争。这一事件着实古怪，美军军舰于夜间发了几枚空炮，随后美国总统林登·约翰逊将其作为官方借

口，下令对北越政权采取“报复性”轰炸。当时正担任美国海军战斗机第51中队指挥官的斯托克代尔其实就在北部湾，对于此事件他评论道：“有什么可报复的？”随后被严令保持沉默。

9月9日，斯托克代尔驾驶的战机在北越上空被击落，随后被捕，关到了所谓“河内希尔顿”的战俘营中，一关就是7年半。在此期间，他遭受了非人的对待，被拷打、折磨，常常戴着脚镣被关在一间2.5平方米的牢房里，连窗户都没有。尽管处境异常艰难，斯托克代尔依然设法将他的狱友们组织起来，为他们量身打造了一套日常行为规范。另外，为了不被北越当局利用，成为其宣传工具，斯托克代尔先是用剃刀把头皮割破，自毁容貌。发现这招并不奏效后，他用凳子猛砸自己的脸，砸得鼻青脸肿，让自己对敌人没有利用价值。有一次，为了避免被拷打从而暴露战友们的地下活动，他甚至选择了割腕。最后，斯托克代尔终于获释重回美国，而当时的他已经奄奄一息。回国后，他的身体逐渐复原，并于1976年获得了荣誉勋章，这枚勋章代表着军人的最高荣誉，以嘉奖他超越职责范围的英勇行为。

斯托克代尔接受采访的时候，有人问他哪些人没能从“河内希尔顿”中生还，对此斯托克代尔答道：

哦，很简单，乐天派。对了，就是那些说“等到圣诞节我们就能出去了”的人。他们眼睁睁看着圣诞节来了又去。于是他们又说“等到复活节我们就能出去了”。接着，眼睁睁看着复活节来了又去。接着是感恩节，然后又是圣诞节。他们就这样在伤心绝望中死去……这件事教会了我很多。你不能搞混两样东西：一是你终将胜利的信念——这是你最输不起的；二是训练自己直面残酷现实——无论现实有多残酷。

采访者将这段话称为“斯托克代尔悖论”（The Stockdale Paradox），但他也可以将这一思维模式寻根溯源——源头就是爱比克泰德。早在1959年，斯托克代尔受海军指派去斯坦福大学攻读国际关系和比较马克思主义硕士学位，并专攻后者。斯托克代尔逐渐发现自己对那些常规研究并不感兴趣，于是他总是去哲学系转悠。在那里他遇见了菲尔·维兰特教授，也正是这位教授让他的生活从此翻天覆地。海军出身的斯托克代尔在第一学期中途报选了维兰特一门两学期的课程“善与恶的问题”。为了让斯托克代尔能够赶上进度，维兰特教授在办公室给他一对一辅导，帮他补课。在最后一次辅导中，维兰特教授拿起一本爱比克泰德的《手册》送给斯托克代尔，并说道：“你是一名军人，我认为你对这本书会特别感兴趣。腓特烈大帝每次打仗都会带着它。”之后斯托克代尔反复阅读了爱比克泰德的《手册》和《论说集》。他在后来说是爱比克泰德给予他道德的力量，帮助他克服了监狱中的种种折磨，并且让他保持理智清醒的头脑，从而认识到什么是自己能做的，什么是自己无能为力的，从而让他在越南活了下来。这是斯多葛派控制二分法在极端情况下的应用范例。1981年，斯托克代尔进入斯坦福大学的胡佛研究所工作，在那里的12年间，他撰写了大量有关斯多葛派思想的文章，并讲授了许多相关课程。

不要把我上面所写的故事当成在为美国干涉越南一事（斯托克代尔知道此事本就因谎言而起）辩护，我亦无意将北越人妖魔化。这只是一个值得我们每个人反思的个人小故事。斯托克代尔明白一条关于战争的真理，而这条真理也能推广到人生诸事：无论面对敌我双方的武器（以战时为例），还是面对日常生活中的不同环境，掌握道德制高点并保持自尊，比实打实的现实更为重要。但这样做需要一番心理斗争，这也正是斯多葛派学说特别有用的原因：斯多葛派学说本身就是一场心战，专门让人们保持道德制高点和自尊。

那一年的9月9日，斯托克代尔驾驶的飞机被击落，他必须第一次面对真正的考验。对于此事，他如此回忆道：“从驾驶座上弹射出来

之后，距离在前方小村庄主街上降落大约还有30秒，在这段时间里，我尚能以自由之身做最后的声明。我做的这一声明对我帮助很大，我当时轻声对自己说：‘至少要在那里待上5年。该离开科技世界，进入爱比克泰德的世界了。’”

在他着陆并落到敌人手中之时，斯托克代尔对爱比克泰德的控制二分法了然于心，尤其明白如何掌控自己人生的道德制高点。短短几分钟之内，他就从一个受人敬仰的、指挥着100名飞行员和1000多名士兵的军官，“摇身一变”，成了受人诋毁的罪犯。斯托克代尔刚把降落伞从身上快速地解下来，就被12个男子围了起来：“他们对我又摔又打，拳脚相加，一直打了大概有3分钟时间，直到一个戴着木髓帽的男子吹了声口哨才罢手。我有一条腿伤得很重，当时我就觉得这条残腿肯定要跟着我一辈子了。后来证明，我当时的直觉是对的。”他随后回想起爱比克泰德还是奴隶时被第一个主人打断了腿，从而终身残疾，他还记得爱比克泰德对此是这么评价的：“跛足是腿的障碍，而非意志的障碍。记住这句话，今后无论发生什么，都对自己这样说。因为你会发现，它可能会成为其他事情的障碍，但其实不会成为你的障碍。”斯托克代尔有7年半的时间来好好体会这位希腊哲学家的话无比正确。

当斯托克代尔被带到“河内希尔顿”时，他便下定决心践行爱比克泰德所提出的建议：竭尽所能演好命运给他安排的角色。他时刻谨记，只有当他向两件事屈服时，敌人才会获胜，那就是恐惧和丧失尊严。斯托克代尔对那群抓他的人，尤其是那个负责拷打他的人做了研究。斯托克代尔发现拷打他的那个人并不邪恶，而只是在做他自认为正直的工作，如果爱比克泰德和阿伦特在那里，他们也会得出同样的结论。有一点可能挺令人吃惊的，即斯托克代尔并没有对那个拷打他的人产生憎恨，反而产生了敬意。负责拷打的人的工作是击垮囚犯的精神，向他们灌输恐惧。深知如此的爱比克泰德得出了唯一可能的回应：“当一个心意已决，雷打不动，既不求死亦不求生的人出现在暴

君面前，还有什么能让他恐惧吗？没有。”

多亏将爱比克泰德的哲学思想内化为己用，斯托克代尔成了一个极有使命感的人，即便他身陷囹圄，一腿伤残。他建立了一个秘密的囚犯协会，作为最高级别的官员，他尽自己最大努力下达合理的命令以抵抗敌人。他向士兵提供了实际建议，告诉他们在酷刑下可以透露以及不可透露的信息。根据美国政府的官方政策，被俘士兵只准向敌人提供姓名、军衔、部队编号，以及出生日期，而一旦这样，许多人将很快因此丧命。意识到这一点后，斯托克代尔重新制定了一套指导方针，其中包括不在公共场合鞠躬，不承认任何犯罪行为——这一切都是为了挫败北越利用囚犯进行政治宣传的企图。不出所料，这些宣传片适得其反，因为许多士兵用电影人物的形象来捉弄那些关押他们的人。有一次，斯托克代尔的朋友内尔斯·坦纳被要求提供交还了飞机以表达反战立场的飞行员的姓名，他答了两个名字：上校克拉克·肯特[15]和本·凯西[16]。坦纳随后忍受了他反抗的后果：先被吊了整整三天，然后戴着足枷被关了123天禁闭。

最终，北越军发现了美军俘虏团体内部的抵抗运动，将斯托克代尔和其他9人单独监禁了3年半到4年多不等。斯托克代尔的另一个同伴豪伊·拉特利奇最终在活着回家后进修了硕士课程并写了一篇论文，研究酷刑和关禁闭哪个更可能击溃人的精神。为了收集研究资料，他向自己的战友以及其他曾经沦为战俘的人发了调查问卷。结果令人震惊——那些被禁闭不到两年的人认为酷刑是最糟糕的，而那些被单独关押了两年以上的人说后者的经历比遭受拷打更为难熬。那是因为一个人一旦长期独处，便会迫切地需要朋友，而不管对方是谁，意识形态、政治立场如何。根据爱比克泰德的教导，斯托克代尔解释了拉特利奇的发现——真正摧毁人类的不是身体上的疼痛，而是羞耻。他记得，当自己从被俘的经历中解脱出来的时候，曾问过爱比克泰德他所有教导的成果是什么，爱比克泰德答道：“宁静，无畏，自由。”这一点在詹姆斯·斯托克代尔身上显露无遗。

有一个重要的问题，即到底是斯多葛派学说使得斯托克代尔不惧折磨监禁，还是说斯多葛派学说仅仅将他基于内在品格做出的壮举做了事后的合理化？用比较哲学的方式来表达就是：美德可以通过后天教授，还是每个人生而有之且因人而异？不仅古希腊人详细地讨论了这个问题，现代生物学和发展心理学也已发现了与之相关的大量实证。

在柏拉图谈话录《美诺篇》（Meno）中，美诺问苏格拉底："苏格拉底啊，你能告诉我人的卓越能被教会吗？或者，如果无法被教会，是否能通过训练而习得呢？再或者，如果既无法通过训练习得，又无法被教会，那美德是天生的，还是可以通过其他方式获得？"经过漫长的讨论，苏格拉底总结出"卓越"（或者美德）在原则上可以被教会，但是由于不存在能够教授卓越的老师，所以实际上是做不到的。那么，这意味着拥有卓越的人可能在出生时就获得了这种禀赋。然而，亚里士多德对此有不同的看法。他将道德美德和智力美德严加区别，前者源于自然性格和后天成长养成的习惯，而后者则来源于成熟心灵的反思。因此，美德有了三个来源：一些美德是我们生而有之的；一些美德源于习惯，在幼年尤其如此；还有一些美德可以通过智力获得，因此是可以被教会的。

这种获取美德的"混合"模式恰好与斯多葛派哲学一拍即合，而且也受到现代认知心理学研究的青睐。正如我们所见，斯多葛派持有一种注重发展的道德模式，认为我们天生拥有一种能力——从儿时开始便不仅会考虑自己，还会考虑那些照顾我们的人以及日常与我们接触的人。然而，一旦我们成长到具备理性思考的年纪（大约七八岁时），我们便开始进一步通过两种方式塑造具有美德的性格。这两种方式分别是习惯和（在人生较为靠后的阶段）清晰的哲学思考。

在现代心理学中，尝试总结人们是如何培养道德的理论中最著名的或许当数劳伦斯·科尔伯格（Lawrence Kohlberg）的道德发展六阶段理论。该理论脱胎于让·皮亚杰（Jean Piaget）的独创性思想以及大

量现代实证研究成果。科尔伯格描述的六个阶段分为三个时期：前习俗道德时期（从服从和惩罚的阶段开始，接着进入一个自我定向的阶段）、习俗道德时期（从人际和谐和顺从的阶段到维护社会秩序和响应权威的阶段）、后习俗道德时期（从回应社会契约到遵守普遍伦理原则的阶段）。科尔伯格的理论在一些层面上受到批评，其中包括过分强调理性决策和正义伦理观（这两个观点分别与本能判断和其他道德美德——如关心别人——相冲突）。但是，尽管人们经历人生阶段有快有慢，而且不同文化对人生阶段的侧重点不同，但科尔伯格的理论似乎对不同文化的人群都非常适用。无论如何，我们无须信奉某种特定的现代道德心理发展理论，就能得出这一普遍观念，即我们的本能、训练，以及（许多人推崇的）清晰的批判性思维，这三点都是我们伦理道德的源泉。该理论和一些生物学家经过反复研究得出的结论不谋而合。这些生物学家研究了大量不同生物体内的基因与环境的相互作用：复杂的特征，尤其是行为特征，似乎总是通过基因和环境的连续反馈、浑然天成与后天培养的相融合而得到发展。当然，对于人类而言，环境的一个主要方面是我们的文化和我们与同类之间产生的社会性互动。了解到这些，我们就可以回过头来谈斯多葛派学说了。

诸如上文提过的斯托克代尔、阿格里皮纳斯、普利斯库斯、马拉拉等榜样人物，都突出表明斯多葛派学说是一种实践哲学，而非抽象理论。虽然斯多葛派也提出一些道德原则，教我们如何规范自己的行为，从而过上幸福的生活，但他们更加看重人们做事是否真诚，而不仅仅局限于嘴上那一套。因此，观察和模仿榜样人物，便成了一种获得自身美德的有效手段。在现代社会，我们也会做类似的事情，即把公众人物树立为年轻人的榜样。但是眼下有个问题，即总的来说我们在挑选榜样这件事上做得很不好。我们追捧演员、歌手、运动员，还有那些“网红”，我们发现（其实这并不意外）他们虽然善于记台词、唱歌、打球，或在Facebook的点赞数和Twitter的关注量上特别拔尖，但这一切与他们的道德品行没有半点关系。

还有一个类似的问题，即现在“英雄”一词被大量滥用，这一现象在美国尤其严重。那些愿意牺牲自我保全公共利益的勇者，的确配得上英雄这个称号（尽管这些英雄并不一定只能出现在军人或警察队伍中）。但是，（打个比方）如果一个人在恐怖袭击中丧生，那他就不是英雄，而是“受害者”。他可能并没有展现出勇气和其他方面的美德，仅仅是恰好在错误的时间出现在错误的地点。当然，我们理应对他表示哀悼，但给他贴上“英雄”的标签不仅对于发生的事情来说绝非公正之举，而且混淆了人们对该词的理解，对于真正的英雄来说，也是非常不公平的。关于榜样，还须谨记一点（斯多葛派信徒对此了然于心），即榜样并非完人。原因很简单：人无完人。此外，把完美设定为榜样概念中一个不可或缺的部分，就意味着给榜样设了一个遥不可及的标准。当然，某些宗教就是这么做的。对基督徒来说，耶稣是全然无过的榜样，但想要实际上效仿这个榜样是很困难的，因为信徒们模仿耶稣，其实就是在模仿神。这注定难以成功，我们必须接受神的怜悯，并以此作为通往救赎之路。

斯多葛派信徒是人类心理学杰出的实践者和行家，他们处理事情的方式与众不同。塞涅卡曾撰文讨论有智慧的人——理想的斯多葛派榜样（或圣人）的本性。一些批评家认为他把门槛设得太高，以至于任何人都无法真正成为智者，塞涅卡对此回应道：“你没有理由因为自己做不到，就说我们的智者无处可寻；我们没有把他捏造为人类虚幻的荣光，也没有把他构想为不真实的强大幻影，尽管此人可能不同寻常、难得一见，但我们一直都只是像刻画人物一般将其表现出来，以后也将一直这样做；因为伟大且卓越的人一直都是凤毛麟角；但是那位发起此次讨论的马库斯·加图本人，在我看来甚至超越了我们所设定的榜样。”

马库斯·加图（Marcus Cato），史称“小加图”，是一名罗马元老院的元老，也是尤利乌斯·恺撒的政敌。加图是一名罗马贵族，而他的贵族身份则是他那个时代的产物。例如，他意识不到自己所崇拜的罗

马共和国不仅非常不平等（虽然不平等程度不及他努力避免却偏偏成为现实的罗马帝国），而且是建立在奴隶制和军事征服之上的。例如，在公元前72年，他自告奋勇前去镇压由奴隶斯巴达克斯率领的起义军，显然他没有静下心来思考一下起义很可能是由于社会极端不公正所酝酿而成。他可能像大多数罗马人那样，对女性在社会上明显低人一等无动于衷。换句话说，以现代对榜样的评判标准来看，加图和榜样差了十万八千里。但是，以这种眼光来评判加图是完全错误的，因为那就相当于以神的标准去要求他，让他去做没有人能够做到的事，完全超越他的生长背景。相反，我们应该以他自己的文化和时代的标准来评价他，在这些标准下，他确实是一位榜样。

加图从小就和别的孩子不同。他14岁的时候问他的老师萨尔珀冬，为什么无人挺身阻止独裁执政官苏拉（Sulla）的非法行为？萨尔珀冬回应道："人们惧怕苏拉甚于厌恶他。"于是加图说："给我一柄剑，我就会把我的祖国从奴役中解放出来。"为了以防万一，萨尔珀冬从此再也没有让加图在罗马单独玩耍。加图自学习斯多葛派理论以后就过上了朴素的生活，尽管他继承了大笔财产。在28岁时，加图被授予马其顿的军事指挥权。在此期间，他与士兵们一起行军，一起吃饭，一起睡觉，因而深受士兵们的爱戴。后来，加图很快在政治生涯中树立起清廉之名，这一品质无论是在当时或是任何时代都是非比寻常的。身为检察官，他起诉苏拉的线人非法挪用财政资金以及谋杀。他被派往塞浦路斯后，以极其廉正的态度管理公共书籍（这确实又是一件罕事），并且为罗马共和国的国库筹集了7000塔兰特白银。这是一笔何等的巨款啊！1罗马塔兰特折算为现代计量单位，约合32.3千克（71磅），尽管雅典塔兰特重量较小，但1塔兰特就足够支付技术工人9个人年[17]的工钱，或者相当于一艘三层桨座战船上200名船员一个月的工资。

最终，加图与恺撒公开决裂，后者步苏拉后尘，率领一支军团越过了卢比孔河，向罗马元老院宣战。当时，加图说了一句名言 "Alea

iacta est”（骰子已掷出）。剩下的就是尽人皆知的历史了：恺撒的军队起先经历挫折，最终在希腊的法萨罗击败了元老院军队。加图拒绝投降，并撤退到位于如今突尼斯的尤蒂卡。恺撒向加图及其盟军展开追击，并在塔普苏斯打赢了最后决定性的战役。加图拒绝被他的敌人活捉，后者会利用他获取政治利益。于是他做了件罗马人会做的事情：试图用匕首自杀。史学家普鲁塔克为我们讲述了接下来的故事：

加图并没有因伤当场死亡，而是挣扎着跌下床，撞倒了立在床边的一张数学用桌，仆人们听到了巨响，大叫了起来。他的儿子和所有的朋友立即赶到他的房间，只见他躺在血泊中，大部分的肠子流到体外，而他自己却仍然活着，睁着眼睛看着他们。在场的所有人吓得目瞪口呆，束手无策。医生上前去，想为他把没有被刺破的肠子放回体内并缝上伤口，但是加图慢慢恢复意识，并了解了医生的意图，一把将医生推开，拉出肠子，撕开伤口，马上就断气了。

恺撒闻此大为不悦，评论道：“加图，我就像你怨恨我保全你的性命一样怨恨你的死亡。”你们应该可以领会到为什么塞涅卡认为这种人是真正的斯多葛派榜样了吧。

说了这么多克服酷刑、单独监禁或拒绝提供政治利益而剖腹挖肠的苦难，你可能会觉得斯多葛主义并非遥不可及，但确实要求严苛。我的同事、公共哲学家奈杰尔·沃伯顿在访谈中问我：“在日常生活中呢？毕竟人们在日常生活中很少需要应对如此极端的情况，或表现出如此强大的勇气和耐力。”

这个问题问得好，但是答案却也简单不过：聆听完那些伟人的事迹之后，我们不仅可以从人类处事的极致中受到启发，而且间接地受到提醒：相比之下，我们大部分人的生活实际上是多么的轻松。既然

如此，当你的同事被老板找碴儿时，挺身而出并不需要多大的勇气，不是吗？我的意思是，最坏的情况就是被炒鱿鱼，而不是被单独监禁、严刑拷打。既然我们不用冒着军事失败和自杀的可能来守卫荣誉，那么我们在日常生活中做出真诚的举动又有何难呢？反之，想象一下，如果我们每人每天都多拿出些勇气，多拿出些敏锐的正义感，多拿出些节制，多拿出些智慧，那我们的世界将获得多么大的改善。斯多葛派的冒险就是通过聆听诸如加图、斯托克代尔，以及我们在这里看到的其他人的事迹，从而帮助我们更好地看待事物——换句话说，让自己成为更好的人。

10 如何对抗残疾与抑郁

生活的基本目标并不是抛开轮椅。

——劳伦斯·贝克[18]

斯多葛派学说的目的在于帮助活着的人把生活过到极致，但这又有另一个问题：它是否也能帮助那些为生活所迫的人？不仅指那些陷入艰难处境的人，还有那些永远生活在艰难困苦之中的人——例如那些离不开轮椅的人或与精神疾病做斗争的人。答案是大致可以，至少在某些时候可以。哲学绝不是万灵药，我们不该抱有这种想法。

本章，我们将暂别好友爱比克泰德，去结识三位现代斯多葛派信徒，他们将通过自身的故事，向我们讲述哲学如何帮助他们应对脊髓灰质炎、抑郁症、自闭症等疾病的后遗症。我们在前文已经见过，古人在教学时常常会举一些榜样的例子：从苏格拉底到半神英雄赫拉克勒斯，他们有的真实存在，有的则是源于想象。本章我们将遇到的人，都是现代斯多葛派的楷模，每当我们在生活中遇到大大小小的困难时，总能从他们的思想和行为中受到启发，并进行反思。

拉里[19]·贝克是一位退休哲学教授，曾任职于威廉玛丽学院（College of William and Mary），写过一本现代斯多葛学派思想概论。也正是这本书让我头一次注意到他，后来我在纽约花了几个月同好友格雷·洛佩兹以及其他斯多葛派爱好者一起讨论书里的内容。对于

没有哲学背景的人来说，想读懂拉里的书并非易事，而且他的写作风格可以说很不一般。书刚起头，他就将斯多葛派信徒称为“我们”。显然他已经很较真地将斯多葛派思想当作自己的人生哲学了。很快我便发觉自己完全没有意识到他有多较真！我有一位朋友，也是纽约城市大学的同事尼克·帕帕斯，他是一个“老哲学学者”（就是说他研究的是古典哲学，不是说他本人很老），一次我偶然发现他之前和拉里共事过，并且两人也是好朋友，所以在他的介绍下我认识了拉里。

拉里之前患过脊髓灰质炎，并在之后的几十年间饱受后遗症折磨。尼克向我讲述了他这位朋友克服残疾的影响，在教学和学术生涯中大放异彩的英雄事迹。单凭拉里的这一背景，足以让我以一个全新的视角来看待他的书以及他对斯多葛派学说的兴趣了。通过拉里，我又了解了他为国际脊髓灰质炎后遗症健康组织所录制的一段视频，他在2006——2009年担任该组织的会长兼主席。我正是通过观看这段视频才完全明白为什么拉里·贝克会成为深得斯多葛派学说精髓的现代榜样。

拉里在十几岁时患上了脊髓灰质炎，当时是1952年，脊髓灰质炎疫苗还未研发成功，之后的很长一段时间他都在康复医院度过。起初他四肢瘫痪，需要靠铁肺[20]来呼吸。经过了两年半的康复治疗，他的双腿已逐渐恢复，但是手臂仍处于瘫痪状态。拉里的呼吸系统也受到了脊髓灰质炎的影响，并且随着年龄的增加每况愈下。拉里无法使用膈，所以只能靠颈部的肌肉来呼吸，每当他入睡后他就完全停止了呼吸，直到血液中二氧化碳浓度增加至一定量后，他就会被憋醒。他苦笑道：“还真挺不方便的。”因此，在平时睡觉以及休息时拉里都会使用一个便携式呼吸机。在他年迈之后，多年前在康复医院里恢复的身体功能正在逐渐衰退，如今拉里无法进行正常教学，除非是一对一授课。

在视频的开头，拉里讲述了最开始他还可以不依靠轮椅，走路上下楼梯、出入教室。但到了20世纪80年代初，情况开始变糟，他害怕

去上课或参加系部大会（嗯，人人都害怕参加系部大会）。他最初的反应是不跟别人说话，尽量避免走路或爬楼梯。但他很快就意识到，自己需要费很大力气去应付的其实只是从办公室走到校园的短短四步路，当时他就坐在办公桌旁虚度时光，为外出和晚上回家忧心忡忡。

他起初觉得自己得了恐惧症，可能还伴有惊恐发作之类的症状。因此他去找专门做康复治疗的精神科医生。这位医生本身双目失明，他能从医学院毕业肯定吃了不少苦。他的办公室在一座老房子内，从停车场出来他先得走上五级不平整的台阶，进入走廊前还有四级台阶，而且一路都没有扶手。这可不是件好事。

拉里简单地介绍了自己的情况后，医生问他，在那一刻困扰他的是什么，拉里有点不耐烦地回答："我的烦心事就是待会儿怎么从你这栋楼走出去。"精神科医生平静地拿起电话，打电话给秘书，问大楼背后是否有通往停车场的斜坡，秘书回答有。"你现在感觉怎么样？"医生问道。

"这件事没问题了。"拉里答道。

之后，医生针对拉里碰到的问题提出了一系列可能有效的解决方案："你能换个办公室吗？"　"不能。""学校能为你建一个斜坡吗？""也许能。"医生告诉拉里自己之前坐地铁去医学院，身为盲人，他很怕地铁站台。"这种恐惧很合理，"他补充道，"所以你看到了吧，我选择了一座没有地铁的城市。"就在那时，拉里开始觉得自己有点蠢。他们学校确实为他造了一条斜坡，还给他配了一辆能用脚控制的轮椅。这件事很好地验证了理论之外、实践之中的斯多葛派学说。

拉里经过反思后认识到：这种事情在自己的一辈子里没少发生过，但同样的事情也会发生在任何人身上，无论他们是否残疾。这促使他提出了一些建议来帮助人们建立一种关于生活的个人哲学，无论这些人是否残疾。

第一，拉里意识到了主动力的重要性。对他来说，感觉自己不是病人，而是在世上具有主动权，这是至关重要的事情。然而，他必须完成一些艰巨的任务——例如，首先要做一个能够主动影响世界的人。我们的生命从没有自理能力的婴儿（他称为“入门级人类”）开始，当时的我们都算是“病人”，完全依赖于他人。慢慢地，在摸爬滚打中，我们学习如何去主动影响世界。当我们长大成人，掌控自我人生，索取并获得了自己的主动力（所有这些，都与我们现在熟悉的斯多葛派道德发展学说完全符合）。对拉里来说，最具毁灭性的残疾，使我们的主动力被严重限制或完全剥夺。然而，他说，即使脊髓灰质炎使你完全瘫痪，瘫痪本身也不会永久剥夺你的主动力，只不过你可能要像他那样，缓慢而艰难地把它重新夺回来。事实上，他将应对残疾这件事，看作重新夺回主动力的过程。拉里指出，在你重新获得主动力后，你的地位和其他人一样，你必须成为主动影响世界的优秀的人。他说，这需要将下列因素组织起来：价值观、偏好、目标、思考、决定、行动。如果这些要素不连贯、不完整或较弱，那么无论你身体状况如何，你都会陷入瘫痪。如果你为了尝试多种选择，而没有全心投入去做一件事，那你也会因为优柔寡断而陷入“瘫痪”。现代认知科学表明，面对餐厅菜单上太多的选择，或看到4S店里停放着大量的新车，都不是什么好的体验。更复杂的是，世界本身也在变，这要求我们不断对目标、决定、行动进行调整。换句话说，我们要学习如何在不断变化的环境下保持主动力。就像航空公司的飞行员，我们要不断学习新的技能，不同的是我们无法奢侈地先在模拟飞行器上演练学习。人生只有一次，我们必须通过“空中实战”来学习，而不是在安全的环境中通过模拟学习。还有一件更让人紧张的事：我们驾驶的这架飞机上，通常会有我们十分在乎的人！

第二，我们要关注的是人的健全能力，而非残疾。拉里已经学会忽视他的残疾，或者至少把它看成不可取的无关紧要之物。这就需要掌握一些其他的技能，比如心无旁骛地把注意力集中在能力上。对于每个人来说，重点应该放在我们能做到的事情上，而非我们做不到的

事情上。与其说“我做不到”，不如说“我是否能换个方法来做”。

我们还需要实践苏格拉底布置的任务：“认识你自己。”认识我们的生理与心理能力——包括认识我们的极限。对自己的能力抱着无知（甚至自欺欺人）的态度是非常危险的。我们要对自己所能做到的事保持最新的、最准确的认识。这不仅取决于我们的能力，也依赖于不同时期我们所处的特定（和可变的）物质环境及社会环境。拉里还建议我们训练自己去察觉自身能力和行为之间何时会失调。我们必须建立一套所谓的内部警报系统，它能告诉我们什么时候应该放弃隐忍，开始（或重新）由自己做主。拉里从经验中学到，认识自我十分困难，不仅需要很多实践，也需要客观看问题的能力。

第三，我们要制订人生规划。为此，我们必须总览人生，制订计划，得出“将一切都列入考量”（哲学家都喜欢这么说）的结论。这不是让你早早地找出自己一辈子想做的事，然后按部就班地实施计划，这种模式的计划十分幼稚。相反，拉里建议我们养成一个习惯：思考什么事对我们至关重要和做这些事的最佳方式是什么，并根据我们的能力和环境的变化不断修正生活计划。我们的这份动态计划，应该前后连贯、志存高远、切实可行、可以修订，最好还能带来生活满意度的普遍提高。在他自己的例子中，拉里承认，由于他没能在20世纪80年代末把事情看清楚，他选择排斥自己脊髓灰质炎的后遗症；如果他当时能从一个更客观的角度来看待这件事，他会对自己说“害怕爬很长的楼梯也许是理所当然的”。

第四，我们应当尽力做到内心和谐，即不断做出努力，协调我们的（动态）生活计划的各个组成部分。我们要协调精神体验和理性体验，协调欲望和需求，协调理智和行为。“对于我个人而言，我更想过和谐的生活，而不是成为传记作家、记者或狗仔队笔下的一则趣闻。”拉里睿智地说。

最后，拉里提醒我们：要当心难以逾越的“高墙”。我们碰壁的时

候，得知道它的存在，最好能在狠狠碰壁之前就看到迎面而来的这堵墙。根据拉里的说法，诀窍在于知道何时退出：早一分钟也不行，晚一分钟也不行。避开那堵墙不仅需要我们在一生中不断了解自己的能力，还需要我们确定挡在自己面前的确实是堵墙，还是看起来像堵墙。“如果它只是一个幻象，那么你就可以通过它；如果不是，那你就得想方设法规避它，或者彻底改变前进的方向。”他补充道，问题是我们似乎很难分辨哪些高墙值得担心，哪些应该试着拆除。拉里处理这个问题的方法是回溯本源。首先，他会寻找自己的基本人生目标，自己所承担的义务：对结婚46年的妻子以及他俩共同生活目标的义务，对完成他职业目标的义务，对为所有人创造一个真正意义上物质丰富、友好的社会环境所承担的义务。只有当这些义务岌岌可危，遇到一堵真正的高墙并且狠狠碰壁之后，才会愿意停止。

在拉里看来，不从残疾人通道上走并不在考虑范围之内：“不依靠轮椅做事并不能算基本的人生目标。”拉里的话已无须我赘言。我对于他这样一个严肃的学者，坚定的斯多葛信徒，一个在极其艰难的环境中将自己的哲学理念付诸实践的人，打从心底怀着敬畏之情。当下次我自以为碰壁的时候，会试着体味拉里的话，我面前的高墙很可能只是我自以为是想象出来的幻觉。正如爱比克泰德的那句名言：“一忍再忍。”

运用自己的哲学处理困境的第二位现代斯多葛信徒，是安德鲁·奥弗比，而他对抗的是抑郁症。和拉里的情况不同，我直到现在还没见过安德鲁本人。我并没有主动去认识他，而是和他通过博客和社交网络有来有往地聊起来的。当然，读者应当谨记，在所有这些例子中，我绝对不是站在个人经验的角度来说的：到目前为止，我的命比较好，并没有经历过上面提到的艰难处境。但是，人类的伟大之处就在于不仅可以面对面交谈，而且可以借用文字的力量交流思想和情感。虽然我们永远无法知道对方的切身感受，但我们确实可以获得足够的

理解而产生同理心。

安德鲁从他的角度描述了他这种情况下斯多葛派学说能做些什么。再次强调，这一描述并非来自我这种从未经历过抑郁症，只能给那些处境艰难的人提供理论建议的人。相反，安德鲁的例子淋漓尽致地展现了何为实践哲学——独自努力研究、甄别如何解决自己的问题，并得出结论。和拉里的看法一样，安德鲁绝不认为斯多葛派哲学能以某种神奇的方式治好抑郁症。然而他确实发现，实践斯多葛派学说对自己大有益处。

首先，他说罹患抑郁症的人都有一个大问题：总会持续关注自己和自身心理状态。而斯多葛派训练人们做的事，就是关注他们自己的反应，并且带着批判的态度去思考自己是如何感知世界、诠释世界的。

安德鲁写到了自己如何邂逅斯多葛派学说，他那时才24岁，当时的他备受抑郁症折磨。他之所以会患上这种病，部分原因正是他逐渐意识到自己对人生和世界的期望在一边，他自己的人生和面对的现实世界在另一边，两者之间隔着巨大的鸿沟。这种意识似乎像是对生活的重新评估，也像是一种让自己在一定程度上放弃执着的尝试。安德鲁开始读有关斯多葛派的书，因为他听说该派学说和佛法有很多相似之处；此外还由于他在参观阿肯色州的克林顿图书馆时，发现克林顿总统高度评价了马可·奥勒留——那位一向信奉斯多葛派的哲学家皇帝。（在比尔·克林顿的生活和政治生涯中，他表现得像不像一个斯多葛？我将这个话题开放供大家讨论。）安德鲁对此十分好奇。此外，斯多葛派学说的一个目标是实现安宁（在罗马时期尤其如此），这对任何人而言都是有益的，对深受抑郁症折磨的人尤其受用。斯多葛派试图通过培养积极情绪，关注并摒除消极情绪来实现这个目标。（我们会在后面仔细研究一下这些技巧。）吸引安德鲁的，还有斯多葛派团结他人的精神，拒绝身外之物的执着（而身外之物恰好塑造了这个消费过度的社会），以及强调对他人负责和对逆境泰然处之的态度。

通过了解斯多葛派学说，安德鲁学到了将抑郁转化为优势。他解释道：“抑郁的人自我意识都很强。确实，他们的自我意识太强，而且过于消极，所以经常因为和自己的理想稍有不符，就看不起自己。即便他们认为自己所在的世界充满缺陷，还特别浪费人力资本，也会担心自己不够完美而情绪低落。抑郁还有一部分原因是对过去的失败纠缠不休，不断回忆曾经发生过的事情或所处的环境，更有甚者，彻底丧失自信。这种思维方式与我们当下还不错的结果是对立的——大多数时候是这样。它会造成当下的失败，并恶性循环，周而复始，难以断绝。一次失败会导致下一次失败，而下一次失败又会导致更多次失败。”

安德鲁一旦意识到消极思维和抑郁症之间的联系，立马回想爱比克泰德的控制二分法。我们能控制的事包括我们自身的决定和行动；我们控制不了的事情，包括我们身处的环境、他人的想法和行为。当然，不是说一个人抑郁了，读一读《论说集》或《手册》里类似的内容，就能“哗”的一下子什么事都解决了。但是，安德鲁依然不断阅读，不断反思。的确，斯多葛派教导我们，如果要改变自身行为或内心感受，必须经过多次刻意的重复才能达成——许多现代心理疗法已经证实，这是治疗抑郁症等疾病的有效方法。

安德鲁发现斯多葛派学说还有一个特别有益的地方：他们强调把逆境当作生活的训练场。在比尔·克林顿极力推崇的《沉思录》里，马可·奥勒留对这一观点的阐述或许已经无与伦比了：“面对突如其来、意想不到的攻击，需要严阵以待，就这点而言，生活的艺术与其说像舞者的舞蹈，不如说像摔跤手的搏击。”在一场生活的摔跤比赛中，斯多葛派勇对逆境，把生活看作摔跤场上的对手，这个对手的目的不是（一定要）击败我们，而是让我们保持警觉；斯多葛派渴望与敌手对峙，因为这是自我提升的途径。正如现代斯多葛派学者比尔·欧文所说：“我在实践斯多葛派学说过程中最有趣的自我提升，就是我从一个惧怕侮辱的人摇身一变，成了侮辱鉴赏家。一方面，我会搜集侮辱

——遭到侮辱时，我对其进行分析、归类。另一方面，我盼望着被侮辱，因为它给我机会，让我打好‘侮辱比赛’。我知道这听上去有点儿怪，但是实践斯多葛派的一个结果就是：你会寻找机会把斯多葛派的方法付诸行动。”没错，是挺怪的，但我可以证明，那种获得解放和力量的感觉是真的，安德鲁也一样。

安德鲁的亲身体验，还强调了斯多葛派实践里另外两点对抑郁者有帮助的地方，其中一个乍听起来会让人觉得有点反常。第一个方面，就是爱比克泰德坚称我们应该审视“第一印象”——我们对呈现在我们面前的事物的第一反应，而且要明白在很多情况下这些事和我们的印象是有出入的。想想欧文的“侮辱比赛”：人们所说的不过是他们的观点，可能有理有据，也可能含血喷人。无论说话者的态度如何，要不要将他们的言论理解为侮辱，完全取决于我们自己。有人叫我胖子，我小时候的确没少被人这么叫过。那么，如果他说的是真的，会怎样？我在生命的某一个阶段的确胖过。在这种情况下，为什么要觉得别人冒犯了我呢？别人是在陈述一个事实，这难道也能算侮辱吗？反过来说，假如他们说的不是真的，又能怎样？那个想侮辱我的人很幼稚而且不懂事。这样的话，又怎么能伤到我呢？相反，他才是这场冲突里的失败者。爱比克泰德用善意质询的方式对我说了下面这段话：“站在石头旁边骂石头，效果如何？如果一个人面对诋毁，像岩石一样岿然不动，那诋毁他的人又能得到什么呢？……‘我对你做了坏事。’希望对我做坏事能对你有所帮助吧。”

安德鲁说的第二个很有用的方面——有些出人意料——就是现代斯多葛派所说的“想象消极的事”。作为又一种被现代认知行为疗法和其他心理疗法采用的基本思想，它要求人们经常关注可能会发生的糟糕情况，还有不断提醒自己事实并没有看起来那么糟，因为你拥有解决它们的内在力量。想象消极的事的练习，就是古罗马人所说的“坏事预演”（premeditatio malorum），比如把注意力放在被人超车这种小事上，或者关注爱人死去甚至自己死去这种大事上。

眼下的问题是，除了抑郁症患者，什么人会故意去想象最坏的情况呢？一方面，有研究实证表明这确实有效：想象消极的事，能让我们减少对其的恐惧，并在危机（假设有）到来之前做好应对的心理准备。另一方面，每当坏事最后没有来临，我们在晴日悠闲地驾车兜风，或享受与爱人相伴之乐时（因为他们还活着，活得很好），会油然生出一种全新的感激。

至于第三位现代斯多葛信徒，我甚至都不知道此人的姓名，我读到的文章是匿名的。而且我肯定无法理解她（简单起见，我假定这是一位女性）正在经历的事情。在写这篇文章的十年前，她被确诊为自闭症谱系障碍（ASD）。意识到自己的学术梦想就此终结，她患上了抑郁症——不是因为这是她从事历史学家或相关工作的外在障碍（虽然这些障碍也十分难以克服），而是因为她内心的障碍：她根本无法应对现代学术界的社会环境。确实，她的生活被害怕失败和缺乏自信所占据，最终，她进了精神病院。她出院后，重新发现了斯多葛派学说。她小时候看乔斯坦·贾德的《苏菲的世界》（一本青少年哲学畅销书）时读到过这个流派。如今她在谷歌搜索“认知行为疗法”寻求帮助，接着发现了一个实践这种疗法的网站，了解到这种疗法可追溯到佛教和斯多葛派学说。

她开始阅读，最后发现与她内心共鸣最大的斯多葛学者正是罗马剧作家、演说家塞涅卡。（我发现现代斯多葛有一个特点，可以当作奇闻异事来讲：根据每个人不同的性格，我们基本都会找到一个自己最喜欢的古代斯多葛学者，并会被他阐释哲学的独有方式所吸引。而我最爱的斯多葛学者当然是爱比克泰德。）塞涅卡在文章里谈到自我认识，他认为有时候我们自我提升最大的阻碍就是自己：我们知道自己应该去哪儿，自己想去的地方，却无法下定决心踏上旅程。这个观点明显引起了这位匿名作者的共鸣：“一些谱系障碍者的问题是知道什么对自己有益。据报道，一些自闭症患者大半辈子都找不到人生目

标。”

斯多葛派哲学让这位自闭症作家感同身受的第二个方面，是塞涅卡对于人类存在的社会维度的坚持。在一篇著名的文章中，他说道：“我们彼此之间的关系就像石拱，如果不相互支撑，就会坍塌。”以一种有效的社交方式同他人建立联系，仍是这位作家面临的最大挑战，但至少，在斯多葛派学说的引导下，她头脑中有了更为明晰的目标。并且，就像她每次寻求帮助时塞涅卡反复对她说的那样：“我不知道自己能不能进步，但我宁愿不成功，也不愿没有信念。”

我上面探讨的三个案例有几个基本的共通点：对于拉里、安德鲁、匿名作者来说，斯多葛派学说引发了他们观念的革命，深刻改变了他们看待生活的方式。重要的是，这正是斯多葛派哲学所要做的事。所有重要的斯多葛派作家，都坚持认为我们必须反思自己当下的处境，切实地用不同的，更理性、更有同情心的眼光看待事物。不，理性和具有同情心这两项要求绝不矛盾，至少在斯多葛派的眼中绝不矛盾。这种观点的转变帮助人们更好地应对他们的处境。可以预见的是，斯多葛派学说经常被指责为助长了消极接受的风气——即便事实上，我认识的斯多葛多数都是行动派，他们一心要尽自己所能让世界变得更好。无论如何，应对问题是人类的一项基本技能，因此受益的显然不限于坐在轮椅上的人、抗击抑郁症的人，或者患有自闭症的人。应对问题的方式，对我们所有人都很有用，因为我们总会在生活中遇到困难，最后不得不妥协。

最终，以不同的方式看待（进而理解）事物，以及由应对的能力获得的新力量，将这两者结合有时会为问题的解决开辟前所未见的新道路——正如那位精神科医生对拉里（他后来觉得自己有点蠢）提出的几个明显能解决问题的方案，结果有些非常实用。斯多葛派学说不

是什么前沿科技，但即便在本章提到的这些极具挑战性的情况下还能顺利解决问题的哲学，确实值得我们关注，也许还值得我们将它付诸实践。

第三部　认同原则：随机应变

11 假如我们非死不可

我非死不可，是吧？如果让我现在死，那我马上就去死。如果让我待会儿再死，那我先去吃饭了，因为饭点到了。吃完饭，时间一到，我自然会去死。

——爱比克泰德，《论说集》1：1

古代斯多葛派非常关注死亡。其实，“关注”这个词在这里恰恰用错了，他们是意识到了“死亡本身”以及人类对死亡的重视，而他们对于死亡的观点又很不一样，而且鼓舞人心。

我必须承认，我与爱比克泰德就这个话题进行了一次深刻的长谈——对于死亡的思考曾深深困扰着我。的确，曾经有段时间我几乎每天都会思考死亡，有时一天还不止一次。若你因此觉得我是一个闷闷不乐、郁郁寡欢的人，那你错怪我了，正相反，我一直对生活秉持较为乐观的态度，无论命运女神赐予我什么，我都用心享受并尽力做到最好（她给了我许多东西，对此我心存感激）。此外，作为一名生物学家，我深知死亡是一种自然现象，由我们的祖先在亿万年前选择的演化道路所致。（例如，如果我们是细菌，我们就不会死于年迈，而只会死于变故；同样，我们也不能发展人生哲学。）尽管如此，想到有一天我的意识终将不复存在，还是会让我心烦意乱。而自从我第一次读到本章开头爱比克泰德的这段话，一切便有了变化。当时我不禁大笑出声，心想，竟然能如此轻松地看待这件对多数人来说可怕至极

的事，真是难以置信。

爱比克泰德跟我解释了我的烦恼之源：“1阿斯（阿斯：古罗马重量单位，1阿斯约合373克　）的小麦为何会从地里长出来呢？难道不是为了在阳光下成熟吗？因为麦粒并非天生就和植株分离，成熟难道不是为了收割吗？如果小麦也有情感，它是否应该祈祷不要被收割呢，但祈祷永远不会被收割，对小麦来说是一种诅咒。同样，如果祈求一个人不要死去，对他来说也是一种诅咒，就像祈求小麦不要成熟，不要被收割一样。人类的命运就是要被收割，我们也意识到这个事实：因为我们命定如此，所以我们感到气愤；因为我们既不了解自己，也不像驯马师研究与马有关的事一样研究与我们人类有关的事。”

这段话很有趣，爱比克泰德提出了三个相关联的观点。

第一，我们与其他生物一样：正如玉米穗注定会在阳光下成熟，我们也注定会面临“收割”。相较于今天的大多数人，斯多葛派比较倾向于从字面上看待“命运”，因为他们相信某种宇宙的意志。但即使从完全现代科学的观点来看，我们也仅仅是一颗宜居行星上数以百万计的物种中的一员，而在宇宙中这类行星可能有数十亿颗。

他讲的第二点至关重要：我们之所以会对将来要死这一事实忧心如焚，也许是因为我们拥有深入思考这个问题的能力，这是玉米和其他大多数物种所不具备的。当然，知道某件事并不能改变它的本质——只能改变我们对它的看法。所以，这条思路又回到了斯多葛学派控制二分法的基本思想：死亡本身并不受我们的控制（它不以这种方式发生，就会以那种方式发生），但如何看待死亡，肯定在我们的掌控之中。因此，这也是我们可以努力且需要努力的方面。

第二点又引出了第三点：首先，将研究人类事务和研究马相提并论。爱比克泰德提醒我们，倘若我们害怕死亡，那是出于无知：如果

我们能够像驯马师了解马一样对人类自身状况做到进一步了解或真正意义上的理解，那我们面对死亡的态度将有所不同。

尽管跟我讲了那么多，爱比克泰德发现我依然没有完全信服，就像所有好老师在碰到一个抓不住重点的好学生时会做的那样，爱比克泰德改变了策略，对我说：“你有没有意识到人类的罪恶、悭吝、懦弱的根源并非死亡，而是对死亡的恐惧？面对这种恐惧，我要你训练自己，动用你全部的理性、所受的教育和训练来对抗这种恐惧；接着你会明白，只有这样，人类才能获得自由。”其他斯多葛派学者（如塞涅卡），还有后来受到斯多葛派影响的蒙田等人都接受了这个观点——如果说哲学对我们有好处，那这种好处就在于它给我们展示了应该如何尽力过好生活，以及应该如何接受不必畏惧死亡这一事实，从而帮助我们更好地理解人类所处的状态。即使是斯多葛派的劲敌——伊壁鸠鲁派也完全同意这一观点。正如他们的创始人伊壁鸠鲁在《致美诺西斯》中所写的：“因此，死亡作为所有罪恶中最可怖的一种，对我们来说无足轻重。你们要知道，我们活着的时候，死亡并没有来，当死亡来时，我们已告别人世。”

我觉得，问题的关键并不是死亡，而是死亡的过程，因此我问爱比克泰德，如果我生病了怎么办？“那就好好忍受病痛。”当然，但谁来照料我呢？“神，还有你的朋友。”但我就要躺在硬邦邦的病床上了。“但你可以表现得像个男人。”我没有像样的房子住。“就算你有，你也会生病的。”他确实是一位严厉的老师，对吧？但现在，所有这一切都完全符合斯多葛派学说的理论框架，对吧？人会生病是事实，而且对我们绝大多数人来说，还会被某种疾病夺去性命。如果我们身边还有朋友、亲人陪伴，我们就应该庆幸，因为这意味着我们已经活得足够体面，能与其他人维持着某种关系。我们身边的人，不能治愈我们的疾病或救我们一命，但他们可以陪我们一程，在我们抵达鬼门关前安慰我们。当然，我们人生之旅最好在一间像样的房子里，在一张柔软的床上结束，但是说实话，与那件将要发生的、值得我们全情

投入的事相比，这些都只是鸡毛蒜皮。

我继续说道：“所以，死亡将不可避免地降临。”“你说‘死亡’是什么意思？”爱比克泰德纠正我，“不要粉饰它，你应该陈述事实。那是你的物质部分回归基本元素之时。那有什么可怕的？这件事对于宇宙而言，有什么损失吗？这件事很奇怪、很荒谬吗？”爱比克泰德又一次用令人心安的语调平静地推理着；又一次让人从更广的视角看待事物，而不是仅仅关注自己。天文学家卡尔·萨根是我小时候的科学偶像，他让我们去反思这一事实：其实我们都是粒粒星尘——构成我们的化学元素，是由一颗超新星在太阳系附近的某处爆炸后形成的，经过数十亿年的演化，这些物质变成了组成我们身体的分子。这个想法奇妙无比，令人赞叹。与之相对，爱比克泰德说：“我们将再次回到尘埃，将组成我们身体的化学元素进行回收，允许新的生命在宇宙的变化中接替我们。不管宇宙变化是否有意义或者宇宙是否自在永存都无关紧要。无论怎样，我们来自宇宙尘埃，也将归于宇宙尘埃。总之，这一点让我们尤其感激自己活着有吃有喝、相亲相爱的时光，虽然从宇宙的角度来看，这段时间转瞬即逝。因为这段时间终期于尽而遗憾难过，不仅毫无道理，而且毫无用处。”

然而，有些人完全不信这些。相反，许多技术乐观主义者觉得死亡是一种疾病，可以治愈，于是投入大量资金用于这一研究。从广义上来说，他们称自己为“超人类主义者”，其中不少人是白人男性富翁，来自世界顶尖科技公司所在地——硅谷。其中最有名、最有影响力的一个人或许当数雷·库兹韦尔（Ray Kurzweil），作为一名未来主义者（那些认为自己能够研究和预测未来的人），他目前在谷歌工作，开发了一款能理解自然语言的软件。

库兹韦尔已经取得诸多重要成就，例如开发了第一套全能光学字符识别系统。在本书撰写之时，68岁的他已经力挺了一个观点很久——我们可以通过把意识上传到计算机的方法得到永生，他声称这一方式现今随时都有可能成功。的确我们最好在所谓的“奇点”来临之前

掌握这一技术。“奇点”是数学家斯坦尼斯拉夫·乌拉姆（Stanisław Ulam）提出的一个数学概念，用于描述计算机超越人类，独立地（甚至抛下人类）推动技术进步的时刻。

我在这里并不想解释为什么在我看来有关“奇点”的一整套理论从根源上看是误解了智能的本质，也不想解释为什么把人的意识“上传”到计算机这件事完全是无稽之谈，因为意识既不是什么东西，也不是某种软件。我更感兴趣的是库兹韦尔这种人和他身后那些邪教徒般的追随者行为上的肆无忌惮，他们觉得自己无比重要，可以像神一样超越自然法则，而他们从没想过，他们挥霍掉的大量金钱和精力，原本可以用来解决世界上更多实际而紧迫的问题，也没想过他们一旦成功（假如吧），将对伦理和环境造成多大的灾难。究竟谁才能顺利运用这种新技术？花费的代价又是多少呢？假如我们做到了肉身不死（超人类主义者的另一个期望），那我们还会继续生育后代吗？如果答案是肯定的，那如今已经满目疮痍的地球怎样满足不断增长的人口对自然资源的渴求？怎样处理源源不断的生产废物呢？哎呀，我们要向地球外扩张！要去其他星球殖民！尽管我们现在还不知道银河系的什么地方宜居，也不知道宜居的星球怎么过去，不过不用担心啦……随着我对超人类主义思考越来越深入，就愈发觉得希腊人为这种思想专门发明的单词Hubirc[21]是如此恰当。

在我看来，不管付出什么代价，也不管他们在参加过程中获得了多少特权，像库兹韦尔这样的人只是不愿意离开派对。出于这个原因，我能想象他和爱比克泰德会发生如下对话：“不，我还想继续欢宴。”“没错，那些密教之人[22]也想继续仪式，那些奥林匹亚的人也想继续看新的运动员出场，但庆典已经落幕。以感恩、谦和的心情离开吧，为他人腾出空间来。其他人一定也会应运而生，如你一般，一旦出生就需要空间、住宅、生活必需品。但如果先到的人不离开，那能留给他们的还剩下什么呢？为什么什么都无法让你满足、让你满意？为什么你要挤占世界的空间呢？”这一对话引出了这一章第二个

话题，这一话题更为微妙，也引发了斯多葛派很多的思考。在我看来该话题——自杀与我们现代人息息相关。

2016年7月23、24日是一个周末，表演艺术家贝齐·戴维斯举办了一场聚会，30多位亲朋好友齐聚一堂。聚会十分欢乐，人们拉着大提琴，吹着口琴，喝着鸡尾酒，吃着比萨，还欣赏了贝齐最喜欢的电影《现实之舞》（La danza de la realidad）。星期天日落之前，客人陆续告别离去，贝齐在视野开阔的门廊上看了夕阳。不久，在看护人、医生、按摩治疗师和她妹妹的陪同下，贝齐喝下一杯医生开的混合了吗啡、戊巴比妥、水合氯醛的鸡尾酒，平静地离开了人世。

要知道，贝齐罹患肌萎缩性侧索硬化症，又称渐冻症、葛雷克氏症。她几乎完全无法控制自己的肌肉；在41岁时，她不但无法表演，甚至不能自己刷牙或挠痒，更别提站立了。她说话口齿不清，要经过翻译转述。多亏加州最近颁布的准许协助自杀的法案，让她能带着尊严离世。我将她美好而揪心的人生讲给爱比克泰德听。他平静地回答：“一件事若对你无益，门是开着的；若对你有益，那就忍着吧。因为不论遇到什么事，门都是开着的，所以我们不必烦恼。”“敞开的门”是每次他想谈论自杀时对学生用的标准措辞。看我困惑不解，他解释道：“假如有人让屋内烟雾弥漫。如果烟不是很浓，我会留下；如果烟太浓，我会出去。一个人必须牢牢记住，门是开着的。我接到命令，‘不要住在尼科波利斯。’那我不住。‘也不要住雅典。’我放弃了雅典。‘也不要住罗马。’我放弃了罗马。‘住在伊亚罗斯岛。’我于是住在了伊亚罗斯岛；但对我而言伊亚罗斯岛相当于一个烟雾弥漫的房间，所以我，去往一个没人能阻止我去住的地方，一个对所有人都开放的地方。”

在我们更进一步探讨这个话题之前，请允许我插播一个伊亚罗斯岛的历史趣闻，显然爱比克泰德认为在这里你会度过一个相当困难的

时期，甚至真的会想要走出那扇“敞开的门”。伊亚罗斯岛是一座希腊小岛，属于基克拉泽斯群岛中的一座，古罗马人将这里用来流放政治犯。其中一个被流放者，不是别人，正是鲁福斯——爱比克泰德的老师，据称他参与了“皮索尼安阴谋案”（该指控应属捏造），被皇帝尼禄流放到了这里。（这也是他第二次被流放。）把人流放到小岛（当然是特别荒的那种岛）上的做法后来被1967——1974年掌控希腊的独裁军政府所用。在这一时期，左翼知识分子充当了斯多葛的角色，他们中有2.2万人被送往那里。不管伊亚罗斯岛的条件多么艰苦，应该说，鲁福斯可能甚至比爱比克泰德还要坚强，因为他没有走出那扇门，而是在岛上等待，直到被召回罗马。

再回到爱比克泰德，在本章开头引用的那段话中有许多值得注意的点。首先，他明确表示，是否穿过那扇“门”完全取决于你的个人判断，还要具体问题具体分析。如果情况对你来说确实难以忍受，那么你有权离开。其次，重点是这扇“门”必须一直敞开，这样我们就没有后顾之忧了：恰恰因为总有一条后路，我们才能承受住生活中的艰难困苦。正如在斯多葛眼中，死亡本身会给生活带来迫切的意义，自愿离世的可能性，让我们有勇气在难以忍受的情况下做出正确的选择。最后，要注意离开的“命令”是谁发出的。研究爱比克泰德的学者表示：在这里，他用了一种十分微妙的方式来谈论神的意志，和他之前的话一样，这种表达无论是在宗教典籍还是在大众读物里都是普遍受用的。

回忆起来，爱比克泰德比其他斯多葛信徒更相信天意，即“宇宙的总计划”。然而，该计划并非由某个会回应祈祷或关心个人命运的人格神来制订。爱比克泰德运用另一个类比向我解释了这个概念：“（例如）脚这个东西，我会说保持脚干净是天经地义的事。但如果我们把脚看成人体的一部分，而不是割裂来看，那么它行走在污泥中，踩踏在荆棘上，有时为保护整个身体而被锯掉都是合适的；否则它将不能被称为脚。我们必须以同样的眼光看待自己。”这就解释

了为什么有人会感受到某种“召唤”——让自己脱离宇宙的总体。但是我们怎么才能感受这种召唤呢？我们如何解读宇宙的意志呢？当然是运用理性。因此，审时度势，确定自己是否听到了所谓“宇宙的召唤”，完全由我们说了算。换言之，是穿过敞开的门走出去，还是留下再抗争一天，我们自己的判断终将给出答案。

作为实践派哲学家，斯多葛派学者通过反思过去来调整他们做出判断的能力，就像贝齐·戴维斯的故事让我反思疾病和死亡一样。有关斯多葛派信徒自杀的记载，最早可以追溯到该派的创立者——塞浦路斯的芝诺。第欧根尼·拉尔修在《名哲言行录》中对芝诺之死讲了很多不同版本（当然真相只有一个）。有人说，芝诺晚年时身体虚弱，痛苦不堪，自知不能再贡献社会，选择绝食自尽。这件事可真可假，但相当重要，因为它引入了一种观点：在某种情形下，斯多葛学派信徒可以选择走出那扇敞开的门，因为他们的创始人就有可能这么做过。

关于斯多葛派的传说还有许多这样的例子，但我只列举两个，以拓宽我们探讨话题的视角。一个是我们前面已经讲过的小加图，他为了不落入恺撒之手，真的把自己的肠子扯了出来。另一个例子是塞涅卡，他甚至在斯多葛学派内部都饱受争议。考虑到塞涅卡与尼禄政权的关联，他把自己的哲学践行到何等程度，这并不明朗。塞涅卡被后人刻画成多种形象，从伪善的阴谋家到世俗的圣人，不一而足，而他的真实面目可能恰恰就介于两者之间：他是一个有缺点的人（就像他自己文章里反复写的那样），他在几乎不可能的情况下竭尽所能。塞涅卡成功地指导了尼禄，有效控制了他统治前五年的损害，虽然最终他还是对这位日益神经错乱的皇帝失去了控制。无论如何，正像刚才提到的，他被怀疑参与皮索尼安阴谋案，导致鲁福斯被流放，当然罪名也可能是捏造的。塞涅卡接到尼禄让他自杀的命令，并且依言照做，享年69岁。他本可以抵抗（也许是徒劳），尝试逃跑，或者像某些人那样摇尾乞怜。但是，他选择了一条不失尊严的出路，这是为了他所秉持的正直，也是为了保留一小部分家族财产，留给自己幸存的

亲戚。

我列举了芝诺、小加图和塞涅卡的例子，都是以史为鉴，因为他们的故事说明了走出那扇敞开的门的三种不同的原因。芝诺是由于难以忍受的痛苦与日俱增，此外他还认为自己已经对社会百无一用——贝齐·戴维斯也经历了类似的情况。小加图为了捍卫政治事业，坚守原则，走出敞开的门。塞涅卡为了维护个人尊严和保护幸存者，采取同样的措施。（詹姆斯·斯托克代尔也可以作为一个例子加入他们的行列。）时至今日，以上部分自杀原因依然在军事、道德、医学领域有争论，因此，斯多葛派对于促进我们发展世界观具有巨大贡献。我们当然把舍生取义之人视作英雄，也有越来越多的国家允许，或者至少考虑安乐死的形式（例如，加利福尼亚州立法者制定并合法化的那种形式），用以帮助那些感觉自己的生命走到了尽头的人（早在23个世纪以前，芝诺就是这样的）。当然，这些观点颇具争议，因为政治自杀可以像加图（或斯托克代尔，假设他成功做到的话）那样正义凛然，但也可能会像当今的人肉炸弹那样令人胆寒。此外，以我们自己的方式结束生命在一些人看来是我们被赋予的权利，在另一些人看来却是在亵渎神圣不可侵犯的生命。

而这样的方式也会存在危险，即有人可能毫无理由地自杀。斯多葛派基本理论绝不能用于诸如精神病患者这样的人群身上，需要的是恢复，而不是结束生命。同样，斯多葛派信徒也绝不认同因琐事而自杀。例如，1774年歌德出版《少年维特的烦恼》之后，许多年轻男性幻想自己是现实版维特，盲目效仿自杀。因此，该书在许多地方被禁。1974年，社会学家大卫·菲利普斯创造了“维特效应”一词，用来指代所谓“自杀传染”的普遍现象，这一现象通常是由名人自杀、小说中的自杀情节或其他原因引发。

永远的智者爱比克泰德意识到了这种危险，明确对我表示轻视自己的生命绝不是斯多葛派作风：“让我来描述一下那些被灌输错误理念之人的精神状态吧。例如，我的一个朋友无缘无故要绝食自尽。当

我听说的时候，他已经绝食两天了。我问他发生了什么。‘我意已决。’他说。好吧，但是尽管如此，是什么原因让你如此决定？若你的决定是对的，我们会支持你，帮你离开人世；但如果你的决定有违常理，劝你还是再想想吧。‘人必须遵从自己的决定。’老兄，你在做什么啊？你要遵从你做的正确决定，而不是所有的决定。”爱比克泰德补充道：“好好活着，别有事没事就轻生。”

12 应对愤怒、焦虑、孤独

无论我去往何处，陪伴我的有日月、星辰、预兆，以及同诸神的对话。

——爱比克泰德，《论说集》3：22

世人常常讽刺哲学家，说他们孤芳自赏，永远闭门造车，捣鼓一些大家都不感兴趣的东西。更有甚者，认为哲学家是狡猾的骗子，装模作样，故作深沉，实则搬弄一些晦涩难懂的语言以散播琐碎荒谬之事。早在公元前423年，伟大的希腊剧作家阿里斯托芬就在作品《云》中取笑过苏格拉底，将他描绘成一位诡辩家（这个词从古至今都绝无褒义）。不过时年45岁的圣贤苏格拉底，显然对此泰然处之。据说当时一些外国人看这部剧的时候问道："苏格拉底是哪一位？"他高兴地站起来，想让剧场里的观众都能认出他来。

也许是为了应对这种智力过剩（也许确实过剩，或者只是世人的看法），希腊化时代（苏格拉底之后）的哲学都倾向于实用主义，而斯多葛派又堪称翘楚。再没有比学习掌控困扰现代生活的三座大山——愤怒、焦虑、孤独更实用的哲学了。当然，本书并非标准的心理自助书，不保证能为你提供灵丹妙药；而是让我们像一个真正的斯多葛派那样冷静、理智地，怀着真实的预期来处理人生的问题。

当然，这种态度也是我在跟好友爱比克泰德的一次谈话中学到

的，当时他对我说：

昨天，我把一盏铁质台灯放在家里的神像旁，接着突然听到一阵声响，我便冲到了窗前，发现台灯已经被人搬走了。据我推断，那个偷走灯的人向某些看似合理的感觉屈服了。我的结论是什么呢？我对自己说，明天买一盏陶质台灯吧。小偷的警觉性比我强，所以我丢了灯。但他也付出了代价：他为区区一盏灯做了贼人，为一盏灯打破了信仰，为一盏灯沦为禽兽。

和往常一样，爱比克泰德的话意味深长，我得细细品味他的一言一语，才能完全体会其中含义。首先，我注意到他并没有因为失窃心烦意乱，或是愤怒不满，而是就事论事。此外，他立即得出了几个实用的结论：他所失去的东西很容易被替代（明天我会换盏灯），另外，时时警惕、日日防贼并不值得，所以如果想避免再次遭窃，也许他应该选择更为便宜的家具（陶质而非铁质的台灯）。然后，他分析了其中的深层含义。爱比克泰德承认，窃贼一定是屈服于某些看似合理的感觉，他一定认为自己做的事情很值得。但我们这位圣贤并不赞同窃贼的逻辑，确定这种结论问题很大：他得到了一盏铁质台灯，但作为交换，他失去了更珍贵的东西——正直。

不幸的是，在写这本书的时候，我亲身实践了爱比克泰德的这番教导。当时我正和朋友坐罗马地铁A号线去和哥嫂碰面，打算晚上放松一下。进入车厢时，我感到身边有个人反常地用力挤我，他狠狠向后挤，虽然当时车厢的确挺挤的，但还没到没法站人的地步，况且我跟他所站的空间容纳两人绰绰有余。几秒后，我终于意识到是怎么回事，可惜为时已晚：正在我被这个烦人的家伙分散注意力的时候，他的同伙从我左边裤兜里抽出了钱包，在车门关闭的瞬间逃离了车厢。

在警觉性上，我确实略输小偷一筹，他的手速也让我赞叹。当时我的第一感受是，用斯多葛派的话来说，是被愚弄后产生的惊讶和沮丧。但我很快又想起爱比克泰德的话，坚定地否定了这一感受。好吧，我丢了钱包，一些现金和几张信用卡——这些卡要去挂失了。对了，还有我的驾照，也要换张新的了。现在电子科技这么发达，我只须在智能手机（还在我的另一边裤兜里！）上按几下，再等几天，就能全部搞定。但小偷却在这场博弈中失去了诚信。要是在以前，在我还没有实践斯多葛派学说时，这番经历没准会让我在愤恨中度过整个夜晚，这对谁都没有好处（这种反应也不会对小偷产生任何影响，更不会助我找回钱包）。但那一刻，正相反，我只花了几分钟细心思考了一番，等我们和哥嫂见面时，我的情绪已经完全好转，心态比先前还要平和。我们看了几场电影，欢度这个夜晚。

无论是爱比克泰德丢失台灯，还是我经历的地铁事件，都不应该被解释为一种宿命论或消极主义观点。相反，两件事都建议我们后退一步，更理性地分析状况，永远切记运用控制二分法来区分力所能及和力所不及之事。我们没法让小偷全部消失，但如果我们认为值得付出努力和时间，我们就能够跟他们展开一场警觉之战。我们无法改变窃贼的判断——他们觉得用正直来换台灯或钱包是笔划算的买卖，但我们能自己进行相反的判断。

你可能发现了，重述在斯多葛派学说中很关键。基督教中也有类似说法（仇恨罪恶本身，而不仇恨罪人）。根据现代心理学研究，重塑情境是愤怒和情绪管理的要点之一。尽管如此，我还是想知道爱比克泰德对待犯罪的态度是不是太随意了，我指出了这一点。我早就知道他会这么回答：“你说：‘什么？强盗和奸夫淫妇不该被处死吗？’不，你应该这样说：‘这人在重大问题上犯了错，产生妄想，黑白不分，善恶颠倒，我不该除掉他吗？’你这话一说出口，就会发现自己有多么不人道，就像在说：‘我不该把瞎子和聋子都杀了吗？’”尽管我并没有说要处死他们，但爱比克泰德的回答表明他还是听懂了我的

意思：如果我们了解古人说的amathia这个概念，就会知道他人作恶的原因，从而同情他们并尽可能伸出援手，而不是将其斥为恶人，因为这对他们帮助更大。虽然这个观点没有多少人去实践，在美国尤其如此，但某些欧洲国家目前采取的最先进有效的罪犯改造方案背后，就包含了这种理念。

美国心理学会（APA）为愤怒和沮丧的人提出的建议给了我们一些启发，这很像斯多葛派早期的直觉感知理论——当然，心理学会的建议背后有大量实证研究做支撑。首先，他们建议进行一整套放松训练，如深呼吸（用膈进行腹式呼吸）的同时，喊一句简单又管用的口号。你也可以借助意象，想象一个平静、舒适的情境，同时做些简单运动（如瑜伽拉伸）。尽管斯多葛派并不会念真言咒语，但他们会时刻劝导信徒将简明扼要的警句放在手边，以便在遇到麻烦时提醒自己。事实上，整本《手册》（阿利安对《论说集》的总结），就可看成是爱比克泰德《论说集》的纲要，以供我们在冲动时使用。而塞涅卡明确提出：一旦感到体内涌现一股无名之火（一种暂时的疯狂状态）要马上深呼吸，出去散散步。他在给朋友鲁基里乌斯的信中也说过，就算老了以后也要经常锻炼，不光因为锻炼有助于身体健康，还能让我们心绪平和。我发现这些建议都特别有效：每当我意识到自己情绪要失控时，最喜欢的反应是借故逃跑，藏到某个可以深呼吸的安静场所（洗手间也行），再在心里默念最喜欢的箴言：“一忍再忍！”多么标准的斯多葛警句啊。

这种建议，就像生理/心理的急救箱一样，能应对突如其来的危机，但是根据美国心理学会研究，如果想要有效地管理愤怒，还须部署一些长期战略，其中就包括认知重建——我们已经看到大量与之相关的斯多葛派实例，包括我们刚刚讨论的例子。美国心理学会建议我们将常挂在嘴边的话如“完蛋了！”改成“如果可以，我宁愿不去面对这个问题，但我能处理好，生气对我毫无用处”。另外还有一则建议是将“要求”转化为“渴求”，认识到世界不会因为我们的喜好而迁就我

们。这与比尔·欧文提出的现代斯多葛派思想非常相似，他提出要学会把目标内化：我渴求（不是想要，也不是需要）升职，所以我会尽力做到让自己配得上这件事。而其实我能不能升职，并不在我的掌控之中，这取决于我意愿以外的很多因素。正像美国心理学会一篇关于愤怒管理的文章（爱比克泰德很可能早就写过了）提醒我们的："逻辑能战胜愤怒，因为即便愤怒情有可原，它也会很快让人失去理智，所以，用冷酷、严谨的逻辑帮助自己吧。"

接着，文章建议我们亲自参与解决问题（而不是一味抱怨），但也提醒我们避免一个常见谬误：我们必须意识到，和常见的社会文化观念相反，不是每个问题都有解决办法。因此，我们不要对自己无法解决所有问题太过苛责，只要在当时情况下尽力而为就行了。美国心理学会建议，不要总是着急寻求解决方法，而是要尽力掌控全局——包括付出努力却不能得偿所愿这一点。在这个问题上，先哲们再次提出了很多睿智的观点。

还有一个处理愤怒的重要方法，美国心理学会将其归纳为"更好地沟通"，尤其是与那些惹怒你的人更好地沟通。很有趣，这个建议很大一部分还是依赖斯多葛派的行为准则——应该尽可能心平气和、准确无误地描述惹怒我们的情境，爱比克泰德称之为认同/不认同我们的印象，就像我丢钱包那时所做的一样。相较于对他人的话立刻做出回应——绝非上策，这样做只会火上浇油——我们可以稍等片刻，重新理顺他人的话，花些时间去分析可能潜藏的道理，然后才去回应。例如，你可能将同伴的要求理解成对你个人空间无当而恼人的侵犯。但是，对方提出要求是不是由于他想要更多的关注和关心，只是可以换一种表达，这种需求是否让你有一种踏进监狱的即视感呢？

美国心理学会还建议：把幽默看作愤怒的解药。我们已经看到古代斯多葛派，比如爱比克泰德（如果让我现在死，那我马上就去死。如果让我待会儿再死，那我先去吃饭了，因为饭点到了），以及现代斯多葛如欧文（噢，你觉得我这篇文章从根儿上就错了吗？那是因为

你没读过我其他文章！）都运用了这一方法。但是，美国心理学会同样建议我们谨慎使用幽默：我们既不应该对我们的（或者更坏更糟，对他人的）问题一笑置之，也不要越过幽默与讽刺之间不甚清晰的界限。讽刺是一种挑衅、轻视对方的回应，很少管用，在涉及冲突和愤怒的情形下无疑会火上浇油。但是我们如何区分幽默和讽刺呢？须通过练习，同时践行智慧这一基本美德。所谓智慧，指的就是学习如何在黑白不明的复杂情况中寻得出路，而你知道，现实生活中大多数情况都是如此。

心理学专家还给出了更多的建议，包括：改变你所处的环境——例如从问题情境中抽身而出，稍作休憩；如果当下不是处理问题的最佳时机，那么就改变你与他人互动的时间，但是一定要确保择日再谈，说明你没有逃避问题；如果可以，避免让自己直面烦恼的根源；找其他途径做你该做的事情，这样可以减少冲突的机会，同时让你达到目标。这些建议没有全部收录在古代斯多葛派文本之中，但基本都符合斯多葛派思想——为了过上好的生活，我们必须了解这个世界其实是如何运作的（而不是我们“希望”世界是如何运作的），我们也必须学会如何正确地去推理，以便更好地应对现实世界。然后，欣赏并借鉴现代心理学研究成果，从而提升我们的生活质量，再没有比这更切合斯多葛派理念的事了。

爱比克泰德也有些关于焦虑的趣事要告诉我。我现在的情绪比之前平和多了，这一变化主要归功于经验（事实证明，很多事并不像我们先前以为的那么糟），另外多少也归功于情感的成熟——随着岁月流逝及荷尔蒙水平的改变，这种成熟几乎是必然的结果。但经过爱比克泰德的提点，我可以更进一步。例如，他指出：愤怒和焦虑往往都不太理性，事实上这两种情绪都会严重妨碍我们达成生活计划，提高生活质量。

为什么我们会对各种事情忧心忡忡呢？“当我看到一个人深陷焦虑时，我会说：‘这人到底想要什么？如果他放弃追求那些力所不能及

的东西，怎么还会焦虑呢？正因如此，当一个人拿着里拉琴自弹自唱，他肯定不会感到焦虑。但如果他走进剧院，即使有一副好嗓子、琴又弹得好，他也会焦虑不安——因为他想好好表现，又想收获赫赫声名，但后者并非他能掌控的。'”这也是爱比克泰德控制二分法思想的另一种体现，但他用这种普适的方式来表达，让我茅塞顿开，不禁高呼道：“嗨！我怎么就没想到呢！”

比如说，当我站在一间满是学生的教室的讲台前，我没必要感到焦虑，因为我已做足准备，解释我手上的教材。我可是专业的，知道自己在干吗。讲课的主题我熟稔于心——肯定比学生了解多了。而焦虑的点，则是我怕让学生失望，怕没有把问题讲清楚，怕我的课不够有趣、实用。避免失败的唯一方法，就是我已经做过的：尽力做好准备。除此之外别无他法，所以也没有额外担心的理由了，这样一来，关于结果的焦虑会少很多。再次申明，这里我并不是说要轻视或推卸对学生应该承担的责任。这仅仅是我对自己所处情境的合理重估，从而有效区分“应该担心之事”和“不该担心之事”。而且，就算我真的在全班面前“丢脸”，最坏还能怎么样呢？不管我出了什么岔子，都会引起部分年轻人的嘲笑？正如巨蟒小组 （Monty Python）在歌中唱的那样：“你知道，事情往往并不像你看起来那么糟。”

我再次澄清一下，我十分了解有些精神障碍会让人陷入某种焦虑，单凭心理学协会所说的“铁面无私的逻辑”是无法消除这种焦虑的。这些都是障碍，即一种病态，现代心理学和精神病学早已着手（虽然还不完善）用谈话和药物治疗等提供补救。正如我的同事卢·马里诺夫在他的畅销书《柏拉图的灵药》序言中说的：“这些疗法的意义是让你的头脑冷静下来，直到你恢复正常，这十分重要，但做得还不够。它们本身不会替你思考，而是助你重新思考所有能通往幸福之路的情形。”

这就是为什么我们总会很怪异地去关注一些不该关注的东西，而且被琐事困扰。爱比克泰德解释道：“我们为自己的肉体、财富，恺

撒的想法而忧虑，却不为自己内心所想而担忧。我是否会担心自己的想法都错了？不会，因为对错取决于我自己。我是否会担心产生与自然相悖的冲动？也不会。”当然这话更偏重于哲学，而非心理学；爱比克泰德放眼的是我们人生的长河，而非眼前亟待解决的问题。尽管如此，他的观点依然至关重要。一个有宗教信仰的人会说“应该关心灵魂，而非身体和财产”，表达稍有不同，但观点如出一辙：我们总是主次不分，不担心我们真正应该担心的事，需要付出大量时间、精力的事，反而去担心那些无关紧要的琐事，在自身掌控之外的事。管他恺撒（或你老板）会怎么想呢——你都必须完成人格完善、保持正直这项重要任务。假如恺撒（或你老板）是个好人，他肯定会欣赏这一点；假如他不是个好人，那他的损失不亚于偷了爱比克泰德台灯的小贼，还有偷我钱包的扒手。

虽然住在大城市，但我每天大部分时间都在独自看书、写作，有时在家，有时在两个办公室里（通常没有同事或学生打扰）。这是我自己选择的生活方式，也很符合我的个性。但我不禁对爱比克泰德提起了孤独的话题，因为孤独似乎是影响现代社会的大问题，范围不局限在西方，也不局限在大城市。近来，这类新闻标题比比皆是：《孤独瘟疫：我们之间的联系更加密切了——但我们是否感觉更孤独了？》《现代生活让我们陷入孤独吗？》《美国社会的孤独现象》，诸如此类。

科林·基林在《高级护理杂志》发了一篇论文，以现代科学的视角对孤独进行了有趣的讨论。首先，基林把孤独和一些容易与它混淆的概念区分开，比如“疏离”（可能是孤独的结果，也可能会导致抑郁），还有“独处”（它其实有一层积极的含义，类似于“自发行为”）。有趣的是，这篇文章提出了一套分类，“孤独-亲密连续体”。从“消极”到“积极”依次为：疏离←→孤独←→社会孤立←→单独←→独处←→社交。该分类是站在社会视角，从最消极的疏离状态横跨到最积极的社交状态。基林在这个连续体理论基础上又叠加了他所说

的“选择连续体”：一极是毫无选择权的（疏离、孤独），另一极是有全部选择权的（独处、亲密）。当然，这种选择连续体与导致孤独的外因有关，而不是内在的态度，而这一点正好能让斯多葛派思想发挥用处。

孤独的原因是什么？基林的论文提供了一幅有用的摘要图，展示了一系列同我们的处境、个性相关，同时造成我们孤独的原因：丧亲、心理脆弱、社交圈子缩小、抑郁、生活剧变等。此外，还有一些其他相关因素：年龄、性别、健康等。在基林看来，孤独问题的最终解决方案是“无解”。之所以得出这个结论，是因为孤独不仅是多种因素导致的，而且同个人因素（心理、情境）与结构性因素（社会）息息相关。除此之外呢？他带着极度冷静和诚挚之心评论说：“（孤独）是人类心灵的固有组成部分，无法像谜题一样解开；只能缓解它，从而减轻痛苦。而想要缓解孤独，只能通过提升人类对这种痛苦的意识来实现，也就是说让人们意识到：每个人在某些生活阶段都不得不以某种方式、状态或形式来承受孤独，这没什么丢人的。”

这些话在一定程度上引起了我的共鸣，因为极有说服力，让我想到了爱比克泰德关于同一个话题的建议：

所谓孤独，即孤立无援。因为人不会因为独处而孤独，也不会因为众人围绕而不孤独。从“孤独”的概念上看，它意味着一个人暴露于要加害他的人面前孤立无援。不过，人要时刻准备承受孤独——他必须能自足，能和自己交流。

正如基林所说，我们根本不必觉得孤独可耻，因为（某种程度而言）孤独是一种人类的自然状态，而斯多葛派反对关于“尴尬”的一切谬论，在看待社会对个人的期望方面更是如此。我们无法干涉别人的

判断，只能控制自己的行为。此外还要注意，基林用了“承受”这个词，这与爱比克泰德不谋而合。

孤独和独处的区别，在斯多葛派看来无比清楚：独处是一种对事实的描述，而孤独则是我们对这种描述强加的判断。让我们感到被排斥、感到无力的正是这种判断，而不是事实本身。但有一点很重要，爱比克泰德的话中传达了一条积极的信息，乍一看似乎挺严苛的：承受的另一面是适应力，适应孕育出力量。在生活中，外部环境有时会迫使我们独处，对此我们无能为力。但是（生病除外，这种情况下要寻求医疗救助），我们的选择和态度把独处变成了孤独。我们可能是一个人，但我们没有必要因此感到无助。

13 论爱与友谊

凡知道好东西的人，就知道如何去爱它们；可是，如果一个人既不能分辨善事恶事，也无法分辨非善非恶之事，那他怎么有能力去爱呢？

——爱比克泰德，《论说集》2：22

一日，一位悲恸欲绝的父亲前来找爱比克泰德咨询。他的女儿身患重病，他因再也无法忍受这样的状况而悲痛地离家出走。他说道："我一想到自己可怜的孩子就悲恸欲绝。最近我的女儿病了，据说时日无多，我实在不忍心待在她身边，只能离她而去，等到有人告诉我她病好了我再回去。"

"嗯，你认为这样做对吗？"

"这是人之常情吧，所有父亲，或者说至少大部分身为人父的人都能感同身受。"

斯多葛学派对"顺应自然"做了大量的研究，但"顺应自然"并不是指可以做任何"自然而然"会发生的事——比如因为自身所经历的痛苦太多而将自己的孩子托由他人照顾。正因如此，爱比克泰德最终说服了这位心乱如麻的父亲回去照顾女儿。爱比克泰德对他说，他不否认许多父亲都会感同身受，或者说作为父亲有这样的感受十分自然，然而，问题是这样做是否正确。所以他采用了苏格拉底式的经典提问

法："我问你，既然你深深地爱着你的孩子，那么就这样丢下她一人离开是正确的吗？她的母亲不喜欢这个孩子吗？"

"不，她当然喜欢了。"

"那她的母亲是否也应该丢下她不管呢？"

"不，她不应该这么做。"

"那护士呢？她喜欢这个孩子吗？"

"喜欢的。"

"那么她应该丢下这个孩子吗？"

"绝不可能。"

"再请问，这个孩子的医生不喜欢她吗？"

"喜欢的。"

"那么他应该丢下孩子离开吗？最终，因为你们——家长和其他相关人士深爱着她，这个孩子就应该被抛弃，陷入孤独无助的境地，或是应该死于那些不爱她、不关心她之人的手上，这样做难道就正确吗？"

"这简直天理不容！"

"那告诉我，如果你生病了，你的亲戚和所有其他的人，甚至你妻儿都对你不闻不问，留你孤身一人，他们用这种方式来表达对你的爱，你乐意吗？"

"我当然不乐意啊！"

"那么你会祈望同你亲近之人以这种方式爱你吗——在你患病时

因为太爱你而丢下你不管？或者说，如果只是不想被一个人丢下，那是不是祈望你的敌人来关爱你呢？”

你应该能看出爱比克泰德把问题往哪个方向引了吧。但很多人误解了爱比克泰德，或者说得更广泛一点，误解了斯多葛学派在这个问题上的看法。没错，他的逻辑让人无可辩驳，但他是不是在说父亲对女儿的爱只是出于义务？这种对待爱和感情的看法难道不是十分刻板，甚至有违人道吗？

对于这件逸闻肤浅的解读，是否反映了爱比克泰德的真实意图呢？可能是吧，但事实上并非如此——而且相差甚远。爱比克泰德的意思是人类的情感需要引导——甚至训练——途径便是对所有激起我们情感状况的因素进行全面评估。不可否认的是，父亲不应为了避免自己痛苦而离开女儿。爱比克泰德精彩地指出了这一点，一方面他将这位父亲与他女儿的其他看护人放在一起——通过比较得出这位父亲的行为很糟糕；另一方面他让这位父亲思考一下，如果他处在女儿所处的情形之下，是否想要自己所爱的人做他现在所做之事。

但这仅把斯多葛派的观点概括了一半：自然而然之事有别于正确之事，我们应做出正确的判断，在做出判断的过程中，有时需要将“自然而然”推翻，支持“正确”。这一观点源于斯多葛派“视为己有”（Oikeiôsis）的理论，我们在前面的章节以希罗克洛斯的扩展（或者更准确来说，收缩）关注圈的形式将这一理论呈现给了大家。该理论认为，我们在生命刚开始的时候，只有本能的行为，其中有些行为相当自私，就像这位父亲对女儿痛苦的“自然”反应一样。然而，一旦我们在童年中期进入理性阶段，我们就开始能反思，并在必要时把自然与善区分开来。但这并不是要我们用“冷血”的理性代替自己的情感。这样是行不通的，如果斯多葛派真的主张这样简单的概念，那他们就真的太不懂人类的心理了，而他们肯定不会如此。

爱比克泰德曾对他的学生说：“尽管我们能写下、读懂这些情

感，尽管我们可以在阅读时赞许它们，但它们不会让我们产生信服或与之类似的感受。因此像斯巴达人、家里的狮子、以弗所的狐狸等谚语同样也适用于我们。在教室里我们是狮子，到了外面的世界我们又成了狐狸！”他的意思是，仅仅认识到事物的真相是不够的，你需要反复练习，直到养成一种习惯，将理性结论融入本能之中。把实践哲学想象成学开车、踢足球，或者吹萨克斯管。起初，你所要做的便是持续关注自己正在做什么，并问自己为什么要这么做，结果你会发现自己表现得很糟糕，不断犯错，人也变得沮丧。但渐渐地，通过不断重复这些经过深思熟虑的动作，你会渐渐驾轻就熟，最终习惯成自然：当有人忽然横穿马路时，你会踩刹车；当你的队友突破防守时，你会传球给他；或者，你会按照正确的速度和顺序，用乐器演奏出一连串音符，从而使之成为一段旋律。真正的哲学是一丁点理论加上大量实践：“我们看到木匠通过学习某些东西成为一位木匠，舵手通过学习某些东西成为一名舵手。那么，我们是否可以推断，在行为领域，仅仅希望变好是不够的，我们还必须学习某些东西？……因为如今我们并不需要论据——不需要，斯多葛学派的著作中有的是论据。那我们需要什么呢？我们需要那个能运用论据，并通过行动检验论据的人。”

尽管爱比克泰德对实践（正确地）加以重视，古希腊人其实发展出了一套关于“爱”的复杂理论。该理论支持许多对爱的不同概念，其中一些与本章第二主题——友谊有关。通常，学者将agápe，éros，philía和storgē[23]区分开来。agápe指的是你对配偶子女的那种爱意，后来基督教将其引申为上帝对全人类的爱——正如托马斯·阿奎纳所说，agápe即希望他人好。如果你认为你知道什么是éros，那么你可能要三思了。是的，这个词确实带有感官愉悦和性吸引的明显含义，但正如柏拉图在《会饮篇》中所阐释的那样，性爱发展成对人内在美的欣赏，我们由此表达对美本身的爱慕——无论它的具体化身是什么。philía是我们对朋友、家庭、社会展现的那种平静如水、高尚的爱意，因为我们视他们为自身，会像对待自己那样对待他们。最

后，storgē这个使用频率很小的词语，具体指的是对你孩子的爱意，但有趣的是，还指对你的国家或是运动队的爱。这种爱人生而有之，和理性与思考无关。不得不承认，单单一个英文单词“love”并不能完全涵盖这些细微差别，这着实可惜，因为我们当然应该将我们对伴侣、孩子、朋友的爱与我们对祖国、上帝的爱区别开来。但不论怎样，斯多葛派将会对此提出问题，该问题正是爱比克泰德向心烦意乱的那位父亲提出的那个：这或许是人之常情，但它是正确的吗？

例如，我们常常被教导，“无论对错”都要热爱我们的国家，或者无论输赢都要热爱我们的运动队。我认为这两种爱都属于storgē，但是一个斯多葛信徒会提出“无论对错”地去爱在两个例子里应该区别对待。事实上，这一名句的出处有二（其中一个衍生自另一个）。我们能够从这两个出处中看出为什么斯多葛派信徒言之有理，即一些种类的爱（至关重要的那些）需要符合正确的事实，而非我们对事情的主观感觉。这句话出自美国海军军官斯蒂芬·德凯特，据说他在1816年某次餐后说了这么一句祝酒辞：“敬祖国！愿她在外交时永远正确，但不论其正确与否，我们都为祖国干杯！”与之相比的衍生版出自美国内政部长卡尔·舒茨，他在1872年2月29日参议院会议时说了这么一句话：“祖国无论对错都是祖国，如果她正确，那就让她保持正确；如果她犯错，就纠正她的错误。”

我认为德凯特的版本更适用于运动队：“罗马队加油！愿她在与其他球队的较量中立于不败之地；但无论其胜利与否，我们都为罗马队加油！”无论如何，无伤大雅地忠实于某个球队挺令人感动的，特别是当那个球队快输球的时候，这种忠诚确实令人感动。但是，历史已经无数次证明，对自己的国家盲目效忠极其危险。事实上，我也不知道舒茨是否读过爱比克泰德的著作，但他的观点和爱比克泰德对故事里心烦意乱的父亲所提出的观点如出一辙：的确，我们对后代或对国家怀有某种天生的爱是可以理解的，甚至是值得称许的。但是既然我们正在分别谈论人类和外交政策，而非运动队，我们就应该用理性

来指导我们的行为：我也许会离家出走，因为我无法忍受眼睁睁看着女儿承受痛苦，但是正确选择是站在她身边支持她。我也许会觉得祖国是我身份重要的组成部分，从而对其敬爱有加，但是如果她要做的事对自己或他国有害，那么我有义务直言不讳。如果真的碰到了什么重大的事，不要把感情和理智割裂开来，尤其不能把后者忽视。

因为在希腊-罗马人看来，友谊是一种爱，所以爱比克泰德将友谊与家庭关系做同等对待是很自然的事：

除秉持信仰与荣耀，只给予及索求好的东西之外，哪里还寻得着友谊呢？　“但他一直在关注我，难道他不爱我吗？”你怎么知道，奴隶，他的关注就不同于刷洗靴子，或照料牲畜？你怎么知道自己于他看来，就不同于瓦罐，一旦不能为他所用，便不会遭到抛弃？……厄忒俄克勒斯和波吕尼刻斯难道不是同父同母所生的吗？他们难道不是一同成长、一同生活、结伴而饮、同榻而眠，常常还亲吻彼此吗？他们这种情谊，若有人见着，无疑会嘲笑哲学家有关友谊的悖论。然而当一小块形似王冠的肉落在他们之间，看看他们说什么：

厄：你在塔楼前方何处扎营？

波：何出此问？

厄：我将前往彼处，将你斩杀。

波：我亦欲取你项上人头。

——欧里庇得斯，《腓尼基的妇女》第62场第1幕

好吧，戏剧大师用了一种充满诗意的表达，此外，厄忒俄克勒斯和波吕尼刻斯不仅是朋友，而且是手足，但是他的观点表达得很清楚：真正的友谊，就如同真爱，只会在危难之时显现，在顺利之时是寻不着的。

从斯多葛学派的角度而言——友谊，就像任何我们自己道德之外的东西，是一个可取的无关紧要之物。这就引出了一个有趣的问题，因为它意味着，例如，在罪犯之间不能有任何类似（斯多葛）友谊的东西，当然前提是“罪犯”并非仅仅指那些违反法律遭受通缉的人（毕竟，纳尔逊·曼德拉在南非种族隔离制政府的眼中就是罪犯），而是指从事暴力或偷窃等卑劣行径之人。这个观点是正确的，不仅因为很难想象一个罪犯道德高尚，而且因为每一次罪犯帮助同伙，比方说，逃脱正义的惩罚，那他就将友谊放在道德之前——这恰恰和斯多葛派对两者排列的优先顺序相反。

同样的问题也适用于爱——我们对亲属和伴侣的爱。世界文学（包括希腊-罗马文学）中不乏这类故事：人们将爱置于一切之上，给他们自己、他人或者无辜的第三方带来了严重的后果。但是我们经常被鼓励去欣赏这些人，因为，毕竟“爱能战胜一切”。然而，“爱能战胜一切”只存在于理想化的童话世界，斯多葛信徒对此只会说这类感情并非真正的友情或爱，因为他们置“友情”和“爱”于个人的品德之上。我们已经接触过美狄亚，（据说出于爱情），为了帮助伊阿宋偷得金羊毛，她叛父杀兄，随后完全失心发疯，杀害自己的孩子以报复不忠的丈夫伊阿宋。根据斯多葛派的说法，不管美狄亚对伊阿宋怀着何种情感，都不算真爱。同样，现代也有许多类似的新闻故事，像美狄亚的古老传说一样可怕，这些故事中的感情亦非真爱。

现在，人们有理由怀疑斯多葛信徒是在咬文嚼字，非要说许多人对友谊或爱情的定义是错的。但是，那样就忽略了一点：斯多葛信徒

既能敏锐地观察人类心理（一种描述性的活动），又能深刻思考人类道德（一种规定性的活动）。他们本可轻而易举地按照同行的说法把美狄亚对伊阿宋的感觉描述为“爱”，或把两个黑手党老大说成是“朋友”。但他们会补充道，基于他们对道德的理解，在这些情况下，用这样的描述用词有误。为何一定要这么说呢？因为如果“爱”和“友情”既可以用来描述道德并非第一位的情况，又能用来描述以道德为中心的情况，那么我们就会因为未用语言区分本质相异的情形而陷入迷茫。“不过是咬文嚼字而已”置有时必须把话说清楚的情况于不顾，着实匪夷所思，因为我们互相交流、理解的能力依赖于语义——精确地使用语言。

我来举一个亚里士多德的例子，他肯定不信奉斯多葛派学说。（塞涅卡毋庸置疑是斯多葛，他吸纳了竞争对手伊壁鸠鲁派的思想，认为无论真理出自哪里，都是每个人的财产。我在这里便由他这句话展开说。）亚里士多德可能有点过分沉迷于分类法，例如，斯多葛派将美德分为4种，而他却一股脑抛出12种不同类型的美德，尽管所有类型的美德都只是智慧的不同层面而已。当谈到友情时，亚里士多德尤其重视philía，该词我们提到过，涵盖与我们当今所说的朋友以及亲近的家人之间的关系——这也就不奇怪为什么爱比克泰德在讨论友情时提到厄忒俄克勒斯和波吕尼刻斯两兄弟的故事了。亚里士多德划分了友情的3种类型，我认为这种框架在当今依然实用：功利的友情、愉悦的友情、向善的友情。

功利的友情就是我们现在所说的基于互惠结识的熟人，比如说，你和你最喜欢的发型师之间的关系。我母亲曾在罗马经营了很多年这样一间小店，从不经意的观察中就可以清楚看出，她和客户之间的关系不仅限于生意上的往来。这些妇女在人生的各个阶段，花了相当长的时间让我母亲和她的助手给她们设计发型、做美甲等。虽然这项工作是专业性的，但她们也会讨论其他各种事情，从家长里短到国家政治。（然而，我不记得她们谈论过哲学。）这当然没有使我的母亲成

为店里那些妇女严格意义上的"朋友"，但的确让她不再仅仅是一个只在生意上和顾客往来，平时没人认识的人。古人的想法很好：即使人与人之间的关系很大程度上建立在实际的互利基础之上，也可能因为利益的枯竭而终止，但我们仍然想要表现得友善并积极地同他人进行社交，因为这是一件正确而愉悦的事情——正确，是因为我们把对待他人本身当作目的，而不只是达到自己目的的手段，康德如是说：愉悦，是因为我们天生是社会人，能在与其他社会人的交谈中获得满足感。

"愉悦的友情"，第二类亚里士多德式philía，很明显是基于（亦是互惠的）愉悦。想一想你的酒肉朋友，或者与你有着相同爱好的人。和功利的友情一样，这种友情也是基于互利，只不过这次的利不是工具性的，而是令人愉悦的。正如功利的友情一样，愉悦的友情无须深厚，尽管在现代英语的使用中，我们很可能在这些情况下使用"朋友"（friend）一词，而非"熟人"（acquaintance）。当然，和功利的友情一样，愉悦的友情也可能随着与之相关的"社交黏合剂"失效而结束——例如，我们对某个特定的爱好失去兴趣，或者在城市的另一个地方发现了新酒吧。

第三类亚里士多德式友情远远高于大多数人称呼某人为朋友的最低标准：向善的友情是一种罕见的现象，在这种关系中，两人发现彼此之间有一种无须商业交流或业余爱好等外力支持的吸引力，爱意源于对方本人。亚里士多德针对这种情况说过一句名言：正因为友人关心我们，所以他们成了我们灵魂的镜子，帮助我们成长，从而成为更好的人。这里你又看到了为什么"向善的友情"不仅指现代意义上的友情，也涵盖了与家庭成员或伴侣之间的关系。

再次重申，亚里士多德并非斯多葛派信徒，尽管斯多葛派也曾说过：唯一真正值得被称为友情的是向善的友情。然而，关键在于他们并没有否认另外两种类别的友情的存在及重要性，只不过将其限定在"可取的无关紧要之物"范围内：只要它们不影响你的美德和道德，

你就可以拥有并培养它们。

值得注意的是，古希腊-罗马对爱情和友情的分类不仅比我们丰富，而且其定义多少与我们现在不同：他们会把一些在我们眼里泾渭分明的关系联系起来，如我们把“朋友”（一种类型的朋友）、家庭成员（另一种类型的朋友）、生意场上的熟人三者区分开来这种情况。最后，这些概念（以及让我们对其加以运用的字词）对于我们在现实世界（尤其是社会环境中）中找寻方向是十分有用的。我很欣赏古人在这方面的丰富词汇，读者们应该也深以为然吧。这就意味着，当我们精简自己语言的同时，或许失去了某些重要的东西。毕竟，意义更为丰富的语言能够反映更加微妙的思想，让我们能够具备更好的能力同生活进行谈判。

14 实用主义十二条守则

不要让睡意合上你疲倦酸胀的眼睛，在此之前，务必将一天中所做的事一一检验：我哪里做错了，我做过了什么，还有什么没做完？从头至尾审视自己的所作所为。为恶行而自责，为善行而喜悦。

——爱比克泰德，《论说集》3：10

我觉得，通过这段时间和爱比克泰德的聊天，我们肯定已经对斯多葛派学说的理论及其在日常生活中的实际运用有了深刻的了解，不仅知道斯多葛派学说在公元前2世纪古罗马时期的模样，还知道这一学说在当下21世纪的形态。那么，我们又该如何真正体验斯多葛派这一生活哲学呢？

想要做到这一点，并非只有一个办法，也没有一套如同写在教义问答手册上的固定教条让你遵循——我认为这样很好。不过也有人——比如我和其他几位近期出版斯多葛学派相关书籍的作者——通过将古代文献中的真知灼见，源于认知行为等疗法的现代技术，以及个人经验结合起来，发展出了一套实践斯多葛学派理论的方法。其实实践方法因人而异，因此下文我所提出的建议仅供大家参考，不必将之奉为金科玉律。

我向爱比克泰德本人请教过这一问题，他建议我去读他的Enchiridion，字面意思即“手册”。当然了，此书并非爱比克泰德所著

（据我们所知，他其实未曾有过任何作品），而是由来自尼科米底亚的阿里安编纂而成。如果我留给人类的唯一遗产是学生根据我的演讲整理出来的一堆笔记，我不确定自己心里是否会好受，但有些学生确实聪明过人。无论如何，这便是爱比克泰德留给我们的东西。当然了，我们留下什么遗产也不受我们控制，尽管我们可以决定如何去诠释、使用别人的遗产。

再者，阿里安在你的学生中并非资质平平，即使在当时来看也不是。他成了著名的历史学家、军事统帅、罗马帝国的公务员，并于公元130年被推选为执政官，接着担任卡帕多西亚省长官一职。大约在公元117——120年，阿里安到爱比克泰德的学校学习，在尼科波利斯跟随老师待了一段时间。最终，阿里安前往雅典，开启了一段杰出的职业生涯，其中包括受哈德良大帝任命担任元老院议员。退休后，阿里安重回雅典，担任执政官或行政长官（显然他做不到对世事袖手旁观、置身事外）。他死于斯多葛派皇帝马可·奥勒留的统治时期。萨莫萨塔诗人卢西恩写道，阿里安是“罗马人之翘楚，终身不忘学习”。在我看来，由他这样的学生在我的课上做笔记流传后世是再好不过的了。

我通读了阿里安根据爱比克泰德讲课内容编撰而成的《手册》，并从中提炼出12条守则或者说是关于如何在生活中践行斯多葛派思想的备忘录。我认为刚开始的时候，最好将它们添加到你的日程表中，顺序随意。（这里我只是简单地将它们按照《手册》中出现的顺序罗列。）在如今这个时代，可以通过种类繁多的智能手机应用之类媒介不费吹灰之力地做到这一点。以这样的方式列一张表格，这样你就能每天依序收到一条灵修练习的提醒（或者增加点趣味性，将顺序设置成随机）。每天一有空就重温几遍爱比克泰德语录，并挑出其中一个具体建议认真实践。我们第一步要做到将斯多葛派思维方式融汇于心，并信受奉行（这是重中之重）。最终，这些练习将会成为你的第二天性，你将无须提醒（尽管我现在仍将它们设置成在我的日历中弹

出，以备不时之需），并能自发地践行，将其应用到人生的各类大小事件或情况之中。

从斯多葛派哲学的角度自然能最为透彻地理解这些练习。因此，在针对练习本身展开讨论之前，我们先来回顾一下在本书中所学到的一些斯多葛学派基本原则。

在与爱比克泰德的谈话中，我们了解到不少斯多葛学派思想。首先，最重要的便是在第二章中讨论过的斯多葛派三大原则——欲望、行动、认同，以及它们同物理学、伦理学、逻辑学三大研究领域之间的关系。（我们或许可以借此契机回顾一下当时的讨论，并让你对这些学科和研究领域有一个全新的理解。）这三大原则是全书所有章节的逻辑主干。为了使大家从灵修练习中获得最大收益，我将斯多葛学派的三大原则提炼成最为精练的语句，罗列如下：

1.美德是至善，其余均无关紧要。这句话的前半句是斯多葛派从苏格拉底那里获得的，苏格拉底认为美德是主善，因为它是唯一在任何情况下都具有价值的东西，它能帮助我们正确地使用健康、财富、教育。从斯多葛的角度来看，其余一切均无关紧要这句话指没有什么东西能够与美德进行交换。在不折损美德的情况下，斯多葛会追求可取的无关紧要之物，并尽量远离不可取的无关紧要之物。在现代经济理论中，这种广为人知的方法被称为“字典序偏好”。举例来说，无论你多想拥有一辆兰博基尼，你都不会拿自己的女儿去交换，那么你就在用“字典序偏好”做事。

2.遵循自然。即把理性应用于社交生活。斯多葛派信徒认为，我们应该从宇宙的组成中获得提示，领悟出该如何生活。由于人类天生是理性的社会动物，所以我们应该努力运用理性去建设一个更好的社会。

3.控制二分法。有些事在我们的掌控之中，有些则不然（尽管我们也许可以对其施加影响）。如果我们在精神上足够健康，我们的决定和行为就在我们的掌控之中。而其余的一切则在我们的控制之外。我们应该关注自己掌控之中的事情，对于其他事则应怀着平常心去对待。

此外，在做下面的练习时，请记住，这些练习旨在让你进一步掌握斯多葛派四大美德：

智慧（实用的）：以最好的方式驾驭复杂情况。

勇气：不论面对什么情况，都要做（从生理和道德层面上看都是）正确的事。

正义：公平、善意地对待每一个人，不分贵贱。

节制：在生活的方方面面践行适度原则和自我控制。

斯多葛学派基本原理复习完毕，我们现在就可以更好地检验（并实践）我从爱比克泰德（实际上是阿里安的）《手册》中提炼的12条守则：

1.检验你的印象。“现在就来做一个练习：对每一个强烈的印象说：‘你只是一个表象而已，你所表现的并非本质。’然后用你的准则来检验它、评估它，其中最重要的一条便是问自己：‘这个表象我是否能够掌控？’若它在你的掌控之外，那你就可以这么回应：‘这对我来

说是无所谓的事情。’”

这就是本书开篇提到的经典理论——控制二分法。爱比克泰德倡导我们实践的原则可以说是他学说的根本：不断检验我们的“印象”——也就是我们对事件、对他人，以及对听闻之事的第一反应——暂退一步，留下理性思考的空间，避免轻率的情绪反应，并询问抛给我们的东西是在我们的掌控之中（在这种情况下，我们应该采取行动）还是在我们的掌控之外（在这种情况下，我们不应把它放在心上）。

例如，在写这一章节的前几天，我（因为吃了变质的鱼）食物中毒了，经历了48小时的煎熬。在此期间，我什么有意思的事都做不了，更别说工作和写作了。通常情况下，这是一种“不好的”经历，大多数人可能会抱怨并寻求同情。然而，我身体的生化结构和潜在的致病因子显然不在我掌控之内（尽管如此，决定在某家餐厅吃鱼当然在我的掌控之内）。因此，抱怨食物中毒是没有意义的，因为我无法改变已经发生的事情。尽管如此，作为凡人来讲，肯定会寻求同情，但从斯多葛角度来看，寻求同情这件事本身也是人们为了让自己更好受而强加到别人身上的。因为在这种情况下，别人除了同情我们做不到任何事。对于斯多葛派信徒来说，同情他人无可厚非，但当我们自己生病时，博取他人同情似乎就有点自私了。相反，我依从了爱比克泰德的话：接受了正在发生的生理反应，采取了应该算是比较合适的医疗预防措施（服用益生菌），然后调整了面对困境的心态。我既无法工作又无法写作。好吧，那我甚至都不会去尝试，因为还有其他的事情我可以做，而且无论如何，我身体应该很快就会好了，之后会有很多时间可以让我工作和写作。

再多说一句：“这对我来说是无所谓的事情”这句话经常被误解。这并不是说我们不应该关心正发生在我们身上的事情。举个例子，在我食物中毒期间，我不断提醒自己，健康在斯多葛派信徒看来是可取的无关紧要之物——健康值得去寻求，除非它损害了我们的正直和美

德。但是，如果处在某个的确让人无能为力的情况之下，我们就不该再让自己“操心”了——我们应该停止尝试改变当下的情况——准确地说，因为它在我们的掌控之外。拉里·贝克称之为“徒劳公理”，他用相当干脆的术语说：“施事者应避免直接尝试去做（或成为）在逻辑上、理论上或实际上不可能达成的事（或人）。”我觉得这句话真是至理名言。

2. 提醒自己世事无常。“对于那些让你感到快乐、对你有利，或者你已经逐渐喜欢上的东西，你得提醒自己那些东西是什么。从那些不那么值钱的东西开始，例如，如果你喜欢瓷器，就说：‘我喜欢的是一个瓷器。’当它碎了的时候，你就不会那么惊慌失措。当你亲吻妻儿时，请对自己说：‘我亲吻的是一个凡人。’那么，若他们死了，你就不会那么心烦意乱。”

学生们第一次听到《手册》中这段非常著名的文字时都十分震惊。这是被误解最深的斯多葛派智慧之一，有些人甚至故意去曲解它。而这也就更能体现出正确理解其含义的重要性。当然，麻烦的部分不是爱比克泰德对瓷器的看法，而是对于妻儿的态度。如果爱比克泰德只讲第一个例子，我想大家会认为这是一个合理的提醒，提醒我们不要执着于物，也许甚至会将其当作针对公元2世纪的消费主义发出的警告（消费主义并不是现代美国人发明的，在罗马帝国时期就出现了不少这样的倾向——当然了，和如今一样，秉持这一倾向的人必须负担得起高消费）。然而，第二部分揭示了爱比克泰德对人类状况的深刻洞察，可能需要一些背景知识才能正确地领会。毕竟，斯多葛学派的践行者认为这一学说是一种爱的哲学——并非无情地漠视人类及其遭受的苦难。

首先，让我们回顾一下历史背景：爱比克泰德写作时所处的时代即使是皇帝（像马可·奥勒留本人）也会因为疾病、随时出现的暴力或战争而失去他们的绝大多数子嗣和心爱的人，而在我们看来，这些人死的时候都还很年幼。虽然目前在西方和世界的其他一些地区，我们

大多数人在这方面是幸运的（尤其是如果我们碰巧是白人男性），但生命转瞬即逝这句话在如今仍是事实，我们深爱着的人可能会毫无预警地从我们身边消失。

其次，更重要的是，爱比克泰德在这里给我们提出的劝告并非让我们残忍地漠视所爱之人，恰恰相反，我们应当不断提醒自己，我们所爱的人是多么珍贵，因为他们可能很快就会消失。任何失去过亲密之人的人应该都能体会这一点。爱比克泰德的观点是：我们应当像罗马的将军们在永恒之城里庆祝他们胜利一样度过一生：有人在我们耳边不停地窃窃私语，“Mento homo”（记住，你只是个凡人）。

请原谅我再次拿个人经历来说事。大约我刚开始认真学习斯多葛派学说的时候，我母亲因为癌症去世了。十年前，同样的疾病（可能出于同样的诱因：吸烟）让我失去了父亲。双亲的离世对我影响很深，并不是因为我和父母相处得十分融洽（事实并非如此，我反而最为感激我的亲生祖母和她的另一半——和我没有血缘关系却抚养我长大的祖父），而是因为两人的离世标志着两个将我带到世间的人一去不返。失去父母是我们大多数人的必经之路（除非我们碰巧先于他们死去），任何有过这一经历的人都可以做证这是一件多么令人难过的事。然而，据我观察，在这两种情况下，我对待疾病的方式和对待我父母去世的方式十分不同。

当我父亲被确诊患上第一种癌症时（最后发现他罹患多种不同的癌症），对于自己将只剩下为数不多的机会与他相处这一想法，我并没有认真对待——不仅因为两人能够共处的时间突然缩短让我一下子缓不过神（他去世时享年69岁），还因为我们两人相隔将近7000公里，他在罗马，而我在纽约。我一直保持着这样的状态，仿佛我们都还拥有大把时间，完全拒绝细想那件我其实内心很清楚的事：现在正在发生的事情很可能会在短时间内杀死我的父亲。父亲最终于五年后去世，但他最终病危的消息还是让我措手不及。最后他断气的时候我并不在场。（我在去纽约机场的路上，正准备搭乘飞机前往罗马。）

我一直对自己面对父亲患病时的反应感到懊悔，一直到从斯多葛派学说中学到我们所懊悔之事都是无法改变的，而正确的态度是从经历中学到东西，而不是在我们无法改变的决定上驻足不前。我从而醒悟，并以这个态度对待患病的母亲。死亡在她身上其实降临得更快，由于最初出现了误诊，导致我们有一段时间甚至不知道发生了什么。而一旦弄清楚状况，我已经做好准备，以全然了解并接受将要发生之事的态度回到意大利看望她。每次我与她吻别离开医院时，耳边都回荡着爱比克泰德的话，他的话真实不虚，抚慰人心。我真的不知道第二天是否能再见到她。尽管这个想法并没有让这段经历变得不那么艰难，毕竟斯多葛派学说并非灵丹妙药，但我尽最大的努力在hic et nunc（当下）出现，就像罗马人曾说过的那样。这就是爱比克泰德试图灌输给学生的东西：完全不是在劝告我们不要在乎（尽管“你不会那么心烦意乱”的英文翻译，不可避免地失去了希腊原文中多少辛酸的味道），他建议我们多多关心、欣赏我们现在拥有的东西。正因为可能一到明天，命运就把它从我们身边夺走了。

3. 保留条款。“准备着手做一件事的时候，要在心里把做这件事的计划先过一遍。如果你要去洗澡，先在脑中描绘一下在浴室里常发生的事——有些人洗澡会把水溅到你身上，有些人会推搡你，有些人会大喊大叫，还有些人会偷走你的衣服。如果你从一开始就说‘我想洗个澡，但同时还想要自己的意愿和自然本性保持一致’（也就是说将理性应用于社会生活），洗澡过程中每做一件事都要这么想。因为这样的话，哪怕出现突发状况让你洗不成澡，你也已经做好心理准备：‘嗯，洗澡并非我唯一想要做的事，此外我还想要让自己的意愿和自然本性保持一致——如果一旦不好的事发生，我就崩溃的话，那我肯定就没法做到这一点了。’”

我喜欢“如果一旦不好的事发生，我就崩溃的话，那我肯定就没法做到这一点了”这句话。它让人联想到一个脆弱的人，脆弱到经不起任何风吹草动。之所以会这样，是因为他们让自己变得脆弱。他们

总是想当然地认为事情会进展顺利，因为坏的事情只会发生在其他人身上（可能从某种程度上看，他们是应得的）。相反，作为斯多葛派信徒，我们应该将下面这个保留条款引入我们所做的任何事情，甚至将其作为个人的箴言：谋事在人，成事在天。

此外还请注意，爱比克泰德此时以一个非常简单的情形开头：他要去洗澡，然后享受这一经历。正如我们可能想去电影院，希望能够在不被手机晃到眼（有些讨厌的人每过一段时间非要拿起手机看消息不可）的情况下看电影。当然，下面我说的也是我的个人经验：我曾经因为这样的事情暴跳如雷，偶尔还会和那些人高声理论，可以预见，肯定争不出个所以然。而如今，我会运用我们讨论过的两种斯多葛派技巧做回应。当然，首先我会想到控制二分法。去看电影是在我掌控之中的事（毕竟我可以在家另选一部电影看，或者去做完全不同的事），对其他人的行为我也可以抱有同样的态度。尽管其他人的行为肯定不在我的掌控之中，但我可以影响他们：通过礼貌地向这位票房贡献者解释他（她）这么做为什么是一种不替别人着想的行为，或是寻找电影院管理方——同样冷静而礼貌地——投诉这一情况，因为他们有责任确保客户光顾时能有一个愉快的体验。

第二种能运用的技巧是正确地理解保留条款。再次以爱比克泰德的话来说，他并不是想让我们被动接受他人的无礼行径，而是提醒我们，我们可能心中已经有预设的特定目标了，但是事情很可能不遂我们的心意。在这种情况下，我们的选择是让自己痛苦，从而故意将情况变得更糟，还是谨记我们的首要目标：做一个得体的人，不做任何不道德的或者有损自身正直的事情（例如以不文明的方式回敬不文明的举动）。

在斯多葛学派中，有一个很好的类比可以解释这一点。这个比喻来自克利西波斯——雅典斯多葛学派中第三位集大成者，而且据说这一比喻曾收录于爱比克泰德《论说集》未能存世的一卷之中。设想一只狗被用皮带系在马车上，车开始前进，决定马车前进方向的是车夫

而不是狗。现在，系狗的皮带足够长，狗有两个选择：要么小心翼翼地跟随马车前进的大致方向（这是它无法控制的事），由此享受这一旅途，甚至还能有时间探索周边环境，做一些自己的事情；要么拼尽全力顽抗到底，最终一路上被拖拽踢打，痛苦号叫，落得浑身是伤、垂头丧气，将时间浪费在注定徒劳难过的努力上。我们人类，自然就是那条狗——宇宙按照神的意志（如果你信教的话）或是无处不在的因果律（如果你的思想较为世俗化）不断翻腾运转。但是你依然有一定回旋的余地，趁你健在之时，你可以选择享受这段旅程，即使你很清楚天下为笼，也知道无论自己想达成什么，都会附带着一个条件：成事在天（马车夫、神、宇宙）。这就是无论你做什么都要“遵循自然之道”的意思。

还有另一个方法来诠释这个练习，感谢我的朋友比尔·欧文在他的《美好生活指南：作为古代艺术的斯多葛之乐》一书中一清二楚地表达了这一点。设想你在打网球比赛，或者举个更为重要的例子——你在工作中有机会晋升。爱比克泰德曾提出了一种斯多葛派的方式应对这两种情况，这个方式被比尔重新诠释为内化你的目标。尽管我们自然而然地认为我们的目标是赢得比赛或是获得晋升，但是这些结果并不在我们的掌控之中——它们只能被我们影响。所以我们需要将自己的目标定为某种切实为我们所掌握，甚至连命运都无法将之夺去的东西：无论结果如何，我们都可以尽最大的努力打好比赛，或者在晋升人选确定之前，将自己申请晋升的材料整理到最佳状态。现在我不需要像平常一样补充那个附带条件[24]了，而是加上那句罗马人常说的话，“repetita iuvant”（好事多磨）——这个想法不是被动地接受网球赛的失败，或者是接受本该得到的晋升机会与自己失之交臂的不公；相反，它是智慧的体现，知晓即使我们尽了最大的努力，事情也不会总是遂我们的心愿，无论比赛的胜利或者晋升的机会是不是我们应得的。不要将自己的夙愿——即使这些夙愿有理有据——同宇宙将（或者是应该）如何运转混淆在一起，明白这一点才是智者的标志。

4.当下我该如何使用美德？“不论遇到什么样的挑战，都不要忘了自己所拥有的应对挑战的能力。面对俊男靓女的诱惑，你将发现自己拥有自制力来应对。面对痛苦，你将发现自己拥有忍耐力来应对。面对侮辱，你将发现自己拥有容忍力来应对。随着时间的推移，你会更有自信，相信自己面对任何表象，都能运用道德的方式耐受。”

我认为这是斯多葛派作品中最能赋予人力量的一段话。爱比克泰德——这个曾经的奴隶，一条腿断了的跛子——告诉我们抓住每一个机会、每一个挑战来锻炼我们的美德，通过不断践行美德成为一个更好的人。注意他是如何通过践行美德来抵制诱惑或困难，将斯多葛学派认为生命中每一个挑战都是一次完善自我的绝佳机会的观点发挥得淋漓尽致的。当你看到一个富有魅力的人与你擦肩，你不会想方设法和其同床共枕，除非你们俩碰巧都单身，而且追求自己的欲望也不会给他人带来痛苦。不然你就应该唤醒自己的自制力，集中精力改变自己的心态，这样最终你将不会感到丝毫诱惑。第二个例子虽然和第一个类型不同，但结果相似，因此斯多葛派信徒对其报以同样的回应：你不能控制疾病和痛苦，它会在你生命的某个阶段出现。但是你也能够控制它——不仅可以通过药物治疗（斯多葛派绝没有限制使用药物的信条），还可以通过调整自身思想态度的方式达成。也难怪爱比克泰德常常与“一忍再忍”或是“忍耐与放弃”这些话联系在一起。但请记住，我们的目标并非过上郁郁寡欢的生活。相反，我们是要实现斯多葛派信徒称之为apatheia的境界——尽管这个词用英语翻译过来太过直白、毫无吸引力，但我们知道它意味着不论生活中发生什么都能心如止水地去面对。

此外，我的亲身经历也许能再一次提供帮助。不久前，我独自在家准备晚餐，为了做出美味的意大利面，我正在切洋葱准备下锅煸炒。不幸的是，切菜的刀很钝，切的时候从洋葱上滑了下来，切到了我的左手无名指——伤口很深，我不得不托着手指防止它掉下来。（写这篇文章时，距离这件事已经过去了一年多，但我的那根手指依

然没有完全恢复知觉。）我清楚地记得自己当时自动地转变了态度，而这一点换作几年前的我恐怕无法做到。我先是看了看情况，接着采取了简单的预防措施——用另一只手握住了断了一半的手指，然后迅速确定把血擦掉不是什么好办法，我应该直接出门到最近的医院看急诊，让他们尽力治好我的手指。一路上，我一直在进行坏事预演（premeditatio malorum）：可能发生的最坏情况是什么？我该怎么处理？我不是医生，但是据我所知，最坏的情况可能会是剧痛难忍，流掉些血，可能会永久性地失去一截手指。好吧，那也不是特别可怕，不是吗？我不是钢琴演奏家，我几乎只用两根手指就能很快地打出我的文章，这一结果即使改变了我的外形，但程度不会大到影响我去约会。我确定自己可以应对。事实上我确实做到了。最终结果显然比我预想中的好得多：我的那根手指依旧完整，我甚至能偶尔用它打字。我还很乐意说明一下——我的恋爱生活也没有受到影响。

5.停下来，做一次深呼吸。“记住，一个人殴打或侮辱了你，并不足以让你受到伤害，你之所以受到伤害，肯定因为你认为自己受到伤害了。如果有人激怒了你，你要知道是你自己的想法也参与了其中。所以，关键在于不要冲动地对表象做出回应，而应该腾出时间缓一缓，这样你就会比较容易控制自己了。”

正如我们所见，斯多葛派信徒能够很好地应对——像是石头一样。（你试过侮辱一块石头吗？结果如何？）那些倾向于此的人也会以幽默的方式回应。然而这里想说的是实践最关键的一步——让我们以一种较为理性的方式审视自己的印象，无论是消极的印象（比如侮辱），或者是积极的印象（比如欲望），我们都需抑制自己的冲动，不要凭本能立即对似乎不好的情况进行回应，相反，我们需要停下来，做一次深呼吸，或许去街上走一圈也是个好办法，此后再尽可能平心静气（平静并非不在乎）地考虑这个问题。这个建议说起来简单，做起来难，但特别特别重要。一旦你开始认真地进行这一练习，你将会发现自己处理事情的方式大为改观，你也会从其他人那里得到

积极的反馈——因为他们也看到了你的改进。在这一点上，我甚至无法算清楚，有多少次我按照爱比克泰德所说的这些话去做，挽救了局面并改善了自己的心情。

你知道耐克那句著名的广告词“Just Do It.”吧？但是斯多葛派信徒对此表示反对。如果要做的事情很重要的话，你应该在下决定之前停下来仔细考虑一下。想象一下，如果你几年前就开始按照斯多葛派的方式做事的话，你将给他人少带去多少痛苦？你将能够免去多少困难或是尴尬的情形？总的来说，你将得到多少自信、积极的情绪？正如我们的朋友爱比克泰德所说：“（下次）你遇到任何或麻烦或愉悦或光彩或羞耻的事情时，记住，拼搏的时刻到了。奥林匹克竞赛近在眼前，不能再拖了，用一天、一个行动检验自己所取得的进步到底是已经不复存在，还是保持至今。”生活的奥运会已经开始，即使你之前没参加过，现在也该投身其中了，时不我待。

6.他者化。“我们可以从与他人共同的经历上熟悉自然的愿望。当我们的朋友打碎玻璃杯时，我们会很快地回应：‘唉，真不巧。’那么当你自己的杯子被打碎时，应当用同样的耐心接受这一结果。至于更严重的情况，见到友人妻子或是孩子去世，我们都会随口说出‘节哀顺变’这样的话，但如果是我们自己的亲人过世，我们口中的话立马就会变成‘我好可怜啊，天理何在！’我们最好不要忘了别人痛失亲人时我们是如何回应的。”

这是一个绝妙的练习：爱比克泰德让我们意识到面对发生在别人身上和发生在自己身上的同一事件，我们的看法是多么的不同。当然，当小小的不便，或者甚至是灾难发生在别人身上而非自己身上时，我们更容易保持心平气和（再次提醒，不要和无动于衷搞混）。但到底是何故？是什么让我们认为自己是宇宙的宠儿，抑或认为自己应该是宇宙的宠儿？

当然，即使我们能让自己发现并深刻理解（做到这一点要困难得

多）自己和这个星球上的其他人并无不同，当同一件事发生在别人和发生在自己身上时，我们应该秉持相同的态度，我们依旧可以推翻斯多葛学派的观点，认为正确的做法是像对自己的不幸自伤自怜一样对别人深表同情。斯多葛派对于这个观点有两个回应——第一个回应基于实证，另一个回应基于哲学原则。基于实证的事实如下：人类在生理上根本无法做到这种同理心。地球上一旦有生命逝去，我们都如丧考妣，这种做法简单来讲十分可怕。从哲学上说，我们对其他人说的“节哀顺变”这句话哪怕不能算完全正确，但至少同我们对自己说的“我好可怜啊，天理何在！”相比，更加贴近事实。事故、伤害、疾病、死亡无可避免，虽然因为这些事情心烦意乱是情有可原的（想必与它们的严重性成正比——打碎玻璃杯和失去配偶不可同日而语！），但知道它们是万物的规律能让我们获得慰藉。世界并不是围着任何人转的——至少不会围着我们中的某一个人转！

我发现“他者化”练习的两个诠释在我最近经历的一些事情中很是受用。有时我往往会忽略亲近之人的感受，因为我觉得他们对任何事情都反应过度。但爱比克泰德提醒我，一旦类似的事情发生在我的身上——比如朋友或是同事对我说了挖苦的话——我的感受会截然不同。基于这个道理，如今当我承受不愉快时，我会立即想到几乎每个人都经历过我所经历的事，或将会在他们一生中的某一时刻经历这样的事。我觉得，这种不断调整自己面对他人不幸的反应，以及碰到问题的时候告诉自己这些问题人们都会碰到的看法，逐渐让我得以心平气和地看待事物，而这样的心态是我对斯多葛派学说感兴趣之前所欠缺的。

7.　说话务必少而精。“让沉默成为你大部分时间里追求的目标；只说必要的话，并且要言简意赅。在极少数情况下，你会被要求说话，这时才说，但绝不要说那些陈词滥调，比如角斗士、赛马、运动、食物、美酒等庸俗的东西。尤其不要背后议论他人，不管是夸奖、谴责，还是拿人做比较。”

我必须承认，我做这个练习时挺费劲的。一方面可能因为我自视甚高，另一方面可能是长时间执教，养成了好为人师的职业习惯。不过，我已经试着记住这个忠告并将其牢记于心，我愈加发现这一忠告十分有用。很少会有人希望在就餐时或是社交场合听到长篇大论。仔细想想，在任何情况下可能都不会有人希望听到长篇大论吧！所以这一练习有一个附带作用，即无论在什么场合之下，你都可能会变得更受欢迎。

再仔细一想，爱比克泰德所罗列的不宜谈论之事不言自明。我们如今可能不会讨论角斗士，但是我们会谈论运动明星、影视音乐明星以及其他“名人”（音乐剧《芝加哥》中有一首歌恰如其分地唱出了个中道理：“因有名而著称。”）。为什么我们不应谈论这些，或是至少尽可能做到不沉迷于其中呢？因为这类谈话基本上都很空洞。为什么我们要去关心卡戴珊一家子（或者其他当下的名人）在做什么呢？当然，说对这些事情感兴趣标志着思想肤浅，听起来像是在鼓吹精英主义，因此被现代人所反感。但我们之所以会这么认为，是因为我们习惯于认为“严肃的”谈话很无聊，而且这样的话题所需的背景知识和注意力无论如何都比我们印象中愉快的谈话来得多。然而，这样的看法显然不是古来有之。那些经常光顾古希腊研讨会——到了罗马，这样的研讨会被称为convivium（意为“一起生活”）——的人，认为一场成功的晚宴应围绕哲学、政治以及其他“严肃的”事情进行讨论。为了让讨论流畅进行，希腊人和罗马人都会为来宾提供低度葡萄酒和零食。在启蒙运动期间，私人沙龙在欧洲遍地开花，人们以受邀参加沙龙谈话为荣，几乎没有听说这样的谈话会让人觉得无聊。

爱比克泰德在第二份清单中列举了在谈话中应当避免的“全部”话题，这些话题涉及背后议论他人，对他人妄加评判。该清单还需进一步讨论。背后议论他人可能源于人们掌握他人（比如说部落成员）动向经过长期演变而来，当你的生存依赖于你周围的人（是否）值得信赖时，这一方法尤为有用。尽管哪怕在现代社会，我们也需要评估与

我们互动的人，以决定能否把他们当作生活伴侣、朋友、生意伙伴、同事等进行依靠，但或许这种评估最好基于对方实际的言行（其中行尤为重要），面对面直接进行。沉湎于背后议论和评判不在现场、无法自我辩护的人似乎并非一件高尚的事，在斯多葛派信徒看来，参与这类事就是在贬低自己。

爱比克泰德建议中的一个重要部分基于斯多葛派的一般原则，即我们可以制定最佳的行动方针，从而依此重新引导自己的行为。刚开始这会很困难，甚至让你感到不自然，随后养成了习惯，重新引导行为就会变得越来越容易——直到我们回首过去，会因为自己曾经的行为举止感到讶异。所以我不建议你突然彻底改变在社交场合的行为举止，而是做一点新的尝试，看它是否适合你。从逐渐减少回应“角斗士”之类的话题开始，之后基于你最近读到或看到的，以及你觉得可能对你和友人都有利的内容，偶尔引入更具挑战性的话题。看看会发生什么！相比起从前，我对宴会的态度积极多了，这一点至今让我感到惊讶不已。

8.　谨慎选好你的同伴。“避免与哲学家以外的人深交。若非要如此，当心别让自己滑落到他们的水平；只因‘白沙在涅，与之俱黑’。”

每次读到这话，我都会笑出声来，因为这话体现了斯多葛派的另一特点，这么说吧——直言不讳：这话势必会让现代人大吃一惊，但我越是品味这话的含义，越是确信这惊人的话会让现代人受益良多。的确，这种劝告听起来（又一次！）带有不可一世的精英主义色彩，但是只需反思片刻，就会发现其实不然。首先，你得知道这句话从何人口中说出：并非出自一个生活在半封闭罗马豪宅或大门紧锁社区的古板贵族，而是出自一个依靠露天教学谋生之人的口中，此人还是奴隶出身。其次，要知道爱比克泰德所谓的“哲学家”并非指专业学者（相信我，你是不会想要养成和他们交往的习惯的），而是指那些有志于追求美德和培养品格的人。依照古代的观点来看（我们最好自己也形成这一观点），每个人都应该努力成为这个层面的哲学家，即运

用理性为自身以及周围人改善生活、增添福祉。从更为普遍的意义上说，这个振聋发聩的建议是在告诉我们人生苦短，诱惑和无用之物无处不在，因此我们需要关注自己所行之事、所交之人。

此外，我也试着把这一策略慢慢应用到社交之中——这一策略和前一个说话务必少而精的练习相辅相成。我并不是说我只是简单地把Facebook上的“好友”名单清理了一下（尽管我也这么做了），而是指我真正留意自己和谁一起共度时光以及为何这么做。在理想情况下，记住亚里士多德（他不是斯多葛派）的话：我们想和优于自己的人交朋友，从而向他们学习。至少，我们想要找到那种能够以其为鉴的朋友，从而坦诚地审视自己，了解还存在多少不足（你自己的不足，而非你朋友的不足）亟待努力。

9.　幽默地回应侮辱。“如果你发现有人在诋毁你，别去为自己辩解；你应该这么回答：‘是啊，但我还有许多别的毛病他不知道呢，不然他就不会只提这些事情了。’”

这是一则有趣的例子，它兼有深刻的智慧和爱比克泰德特有的幽默：面对他人的侮辱（记住，他们说什么不是你所能控制的事），不要生气，用自嘲来回应。这样，不仅你自己的心里会好受些，而且会让你的诋毁者尴尬不已，或者至少会失去攻击力。我此前提及的比尔·欧文将这一建议运用得出神入化。他讲述了这么一个故事：一次，他同部门的同事在大厅中间截住他说：“我在想要不要在我的下一篇论文中引用你的文章。”一开始，比尔感到很高兴，以为他的这个同事真心欣赏他的专业论文（相信我，这种事情并没有你想象中那么多见，在哲学系尤为如此），然而该同事马上继续说道：“没错，但我还没确定你的文章仅仅是误导大众呢，还是彻头彻尾的包藏祸心。”这样的评论要么是没有恶意的“就事论事”（学者们有着不善社交的名声，这并非空穴来风），要么是故意贬损，我们大部分人都会对此感到恼怒。可是比尔并没有为自己辩护，也没有发表（可能毫无用处的）长篇大论来解释自己的论文为什么既不邪恶也不误人子弟，而

是以斯多葛派的方式做出回应：他深吸一口气，回答道："幸好你没有读过我的其他文章，不然你就会知道我有多么包藏祸心、误人子弟了。"

我确定读者一定会相信这也是我试着付诸实践的建议（哪怕做得还不够好）。这一做法让我和其他人（尤其是怀有敌意的人）的相处方式产生了天翻地覆的变化。我年轻的时候，比较缺乏安全感，而且很容易被冒犯到，有时候会因为觉得自己受到侮辱而郁郁寡欢数个小时甚至晚上睡不着觉，如果那些"侮辱"是来自我所钦佩的人或视作朋友的人，后果尤为严重。但现在我再也不会那样了。如今我学着比尔，每当我受到侮辱，我就对其添油加醋（我得说明一下，这种情况相当罕见）。

当然，实践他所谓的"侮辱和平主义"的最佳场所还是互联网。出于专业和扩大活动范围的需要，我维护着一套活跃的社交网络，更别说我的两个博客了，而它们也为兴风作浪、哗众取宠、粗鲁无礼提供了十分肥沃的土壤，我相信很多人都有过这样的经历。因此，在我对斯多葛派学说感兴趣之前，我不得不在一开始就对读者和粉丝——以及我自己——制定基本规则。而在我成为斯多葛派信徒之后，毫无疑问，幽默地回应侮辱为我的虚拟生活增添了许多乐趣。首先，我遵循了爱比克泰德先前的建议——说话务必少而精：我于是不像以前那样频繁地回应或参与讨论，而是把更多时间花在倾听上。更重要的是我已经开始将一个概念内化，即侮辱之所以成为侮辱，并非取决于施加者的意图，而是被侮辱者允许自己受到侮辱。

关于这一练习有两点重要的附加说明。首先，这不应该被当作忽略霸凌（不论是网络霸凌还是现实霸凌）的托词。霸凌是一种不能容忍的行为，应将其扼杀在萌芽状态。当其针对——这经常发生——弱势群体或患有心理问题而易受欺凌的人群时尤为如此。而斯多葛学派提出的许多建议中，大体上也反映了这一态度：在消除或减少问题的同时锻炼自身的忍耐能力，此两点并不矛盾。事实上，我们不仅没必

要在这两个策略中二选一，而且应该让二者相互促进。在忍受侮辱方面练习得越勤，你的心理就越强大，从而越是能够适当又有效地做出回应。反之亦然：反对霸凌能让你看到它其实有多幼稚（在霸凌者甚至是“成年人”的时候尤其如此），接着这一洞见会让你锻炼出更强的韧性。

每当讨论这条斯多葛建议的时候，我总会听到一条反对意见，第二条附加说明便来源于此，即或许你所认为的侮辱只是一个批评，甚至是一个建设性的批评。忽视或不认真对待它，你可能会就此错失自我提升的机会，甚至变得傲慢自负。

作为回应，我们必须牢记，斯多葛派四大美德之一就是智慧，践行智慧使我们能更容易地区分批评和侮辱。这两者的区别通常很明显，就算不是圣人都能看出。即便如此，当你似乎受到侮辱的时候，问自己一些问题总是没错的。这个人是你的朋友或是你所敬仰的人吗？如果是，那么她比较有可能只是提供建议，也许在某种程度上过于严厉，但却是出于善意。即使这个人不太像朋友，或者不太可能给你提供建设性的、有用的建议，或许她看到了一些你没有意识到的事情呢？在这种情况下，应该忽略她话中的刻薄成分，转而关注她可能言中而可能被你忽略的问题。侮辱性言论，即便确实是侮辱，也完全没有理由不能让我们从中学到东西。

10. 别过多谈论自己的事情。“和人交谈时，不要过多谈论自己的事迹或经历过的危险。因为你在谈论自己的冒险之时兴高采烈，并不能说明别人也能从你的话语中得到同等的快乐。”

我必须承认我经常不能遵循这条建议（见上文所述的“自我”和“好为人师”），但我一直在尝试。然而，当我真正做到这一点的时候，不仅感觉很好，而且更加享受社交生活了。我之所以感觉很好，是因为一个人在自控的时候会产生一种特殊的愉悦感，这一点我们在众多其他练习中已经见过了，斯多葛派信徒们当然对此也心知肚明。或许

我可以通过打一个去健身房的比方来更清楚地解释这一点。我不知道你们如何，但每当我去当地的健身房，前台人员面带微笑，响亮而欢快地冲我招呼道“锻炼愉快！”时，我冒出来的第一个念头就是：谁会喜欢锻炼啊？的确，我知道有些人确实喜欢锻炼，但我们大多数人都不喜欢。然而，我们正是因为考虑到获得的益处并认为回报大于付出才会去做这类事情。但除此之外，结束锻炼去冲澡的时候，我们会感到一种特有的满足感，这种满足感不仅来源于运动对身体带来的益处，而且来源于我们能够拍拍自己的背，对自己说：这真挺不容易的。我们其实不想做，但我们还是做到了！

至于这一特定的守则在社交方面所带来的益处，我认为是显而易见的：就像没有人愿意耐着性子看完关于你最近假期的幻灯片（哪怕这些照片存在你崭新的苹果手机中）一样，没有人真正想听另一个人滔滔不绝地谈论自己。可以肯定地说，我们并不像自己想象中那么有趣。因此，相信我（和爱比克泰德）：多知道一点社交互动的基本真理，多做些努力把这些真理铭记于心，这会让你的朋友或熟人更加快乐。

11.　说话时不带评价。“有人洗澡洗得很快，不要说他洗得不干净，你应该说他洗得很快。有人喝酒喝得很多，不要说他喝酒没个分寸，应该说他喝得很多。如果你不知道他们这么做的理由，又怎会知道他们的行为很不好呢？这将会让你无法看清一件事，反而认同与其不同的表象。”

在这一点上，我恐怕至今仍在努力。但我要在这里重申，爱比克泰德的建议十分有用，也十分具有斯多葛派风格。该观点认为我们要区分事实与评论——对于前者，如果我们通过观察找到佐证，就可以认同它；对于后者，一般情况下我们应当避免，因为我们通常无法掌握足够的信息。

我们都知道，我们每天都会有无数的机会来进行这方面的练习。

你有朋友不修边幅吗？试着自己简单地陈述事实，而不加评价。然后问问自己他为什么会这样。你的朋友自己想要变得没有吸引力或身体不匀称吗？应该不是吧。那么，更深层的原因是什么呢？除了对其评头论足之外，你能对其施以援手而不是大加批判吗？或者当某个同事斥责你或他人时，与其对其大声叫骂（或者自己低声念叨），抛出一些你觉得“合适的”话，扪心自问一下：我曾经斥责过别人吗？当然有过。当我像对待废物一样对待别人的时候，我真的享受这个过程吗？还是存在更深层次的潜在原因，来解释我为什么选择责骂而不是更好地评判？我想要别人如何来看待我的愤怒——我想要他们对我的愤怒做点什么呢？现在开始努力扭转这一状况吧，看看你是否能在气急败坏的同事面前实践爱比克泰德的建议。

稍等片刻，试想一下，如果我们都对人类同胞怀有更多的同情，实事求是地审视人间诸事，而不是草率地做出评判，世界将会变得多么美好啊。

12. 反思你的一天。“不要让睡意合上你疲倦酸涨的眼睛，在此之前，务必将一天中所做的事一一检验：我哪里做错了，我做完了什么，还有什么没做完？从头至尾审视自己的所作所为。为恶行而自责，为善行而喜悦。”

最后一步练习，来自爱比克泰德的《论说集》，而非另一部《手册》。我们已经提过这一点了，但我认为它依然至关重要，所以也列在这里，因为我认为这点对我帮助非常大。塞涅卡也提出过类似的建议，他特别强调：最好在晚上上床前自我反省，因为一旦上了床，就会睡意大增，无法集中注意力。在你家里找个安静的地方（就算在纽约你也能找到属于自己的房间，这一点连我都能做到），反思一天中发生的事情。我发现，像马可·奥勒留写《沉思录》那样把反思动笔写下来，不失为一种非常管用的方法。

这么做的目的是让我们关注当天发生的大事，尤其是那些有道德

价值的事件。也许我今天和同事大吵了一架，没有给另一半好脸色。又比如，也许我对某个学生的报告宽宏大量，或者对朋友们慷慨解囊。对于每一种事件，我都会在哲学日记里写下，再尽量公正地给自己点评——就像在给我当天的道德表现评分，然后在心里默默记下从中吸取的经验。在这一点上，说实话我只能引用塞涅卡本人的一段话，他可算是斯多葛派作家里文笔最迷人优雅的一位了：

你应当每日审视自己的灵魂。塞克斯塔斯在每天结束前都会这么做，不断质询自己的灵魂，并在余生一以贯之：我今天改正了什么恶习？审视了何种罪恶？在哪些方面得到了提升？

如果“愤怒”知道每天都会被审判，它就会自己消退，变得温和。还有什么能比这样讨论每日的事更让人钦佩呢？经过自省，我的睡眠将会多么香甜！当我的灵魂被褒贬时，内心的法庭对我的道德做出裁判时，我将会多么平静、甜蜜、无忧无虑啊！我用这一特权，每天面对自己进行申辩。当台灯熄灭，我的妻子（她知道我的习惯）不再说话，我会对自己回放这一天，重播所有说过的话，做过的事，毫不自欺，坦诚相见。我为什么要害怕面对自己的缺点呢？因为说出“这次我原谅你，以后再不这样做了”是我可以掌控的事……优秀的人爱听忠告，顽劣的人恼于批评。

附录　奉行实用哲学的希腊学派

疑惑是哲学家的情感，哲学始于疑惑。

——柏拉图，《泰阿泰德篇》

本书自始至终都在探讨伦理学，具体来讲，是从斯多葛派视角探讨伦理学。当然，伦理学是哲学的经典分支，此外还有美学（关于美和艺术）、知识论（研究我们如何认识事物）、逻辑学（致力于理解理性）、形而上学（理解世界的本质）。

然而正如本书开篇所述，当下的“伦理学”同古希腊罗马时代的伦理学含义并不相同。当然，斯多葛派学说亦非研究伦理学的唯一途径。尽管当代伦理学本质上研究的是行为的对错，但在此之前，哲学家认为伦理学的含义要广得多，包含如何寻求幸福生活。追求幸福生活被视作至关重要之事。然而追求幸福生活的方式有很多种，取决于人们如何定义“欣欣向荣的人生”（eudaimonia）。主流希腊学派在这一点上就各执己见，了解除斯多葛派学说之外盛行于当时（或现在）的学说大有裨益。毕竟，我和《美好生活指南》的作者比尔·欧文的观点一致，认为采纳并适应一种能够给予你指导的生活哲学比最终选择一种具体的哲学更为重要。

诚然，有一些相当糟糕的“哲学”对我们过上幸福生活毫无益处。但或许也有一些哲学比较适合你——我不希望给你留下除了斯多葛学

派以外，其他学派都一无是处的错误印象。我不打算探讨东方传统孕育出的多种生活哲学——如佛家、道家、儒家，以及其他诸如此类的学说——因为我对这些学说所知甚少，况且已经有许多优质的资料供感兴趣的读者各取所需。我认为简单了解一下基督教兴起之前希腊时期的西方传统哲学学派将是有好处的。下面将会展示一幅简化版的希腊主流学派关系树状图。这些学派要么本身就在一心追寻美好生活，要么在这方面颇有研究。

正如你在图上所见，这些哲学流派都源于苏格拉底。由于对苏格拉底教导的不同理解，出现了三大学派：柏拉图学园派、亚里斯提卜的昔兰尼学派，以及安提西尼的犬儒学派。亚里士多德学派起源于学园内（亚里士多德经常去那里），昔兰尼学派发展出伊壁鸠鲁学派，而犬儒学派孕育出斯多葛学派——考虑到几个世纪以来各学派之间相互影响，我们最好把这些学派之间的关系看成多对多的关系，而不是一脉相承的关系。让我们来对这些学派逐个进行简单的了解——毕竟谁都不知道，有可能你学了那么多有关斯多葛学派的思想，最后却成了犬儒主义者，或阴差阳错成了伊壁鸠鲁主义者！

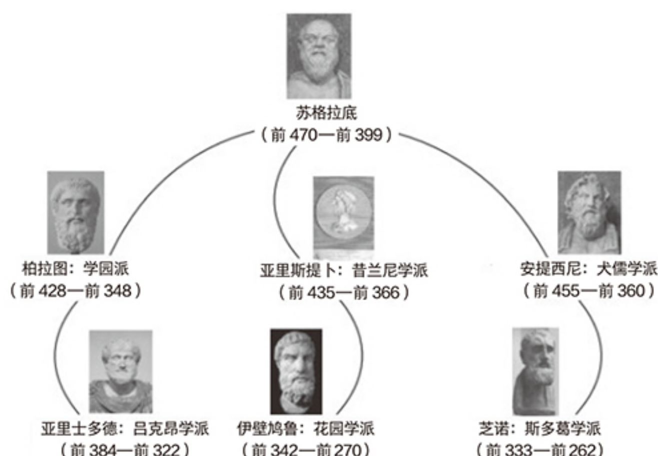


图 A-1：希腊主流哲学学派之间的历史、概念关系，及它们同苏格拉底思想的不

同之处。来源：高登《网络哲学百科全书》（Internet Encyclopedia of Philosophy）“现代道德观与古代伦理学”一章中图表1

苏格拉底主义：我们主要（尽管并非全部）从早期的《柏拉图对话录》（比如《拉刻篇》《卡尔弥德篇》《普罗泰戈拉篇》）中了解苏格拉底的教导。他是借由伦理获取美德哲学流派的开山鼻祖，认为智慧是主善（Chief Good），是唯一永远善的东西，因为一个人如果想要充分利用身边的一切，就必须拥有智慧。苏格拉底认为，道德的首要任务是检验我们的生活，而理性则是开展这一任务时最好的向导。正确的行为带来幸福的生活。无知，或者不学（amathia）将生出邪恶（换句话说，没有人会有意去做坏事）。

柏拉图主义（学园派）：柏拉图在他后期的对话录中，一直与苏格拉底观点中的核心层面保持一致（关键在于认同践行美德的生活是幸福的生活这一观点）。同时，他也补充了大量形而上学的概念，并借由他著名的理念论（theory of Forms）将苏格拉底的观点进行重塑。在理念论中，抽象化、理想化的“善的理念”超越了一切其他形式的善。柏拉图最终把个体幸福置于社会需求之下，正如在《理想国》一书中，理想的国度能够反映出三类不同的人，而哲学家自然是统治者——正如理性能够主导个体灵魂中“勇气”和“欲望”两个部分。

亚里士多德学派（漫步学派、吕克昂学派）：亚里士多德同样认为生命的意义在于12种美德。在他看来，世界万物都有其固有的功能，人类也不例外：我们的固有功能便是运用理性，因此充分运用理性便是过上幸福生活的法门。但是，我们也需要一些身外之物，比如支持自己的家人、稳定的社会环境、一定程度的教育、健康财富，甚至俊美的容貌。还有一点很关键，即过上幸福生活并非完全依赖于以上这些条件，还需要一点运气（体现为有利的环境）。

昔兰尼学派：昔兰尼的亚里斯提卜十分注重实际，他是苏格拉底

弟子中第一个实行收费教学的。他认为生命的首要目标不是追求长期的快乐，而是享受即时的肉体之欢愉。为了达成这一目标，一个人需要实际的美德，但美德只是追求快乐的工具。当然，我们不能把昔兰尼学派信徒简单地定义为对性、毒品、摇滚着迷，而应该把他们看成追求一种“觉悟的享乐主义”。正如亚里斯提卜所言：“我拥有，但不执着。”想要保持开心的同时处理好每一种情况，自控十分重要。

伊壁鸠鲁学派（花园学派）：伊壁鸠鲁也教导人们生活就是增添快乐，（尤其是）减少痛苦。但是伊壁鸠鲁的享乐主义比昔兰尼学派的享乐主义要成熟得多（尽管后世的基督教为了铲除异己学说，对伊壁鸠鲁学派学说大肆诋毁，并卓有成效）。一方面，伊壁鸠鲁学派所谓的快乐包含精神上的愉悦，并且认为精神上的愉悦比肉体上的愉悦更胜一筹，幸福并非即时发生之事，而是持续一生的事。另一方面，伊壁鸠鲁学派的快乐包括将自己从偏见中解脱出来（尤其是宗教的偏见），掌控自己的欲望，过朴素的生活，用心培养友情。然而，有一点不容忽视，伊壁鸠鲁学派信徒劝告人们退出社交和政治生活（因为这两者更有可能给人们带来痛苦而非快乐）。

犬儒学派：犬儒学派的创始人——雅典的安提西尼认为，美德是一种实用的智慧，想要过上幸福生活，拥有美德不仅是必要条件，而且也是充分条件。这也就解释了为什么犬儒主义者把苏格拉底已经足够节俭的生活方式推行到了极致。想想锡诺普的第欧根尼便知，此人是安提西尼的学生，大名鼎鼎，住在木桶里，乞讨为生，对任何社会习俗都嗤之以鼻。很多斯多葛派信徒都很欣赏犬儒学派信徒，我们的好朋友爱比克泰德在他的《论说集》3：22中，不惜笔墨高度赞扬犬儒学派。他是这么说的：如果你确实做不成一个犬儒学派信徒，那就至少做一个斯多葛派信徒吧。

斯多葛学派：该派的开山鼻祖基提翁的芝诺，最初师从克拉特斯学习哲学，而克拉特斯是锡诺普的第欧根尼的弟子，是个犬儒学派信徒。现在读者们应该很清楚斯多葛学派处于亚里士多德学派和犬儒学

派的中间地带，与伊壁鸠鲁学派势不两立。斯多葛学派同意犬儒学派的观点，认为美德不仅是过上幸福生活的必要条件，也是充分条件，但同时也认可漫步学派在身外之物中得到利益的主张，他们将其划分为可取的无关紧要之物和不可取的无关紧要之物，前者可以追求，从而决定在不牺牲自己人格正直的前提下去追求抑或规避。

总而言之，以苏格拉底为起点，哲学理论得到了很好的发展和衍生：柏拉图与亚里士多德的那一支紧密贴合苏格拉底的幸福论，但是柏拉图转向了神秘（理念论、理想国），亚里士多德则转向了实用（某些身外之物是获取幸福所必需的）。昔兰尼学派和伊壁鸠鲁学派这一分支抛弃了美德中心论，转向了快乐-痛苦二分法，这两个学派的核心区别在于昔兰尼学派只看重肉体即时的欢愉，而伊壁鸠鲁学派更重视理智层面上的快乐和终身的快乐。（我们可以在约翰·穆勒和当代功利主义的道德观中看到类似的哲学思想。）最后，犬儒学派和斯多葛学派这一分支坚持了苏格拉底哲学中美德至上的理念，犬儒学派信徒选择了苦行，而斯多葛派信徒详细制订了一套方案，重新找出（但依然要求正确看待）大多数人所欲求的身外之物。这两个学派在基督教发展史中产生了巨大的影响。

致　谢

本书源于我个人多年前开始的一场个人精神、哲学、理智之旅，中途经历了不少坎坷，我亦肯定这场旅行亦不会因此而终结。在这场旅行中，许多人直接或间接帮了我不少忙，我想在这里稍加列举并致以谢意：感谢我高中的哲学老师恩里卡·基亚罗蒙特，我心中那颗热爱哲学的种子由她亲手栽下，并经过四分之一个世纪最终绽放；感谢梅丽莎·布伦尼曼，我做出转职成为哲学家这一疯狂决定的时候，她对我鼎力相助；感谢科琳娜·考拉托尔，自我决定信奉斯多葛主义并每天践行的时候起，她便一直陪在我身边，哪怕我的行为有时候会对她造成诸多困扰；感谢我纽约城市大学的同事们，他们支持我以自己的方法研究哲学，哪怕我的方法比较另类；感谢斯多葛周和斯多葛大会（STOICON）活动的许多幕后成员，他们让我发现了斯多葛派学说，他们欢迎我加入并给予我许多帮助；感谢同我一起奉行斯多葛派学说的格雷·洛佩兹（他还是个佛教徒），他教了我许多有关伊壁鸠鲁、奥勒留、塞涅卡的思想；感谢我的代理蒂塞·塔卡基，她自我决定写这本书开始便十分上心，并在我写作的过程中给我提供了珍贵的建议；感谢Basic Books出版社编辑T. J. 凯莱赫，每次合作时其专业的态度总是鞭策着我；最后，还要感谢十分认真的文字编辑辛迪·巴克。

译后记

相较于苏格拉底、柏拉图、亚里士多德师徒三人，芝诺、塞涅卡、爱比克泰德、奥勒留等人在我国大众心目中的知名度要小许多。然而，以他们为代表的斯多葛学派是希腊化时期最负盛名的哲学流派之一，其伦理学思想源远流长，深刻影响了当时的希腊罗马社会，并为后世基督教所借鉴和发展。

斯多葛学派将其理论分为三大块：逻辑学、物理学、伦理学，但该学派并未塑造出一套完整紧凑的世界观，其创始人芝诺和后期代表人物奥勒留的学说相去甚远。芝诺秉持唯物主义世界观，其学说大体上是犬儒派学说和赫拉克利特学说的混合体。而随着时代发展，斯多葛派哲学思想混入越来越多的柏拉图学园派元素，逐渐摈弃了唯物主义。不过各个时代斯多葛派信徒将主要精力放在伦理学的研究和实践上，使之成为一门注重实践的入世哲学。斯多葛派伦理学脱胎于犬儒派学说，认为人生的目的是实现“美德”，除美德之外，所有事物都是无关紧要的。但他们并没有像犬儒派信徒那样完全摒弃物质，去过苦行僧式的生活，而是走了一条折中路线，认为在无损于美德的情况下，可以追寻“可取”的无关紧要之物，如金钱、地位、健康、外貌等，于是大大降低了实践这一学说的门槛，使其成为贴近大众的道德哲学。

斯多葛派理想中的“哲人”不执着于外物，不顺从于自然冲动，对世事变迁抱着一种不动心的态度，这一点和东方的佛教学说有相通之处。佛教学者寂天的那句名言——“如果困难有办法解决，那为何要沮丧？如果困难没有办法解决，发愁又有何用？”就暗合斯多葛派的观点。而相比起佛教徒将世间一切视作梦幻泡影的观点，斯多葛派信徒认为在无损美德的前提下，对于“可取的无关紧要之物”，还是可以

去追求的。此外，他们建议提前预想最坏的情况，因为这种情况并非总会发生，所以得出比预想中更好的结果能让人有所慰藉。

本书作者以爱比克泰德的《论说集》和《手册》为理论基础，结合自己遗传学、生物学、哲学领域的专业知识，几位现代斯多葛派信徒的事迹，以及亲身实践这一学说的心得体会，从现代人的视角对斯多葛派古典哲学进行了审视和发展。

全书分为三部，每一部分别叙述斯多葛派一大原则。第一部谈欲望，首先引出斯多葛学派对待掌控之内和掌控之外事物的态度，接着从生物演化论角度探讨了人性，随后谈了斯多葛学派道德体系的形成和苏格拉底的影响，最后借助亲身经历谈了斯多葛学派之中怀有不同信仰的人求同存异，共同追求美德的重要性。第二部谈行动，将第一部中谈到的理论应用于实践，首先列举了古代斯多葛求美德舍生取义的例子，然后论证了邪恶源自无知的概念，再以现代斯多葛斯托克代尔和古代斯多葛派信徒小加图为例，讲述了榜样对于人的作用，最后谈了斯多葛派理念如何帮助残疾人以及患有精神疾病的人走出人生困境。第三部谈认同，首先讨论了斯多葛派信徒如何看待死亡、自杀等极端状况，接着讨论如何借助斯多葛派哲学处理消极情绪，此外还探讨了古今之人对爱和友谊的不同分类和定义。最后作者基于爱比克泰德的《手册》总结出一套实用守则，让读者可以在日常生活中实践斯多葛派哲学。

最后提两个小问题。斯多葛派哲学以一种超然物外的态度审视一切，在如今竞争压力巨大的社会中确实能够让人们在面对工作、生活中的困难、挫折时调整好心态，做到尽人事、听天命，面对世事变幻，一心不乱。但正如本书作者所说，斯多葛派学说产生的时代背景是天灾人祸频发的古希腊-罗马社会，人们生活朝不保夕，因此在那种极端情况下孕育出的处世态度，真的适用于大多数人都免于饥荒、战争之虞的现代社会吗？斯多葛派把美德，且只把美德视作重要之物的态度以及摈弃自然情感的立场，对于深受浪漫主义影响的现代人来

说，会不会多少有点冷酷无情呢？这些问题的答案，就交由读者朋友们在阅读此书的过程中寻找吧。

王 喆

2017年初冬于南京百家湖畔

1.即后文提到的“控制二分法”。—译者注，下同。

2.语出爱比克泰德《论说集》（1：27）。

3.Stoic，又译为“斯多亚派”，源于希腊语中“柱廊”（stoa）一词。

4.著名斯多葛派学者。

5.一家位于纽约的米其林三星级餐厅。

6.美国著名生物化学家，古生物学领域的权威。

7.古希腊-罗马时期的国王、皇帝等会穿紫色衣服以示高贵。

8.美国心理学家。

9.美国心理学家，著有《积极心理学》。

10.美国心理学学会主席，著有《活出最乐观的自己》。

11.指宙斯。

12.20世纪初的奥地利作家，他未完成的小说《没有个性的人》，常被认为是最重要的现代主义小说之一。

13.美国社会心理学家，主要研究人的期望、抱负和决策，并用实验方法研究偏见、社会影响等社会心理学问题。

14.语出《新约·马太福音》5：39，原文是耶稣的话："只是我告诉你们，不要与恶人作对。有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打。"

15.《超人》系列漫画、影视作品中主角超人的名字。

16.电视连续剧《本·凯西（Ben Casey）》主角的名字。越战期间，美国士兵常用本·凯西指代医护兵。

17.劳动量单位，指一个人在一年内完成的工作量。

18.出自贝克在国际脊髓灰质炎后遗症健康组织会议上的视频演讲。

19.劳伦斯的昵称。

20.一种协助丧失自行呼吸能力的病人进行呼吸的医疗设备。

21.意思是"通往毁灭的狂妄野心"。

22.希腊罗马世界的宗教教派，该教派信徒会参与隐秘神圣启蒙仪式或秘仪。

23.这四个词均为希腊语单词，都有"爱"的意思，但侧重点不同。

24.指成事在天。



未读 Club

为读者提供有温度、有质量、有趣味的

泛阅读服务



专属社群 独家福利

精品共读 活动特权

手机扫码

加入未读 Club 会员计划

未讀

苏菲的哲学课

哲学家父亲写给女儿的30堂哲学启蒙课

Philosophy

Les Bonheurs de Sophie

哲学不应止步于思考，
体验生活中的苦与乐，
才是哲学真正的内涵

这本书，或许是读懂《苏菲的世界》的一把钥匙

长销 12 年，法国家喻户晓的哲学读本
带着问题，重新发现思考的乐趣与价值

Une initiation à la philosophie en 30 mini-leçons

DOMINIQUE JANICAUD
[法] 多米尼克 · 贾尼科——著
黄广凌——译

北京联合出版公司
Beijing United Publishing Co.,Ltd.

版权信息

苏菲的哲学课

Les Bonheurs de Sophie : Une initiation à la philosophie en 30 mini-leçons

作者： [法] 多米尼克·贾尼科(Dominique Janicaud)

译者： 黄广凌

出品方：未读·思想家

出版社：北京联合出版公司

目录

前 言
1.哲学入门：既无仪式，也无暗号！
2.防火防盗，防人生导师！
3.只有批判精神就够了吗？
4.“哲学”是个合成词？
5.大写哲学和小写哲学
6.走进哲学的咖啡馆
7.苏格拉底和希庇阿斯来了
8.哲学是简单还是难？
9.思想长廊：伟大的古代哲学家
10.思想长廊：伟大的近现代哲学家
11.哲学等于哲学史吗？
12.哲学能回答所有问题吗？
13.人是什么？
14.自由的限度是什么？
15.道德自由与政治自由
16.上帝，这个问题超纲了！
17.哲学和宗教有什么关系？
18.幸福是无处不在的吗？
19.欲望、意识和潜意识
20.技术决定生活？
21.如何判断善恶？
22.我们为什么需要艺术？
23.无法归类的尼采
24.什么是政治哲学？
25.问题太多？其实只有一个！

26.如何走近一位作者？
27.如何区分科学与哲学？
28.哲学的目标是什么？
29.爱是什么？
30.最后一课：播下智慧的种子！
推荐阅读
返回总目录

前　言

写这本小书，是为填补一项空白。

有些高二学生，刚参加完会考的预考科目，希望利用暑假的时间，初步了解一点哲学课的内容[1]。他们告诉我：根据教学大纲编写的教材和教参不能再多了，但可供预习的哲学入门读物，却一本也没有。

法国教育部颁布的新版教学大纲，在刚问到“什么是哲学”时，便已走进了死胡同。他们提出这种问题，就好像在说：我们能够直接开始思考哲学，而不需要知晓具体的做法和目标。在此，有关哲学本身的问题，究竟是完全被忽略了，还是太难回答而被束之高阁了呢？

与其他教材不同，本书将提供旨在填补这一空白的哲学入门课程。教学对象是所有刚读完高二的学生，无论是文科生还是理科生。本书将为学生们敞开一扇大门，从而通向那些引证丰富、目标高远，也更严谨的著作。从此，他们可以正式阅读大哲学家们的经典文章——而这些文章，本书只做了一些初步的介绍。

亲爱的读者们，暂且把对哲学的恐惧放在一边吧！要想了解它，请慢慢地跟着我前行；同时，我也希望这段旅途会令各位读者深感愉悦。你们不必付出超乎寻常的努力，只需要在游泳或攀岩之后，抽空看看就好了。本书只是对学生们将要补充的知识和需要讨论的话题提出了一点点建议。

每一章，都是一堂迷你课，只需要十五分钟的阅读时间。写作的风格是谈话式的，一个月有三十天，就安排了三十节课。至于是七月

还是八月开课，你们自己选吧。我的要求不过分吧？

1.哲学入门：既无仪式，也无暗号！

你们还记得人生的开始阶段吗？你们如何蹒跚学步？如何牙牙学语？怎么学会说自己的名字？怎样认出你们的爸爸妈妈？一切似乎都显得那么遥远，似乎都可以从脑海里抹去。

在十六七岁的年纪，你们会记住一些更有意义的事情：第一天到校上学；第一堂音乐课；叔叔阿姨的一场婚礼；一次痛彻心扉的经历；或是其他一些事——比如，初恋的萌芽。

无论哪一件事，都是日常生活中一个或大或小的断点。那么，哲学的启蒙会不会也是这样？启蒙之后，生活会不会变成一匹布料，被蓦然撕裂？你们会不会对自己说“啊，一切都跟从前不同了”？现在告诉你们答案，还为时过早，不过，有一件事倒很清楚：哲学的启蒙课，和成人礼或入会仪式相比，性质截然不同。

仪式是一种具有社会或宗教意义的行为，具有强迫性和程式化的色彩。犹太教的传统割礼，象征着年轻男性成员受到了社会共同体的接纳。同理，在某些传统社会中，团体会在成员成长或成年时，在他们身上留下无法抹除的记号，例如割礼、圣痕（scarification）和文身仪式等。

有时，一个社会团体（或社会共同体）会借成人仪式，向个人传授一定的知识或咒语，使其能够正式成为团体中的一员。在这种情况下，成人仪式也就与入会仪式没什么区别了。

所有宗教都包含这类仪式，秘密社团，甚至历史上的一些强盗团伙，也都会这样做。在莫扎特的歌剧《魔笛》中，塔米诺王子所经历的一系列意义深刻的象征性考验，就与共济会[2]的入会仪式不谋而合。

经历过这些仪式，你就与过去一刀两断了。你从此成为一个男人或是女人。你变成成年人、战士或是一名社团成员。你了解了其中的规章制度，或者通关暗号。

不过，成为哲学家，既不需要什么暗号，也没有任何咒语；既不需要文身，也不必接受洗礼；既不用进入集体的歇斯底里，也不用去祈求神明；既不需要求助于巫婆与神汉，也不必自己叫喊或歌唱。

那么，对喜欢玩闹、热舞和欢笑的年轻人来说，哲学会不会过于严肃了？也许吧……不过，光明总会驱散黑暗，喧嚣总会归于沉寂；而游戏之后，总该严肃一下吧。

年轻人仅仅需要了解生活万千面相当中的一面吗？如果这样，当他们有朝一日体会到现实生活的残酷时，会不会面临陷入消沉的危险？面对安静的环境、批判的精神，以及适度的沉默，他们应当感到陌生吗？为什么要让他们丧失好奇心和责任感？

一旦具有这种清醒的意识和责任感，哲学思考就随之产生了。它也可以使人更具激情和活力。我们有什么理由做不到这点呢？不过，它既无原始文明的烙印，也没有宗教的特征。无须文身的见证，也无须神秘仪式的保证。它不是激进社团活动的产物，也不是普罗大众意识里的幻象。

没必要心存侥幸。它能带给你们什么，只取决于你们自身的努力。首先，要保持一定的时空距离，要具备更多的智慧和思维的锐度。其次，你们能掉以轻心吗？不能。因为它既不能承诺带给你们一切，又不能允许你们予取予求。当然，它也不会令你们张皇失措，或

是给你们毁灭性的打击——“拥有一切，或者一无所有”——这可不是哲学的写照。

哲学老师并非一位向你们传播福音，或是给你们指引人生方向的师长。如果有人这么做了，你们要格外当心！谨防那些“人生导师”！

2.防火防盗，防人生导师！

在印度，有一群被称作“古鲁”（Gourou）的智者。许多人决定在一段时间里追随这些人生导师，听从他们的教导，有时甚至长达几十年。在二十世纪六十年代的嬉皮士风潮之前，许多青年为了逃避喧嚣、物欲横流的西方文明，寻求内心的安宁和生命的意义，于是像岚匝（Lanza del Vasto）[3]一样，踏上了“朝圣智慧源头”的旅途。

这种值得尊敬的做法，难道就没有深刻的哲学意义吗？作为探求智慧的活动，它当然是有哲学性的。远在公元前四世纪，亚历山大大帝狂热的远征时期[4]，古希腊与印度之间就已经架起了桥梁。在那时，被称为“赤身智者”（Gymnosophiste）的哲学家们，似乎就是印度舶来的修行方法的信徒或模仿者。

总有人批判西方哲学太过于抽象。如果确实如此，那些力图改变生活，主张在印度“古鲁”身边修行的人，难道不更应该受到质疑吗？

即使我们暂且不反对他们的做法，理性的判断仍是必不可少的——是否可以不经思考地做出这样或那样的决定？难道不该问问自己：我们能不能不通过任何的过渡和事先准备，就直接转变自己的文化背景？怎样才能找到一位值得我们完全信赖的导师？

这些问题，能够引导人们思考通往智慧的最佳路径，它们本身已经具有哲学性了。它们能使人了解到西方思想传统的特性；它们鼓励人们去了解印度的精神财富，并认真思索：如果有朝一日，我们需要拜在一位心灵导师门下，到底应该依据怎样的标准来选择？

也许会有几个急性子提出抗议：再这样思前想后下去，我们永远

也不能出发了！我会这样回答：“不一定啊，在我们的这个年代，环球旅行已经如此稀松平常。如果你想出发，那出发便是了！许多人已经走了，还有许多人在路上。他们的经验统统表明：旅行的结果因人而异——有的人功德圆满，有的人一无所获，还有的人沦为一场悲剧。认为一次简单的旅行就能带来智慧，那只是空想罢了。”

如果批判的精神只能导致犹疑不决和怀疑主义，那它就是一个缺点。但是，如果它有助于识破各种成见和江湖骗术，就会成为一种力量。

确实，打坐冥想的智者、圣人，很值得我们聆听和关注；但同时，要提出一些有些失礼的问题，我们也不该犹豫，应直接提问：价值的标准是什么？怎么证明它？如果人生导师弄错了，或者干脆就是骗我，怎么办？

在哲学和科学的领域里，一个命题是否有价值，与它的提出者无关。他的年龄，他的语调，他深邃的目光、显赫的声名，都不该在考虑之列。

一个不同寻常的断点！一条数学定理之所以正确，与讲它的数学老师的颜值无关——哲学也是如此。一种预设能否经得起验证？一段推理是否谬误？一个想法是否值得关注？这样的问题，本身就应该让我们自由而安静地思考。如果这位老师聪明、和善又有魅力，那最好不过；但可别犯糊涂！如果他的言谈举止表现得像一位“古鲁”，那你们可要当心了！

大家应该都记得爱因斯坦那张有名的吐舌头的照片吧？这位伟人，绝对有资格自命为人生导师，但他从来没有这么做——这就是一种真正哲学的姿态。在苏格拉底之前，有位外号叫“无名者”的哲学家——赫拉克利特。他曾在一段文字的开头写道：“不是我，是逻各斯（logos）……”其实，他想说的是，嘿！别看我，要想想我带你们去

看的东西——逻各斯（我们暂且粗略地将它译为“道”）。

没错，批判精神对哲学的各个层面都是至关重要的。正是由于它，你对某位老师或大师的信任才会目标明确、坚固、清晰。我希望帮助你们掌握的，就是这种批判精神。

3.只有批判精神就够了吗？

在现代社会里，具有批判精神，被视为个人的重要品质，甚至是个人发展的必要因素。缺少了这种品质，怎么能理性地为个体、为集体选择最优化的解决方案？怎么能分辨一项假设或建议的优点、缺点？怎样管理你的购物清单以及你自己的财务预算？无论是在经济领域还是在艺术领域，无论从心理学还是从伦理学的角度来看，如果表现出批判精神，就意味着能够把握个人存在的方向。

谁会拒绝批判精神呢？当然，这些人会包括专制独裁体制下的暴君和独裁者。所以，在那种情况下，你绝不能表现得太有主见！人们必须俯首帖耳，执行独裁者的命令。

然而，一切真的这么简单吗？批判精神是解决所有困难的万能灵药吗？首先，要记住一个条件：没有一定程度的教育和培训，就没有批判精神。一个斗大的字不识一箩筐，无法获取任何信息的人，如果被空投到一座大都市的郊区，还能表现出批判精神吗？对于那些为了生存而挣扎的穷苦人而言，批判精神几乎毫无意义。它也许是那种人们在具备初级的智力和文化自主性，在衣食无忧时才能享受的奢侈品。

搞清楚这一点之后，我们就能理解：在古代传统社会中，权威往往掌握在部落首领、族长或是宗教领袖手中，而绝大多数民众是不具备批判精神的。在这样的氏族社会里，每个成员都必须扮演实用性或仪式性的角色。至于精神方面，只有团体（或者神明）的精神才有意义。古人顶多可以讨论某些公共事务和磋商他们的切身生活问题。而“批判精神”这种文化，总是有些不合时宜、难以理解，可能也没有

任何意义。

我们不该因为这种观察而得到的结果抱有什么优越感，觉得自己在精神方面优于这些古老民族和文明。我们更应该做的是：在此基础上，更好地理解西方文明的内在特性。

再来聊聊古希腊吧！希腊词语“krisis”的含义是“区分”“分隔”或“选择”。你认为所有古希腊人都具备批判精神吗？当然不是。不过，公元前五世纪末，就在雅典，出现了一个叫苏格拉底的人——一位新派的智者。他不停地质疑，用“刺儿头”精神使别人难堪，他宣称自己“一无所知”。他遭遇了强有力的抵抗，受到议事会的控诉，并最终因为“教唆年轻人”而被处死。然而，他的榜样力量，在其身后长存两千多年，他讨论问题的方式形成一种学派——而苏格拉底式的对话，变成了一种解决问题的方法，甚至一种求学的工具，最终成为一门学科。正如尼采所发现的那样，苏格拉底从没写过一本著作！然而，正是在他的推动下，批判精神与哲学精神从此成为形影不离的盟友。

事实上，人们了解批判精神的价值，可能需要经历无数的考验，需要等待成百上千年。而苏格拉底却远远走在了前面！在近代史即将拉开序幕之时，声称“地球绕太阳旋转”的伽利略走上了法庭，只因他犯了一个错误：在既定的权威面前坚持真理！

即使在今天，具有太多的批判精神，往往也会很危险。某人如果采取全盘否定的态度，只是为了羞辱别人或为了特立独行而批评，就会被看作虚无主义者——一种什么都不相信，只想要推翻一切的人。

如果说批判精神应该被看作是一种美德，并得到贯彻实施，那么，怎样才能合理地利用它呢？注意：别把手段当作结果。批判精神只是一种工具，但它能够视自己为目标，批判自己吗？

理性的声音反复告诉我们：为批评而批评，这毫无意义。如果这

一说法无误，我们就应该在进行哲学思考时借助批判精神，但又不仅仅局限于此。

对哲学而言，批判精神是一项“必要不充分”条件。哲学每发展一步，我们就能把理性和批判精神的边界向前推进一些，使之更加清晰。

4.“哲学”是个合成词？

某些词语可以直接指代一个清晰、明确的对象。比如，“樱桃”指代的是一种我们都知道的水果，而“自行车”则指一种方便的交通工具。即使在更为抽象的领域，当我们说到“英语课”或“物理课”时，大家也会很快明白：我们马上要开始学习英语，或者学习一些有关物质性质的法则了。

那么，在进入哲学学习班之前，你会知道自己将在那里做些什么，学些什么吗？不一定。这里的情况比较特殊。其他任何一门学科，都没有如此神秘。

为什么？探讨“哲学”一词的含义，就能帮我们解决这个问题？

一开始，答案可能会让我们有点儿沮丧。“哲学”这个词已经被滥用了。人们对它的使用，有时正确，有时错误。你打开收音机了吗？我们能听到法国总理在介绍自己政府执政的“哲学”。打开电视了吗？我们能看到议会里多数派的代表正在慷慨陈词，强调他们要“哲学地”提高公共服务的收费标准。

在第一种情况里，“哲学”表示“总体概念”：有点儿空洞，但用法毕竟还算正确；而在第二种情况里，“哲学”表示“温和、理性”，无非是要提点“小脚老太太”式的琐碎建议，有必要扯到哲学吗？

“哲学”这个词的日常用法，或许太过平常了，并不能帮我们深入理解。它会把我们引入歧途，带进一种庸俗化的、边界模糊的领域。从这种意义上来看，“哲学”，跟你在家宅着，或者跟小区里大妈聊聊

天，恐怕没什么区别。

很显然，哲学应当不止于此。我们先来思考一下这个含义丰富的词的意义。它是一个合成词吗？让我们把它拆解开来看看……是不是只剩下一堆无意义的符号字母了？当然不是。它的词源有双重含义：首先，这是一个古希腊单词；其次，它的起源本身就能给我们提供很多信息。

“哲学”这个词，源于公元前五世纪的希腊。知道这一点对你没什么坏处。我们就是从那时候的那个国家继承了伟大的欧几里得几何学，还有民主制度的思想。哲学是伴随着严谨、毫无功利的科学而诞生的，它挣脱了神话的束缚，探求摆脱暴政的政治制度。这一点并不平庸，绝非微不足道。即使在今天，世界上还存在着太多的暴政、迷信与狂热现象；哲学、科学和民主之间的同盟也依然脆弱，没能覆盖到整个世界。

法语里的“philosophie”（哲学）这个词，起源并不神秘，它是“爱知识”或“爱智慧”的文雅表达。在法语里，还有一些以“-philie”后缀结尾的词，例如，令人不舒服的“zoophilie”（恋动物癖），还有面目可憎的“pédophilie”（恋童癖），等等。可见，“爱”并不只有美好的一面。不过，一旦它转向了“sophia”，就褪下了所有粗鄙的色彩，向最高的理想张开双臂，寻求美好幸福的生活。那么，如何按照古希腊人的理解，准确地翻译“sophia”这个词呢？

如今，“智慧”这个词显得有些老套，不合时宜，变成了“过于稳健保守”的代名词。至于我们的“知识”，往往还是比较抽象的，它被各种专业分割得支离破碎。我们是否已经丢失了“苏菲”（sophia）那种美妙平衡的姿态呢？

古希腊的智者和先哲们所探求的，正是最高级的生活智慧。我们

现在去他们的学园报名，应该不算太晚吧？

5.大写哲学和小写哲学

当站在罗马的圣彼得大教堂，或埃及金字塔之类宏伟的古迹脚下，我们往往会有些手足无措。当仰望整幢“哲学大厦”时，难道没有同样的感觉吗？虽然没有某个具体的观察点，可以让我们一下子就将它的整体看得清清楚楚，但是花一些工夫，我们仍然能在哲学书里寻找到它的轮廓。它与一些大名鼎鼎的人物密切相关：笛卡儿、康德、尼采……它由一系列艰深的大作构筑而成，体量庞大。怎样才能靠近它呢？我们有可能围着它转上一圈吗？

参观古迹，往往需要导游的讲解。这样是很方便，但也有些不自在。大多数的游客并不喜欢这样。有些人可能希望更自由一些，但是，没有导游，他们会不会迷路呢？巴门尼德、柏拉图和亚里士多德等人的哲学巨著，读起来还是有些难度的。面对它们，人们会不会马上就迷失方向？寻求帮助，是顺理成章的事情。但是，“导游的讲解”，会不会把它们简化为一些概要和节选，使这些哲学家失去了生命力，甚至变得枯燥无味了呢？

这样看来，哲学入门比参观古迹要复杂多了，在这两种情形下，我们都会说“有个大概印象”就行。但你可不要言之过早！

想了解西方的文化，哲学是非常重要的一环。这个庞大的整体，会给人留下怎样的大概印象呢？我只能回答——传统。这也许是我们的思想和价值观念的完美传统……

“文化”“传统”“价值观”，这些伟大的字眼，令人望而生畏。它们使我们无法行动，正如从未尝试过攀岩的人面对一堵需要翻越的高墙！解决困难还有一个方法，就是直接绕过去。想象一下这样做会怎

么样吧，或许就像我们放任那些伟大古迹独自庄重安详地长眠一样！

当使用小写的“哲学”（philiosophie）[5]一词时，我只是让它指代一种普通的活动。无论如何，今天有很多人在从事哲学活动：学生、老师，还有一些哲学爱好者。他们是不是个个都手捧着厚重的书籍，变成图书馆里的“书虫”了呢？是不是要像莫里哀[6]喜剧里所嘲弄的那位哲学教师一样，只要想到某个主意，或是发生争论，就要求助于柏拉图和亚里士多德？就不能放弃烦琐的哲学术语，谦虚地思索，做一位清晰而理智的哲人吗？

不假思索地做出肯定回答，这当然简单。不过，还是需要进一步尝试。我们可以从零开始学哲学吗？不做任何准备地学哲学？那就像先跳进水里，再开始衡量自己这个举动的风险一样……

现在，我们先在小写的意义上使用“哲学”这个词。把柏拉图和亚里士多德放回书架上，暂且从我们身边开始，零敲碎打地学起来吧！

6.走进哲学的咖啡馆

我不是哲学咖啡馆里的常客。有一天，在尼斯市[7]的老城区，我带着两位美国朋友——贝尼和朱迪——刚刚参观完路易·努赛拉（Louis　Nucéra）图书馆和当代艺术博物馆，走进一家普通的咖啡馆。

我们刚看完安迪·沃霍尔（Andy　Warhol）[8]的一幅大作：他大量复制了女影星玛丽莲·梦露的经典头像，并将其拼贴在一起。自然，话题很快就转到了那位著名女影星身上。

你可能会说："她太丑了！"我答道："这我不同意，她很出色，前不久还被评为二十世纪最美的女人之一呢。"

你又会说："这也证明不了什么！……"于是，讨论就变得复杂起来，空气中充满了火药味。

而贝尼指出："正因为她美艳无比，所以她的美才是无法表现的——这就是安迪·沃霍尔希望通过自己近乎拙劣的复制使我们明白的道理。"

至于朱迪，她既不觉得玛丽莲·梦露好看，也不觉得她丑。她说道："她就是典型的美国放荡女子，俗不可耐。作为一名美国女性，我绝对有权这样说！……我不知道什么是美，而且，看着安迪·沃霍尔的垃圾作品，我也不可能真正学到'美'的定义。你们似乎比我更懂。那倒是好事！"

这明显是挑衅了。我试图向她指出："至少，你已经承认玛丽莲·梦露的外表是美丽的了。"

她反驳道："不错。但是，她美得太俗气，所以就不是真的美了。此外，在二十世纪，讨论美是没有意义的……"

贝尼走得更远："在十九世纪也是。"

你可能再次重申："她就是丑，没别的……"

轮到我反驳你了："要谈丑，就要先搞清楚理想的美是什么。而且，我也要问：'你讨论美的标准是什么？'"

你会答道："没有什么标准，每个人都有自己的理想形态。"

"但是，如果每个人对美的理解都不一样，也就不存在一种理想的美了。"

"所谓理想，难道不是一个抽象的概念吗？"

"不是的，古希腊的美就接近理想的形态，但那并非抽象的概念。"

"但是，不再有人会为古希腊的美而感动了。那是野蛮的美，是一种魔鬼的美……"

听见我们的对话，朱迪又插话了："又在谈'美'了，你们总是在说'美'。我就不知道'美'到底是什么。"

"看！"贝尼补充道，"我刚看见一个美女走过去了。一个棕红色头发的美女，很少见的。"

太迟了！棕红色头发的美女已经看不见了。我们不知道在她身上能否达成美的一致——其实，我们也不愿如此。我们开怀大笑，发现讨论会根本没多大进展。

"就像哲学里常见的情况一样，没什么确定的结论……"贝尼说。

“但我们没有谈哲学啊……”你反驳道。

我答道：“一不留神，我们就碰到两个问题：什么东西是美的？‘美’又是什么？我自然而然地想到，这就是两个哲学问题了。”我向你保证：晚一些，等我回家，我就会告诉你这样判断的原因。

苏格拉底和希庇阿斯（Hippias）会帮助我们的。

7.苏格拉底和希庇阿斯来了

我们来到了雅典。苏格拉底遇见了从厄利斯（Elis）远道而来的希庇阿斯。厄利斯是希腊奥林匹亚附近的一个小城邦，希庇阿斯是这个城邦的顾问兼大使。

苏格拉底身材矮小、精力充沛、奇丑无比，还有些不修边幅。希庇阿斯则不同了：他自命不凡，自视为一位伟人；作为著名学者，他力求说话用词极度华美，并总是试着解释最困难的问题。这要是放在今天，他多半会成为一名国际律师，或某家跨国公司的咨询顾问。

面对这个喜欢夸夸其谈的家伙，苏格拉底故意显得谦卑而局促。他向希庇阿斯承认，他不知道怎么回答“什么是美”这个问题。

希庇阿斯答道：“美？这再简单不过了！”但他用自己的方式来理解这句话，并把它转化成了另一个问题：“什么东西是美的？”于是答案就变成：“一个年轻的漂亮姑娘。”

希庇阿斯并没有意识到两个问题的区别：对一个关于“美的定义”的问题，他却举出一个“美的实例”来回答。苏格拉底步步紧逼，又列举了一系列实例：那一口锅有可能是美的吗？姑娘的美，可以与一位仙女的美相提并论吗？如果不了解“美”如何成其为“美”的根源，我们只会从一个例子滑向另一个例子，找不到任何明确的标准。

希庇阿斯认为关于“美”的问题非常简单，于是他就陷入了困境。苏格拉底敦促他，要他给一个更明确的定义。希庇阿斯忽然想到：黄金就是“美”。他自以为摆脱了困境。苏格拉底马上反驳：菲狄亚斯[9]创作的雅典娜雕塑，人人都爱吧，但它是用象牙做的，而不是黄金。

希庇阿斯只能继续冥思苦想，又得出一个更抽象的定义："美，源于适当。"这个答案依然无法令人满意，"用木头打造一把勺子，难道不比用金子打造更适当吗？"他被逼到了角落，得出一些看似可靠的标准：财富、荣誉、实用和有利。

苏格拉底再次不费吹灰之力，举出反例，一一说明了这些优点与"美"的联系，但仍不能放诸四海而皆准。这样，就只剩下最后一个定义了："美"就是悦耳、赏心悦目。对话总算没有以失败而告终，苏格拉底最终同意了这个观点。

在不断提出否定意见的同时，苏格拉底是否无法从宏观角度理解一些重要的事情——就像希庇阿斯所指责的那样？但是，他至少成功地使我们意识到：通过对"美"的观察，了解使"美"成为"美"的特性，是一件很困难的事情。

两千五百年来，这个问题总是被人提起。是不是因为一个问题无法解决，我们就不需要对它再进行讨论了呢？

那天，在走出当代艺术博物馆之后，我们对这个问题的理解真的比古人更进一步了吗？

8.哲学是简单还是难？

柏拉图是一位难懂的哲学家吗？的确，他写过一些艰深复杂的对话录。不过，我们刚才聊的《大希庇阿斯篇》，可不属于最艰涩难懂的哲学文章。对美的欣赏，使我们发现个人兴趣爱好的不同；随后，我们会提出问题：是否存在一个关于美的统一标准——正如那本书中所探讨的一样？理解这一点，真有那么困难吗？

年轻时，我曾尝试初步了解柏拉图的思想。但是，我犯了个错误——去读了学校教材上的导论，而不是直接接触他的原文。我还记得，一开始面对“理念论”时，我感到非常困惑不解。那篇教材导论，一点说服力都没有，以致我完全无法理解：为什么理念能够独立存在，构成某种“世界”？我想到：我们每个人都有很多想法——也就算是一种“理念”[10]吧。它们来来去去，有些很有用，有些则毫无意义。我们怎么能想象：这些理念会变成一种标准，甚至具有神圣的地位？

我不解的地方，首先在于一点——苏格拉底式的对话，往往并没有导向明确的结论。它只是一场带有一些嘲讽，能帮助我们正本清源的练习；按照柏拉图本人的说法，最多也不过是“理念论”的入门。《大希庇阿斯篇》等许多苏格拉底式的对话录，甚至还没有真正开始涉及“理念”这一概念。

我们应该明白：柏拉图并不是不分青红皂白，一股脑儿地将所有的“理念”都藏在知识大厦的顶端。那些值得我们记住、需要深思、能给人以启发的理念，具备自身固有的一致性，并因此而独立存在着。比如，在我们所有肉眼所见或亲手画出的圆形之外，甚至一切圆形的

事物之外，还存在着一个“圆”的理念。

然而，“圆”的理念，能像其他物质一样确实存在吗？当一辆车停在我正在品酒的露台前面，它圆形的车轮就出现在我的眼前。“圆”的理念，是不是也这样存在于某个地方呢？自从我们知道什么是“圆”以来，你我都对“圆”有了概念。那么，如何看待我们所共享的这个“圆的理念”呢？它的地位究竟如何？

“圆”的理念，我们当然看不见。这就像肉眼无法看见“$2+2=4$”这一真理。理解一个理念，与理解一条真理一样，关键是要明白它的抽象一致性，了解它如何用来解释现实问题。

当人们认为自己懂得了某件事时，他们可以说“我看见了”[11]。这种初级层面的理解，日后也能够不断深入。然而，它至少能保证人们不会迷失于俗世——那个被我们看作“真实”的世界。

这种“看见”，是精神领域的，它同样不容忽视，因为，它向我们揭示了无数的新的可能性。如果没有计算和数学，没有任何有关真实世界的理念，在面对感官的不确定性和欲望的专横时，我们会不会显得虚弱无助、无计可施？

苏格拉底率先发出了赞叹：当他开始理解时，无边无际的全新世界就向他的大脑敞开了。对柏拉图而言，理念世界，就像一片尚未开垦的土地，埋藏着解开世间万物之谜的钥匙。

为什么我们很难对他的这种赞叹感同身受？那是因为，理念和概念的世界，对我们来说已经太过熟悉了。科学知识的飞速发展，使我们对精神领域的东西感到麻木，我们似乎能在这些重大的人类知识成就面前昏昏欲睡了！

如今，我们对理念的定义，常带有功利主义的色彩，认为它有助于理解和掌握知识，有助于制订计划，或是当作设计技术的手段，等

等。相反，柏拉图对它的看法却饱含无比的热情：理念具有神明般的力量。他热爱理念，无止境地赞美它的统一与和谐。

还是不容易理解他这种精神状态吗？要知道，柏拉图把天上的日月星辰都看作神明！如果不改变我们的思维习惯，怎么能够设身处地地理解一种信仰的逻辑呢？努力在思想领域穿越时空的旅程虽然十分艰辛，但也必不可少。

从这种意义上来说，哲学在向我们的头脑发出旅行的邀约！

飞一趟安的列斯群岛[12]归来，我们既可以得到休息放松，还能晒一身古铜色的皮肤。学习哲学，我们能有同样的收获吗？是的，收获就是理解本身。

据说，真正的理念可以散发出光芒。我们每个人，能不能用自己的知识来做个试验，检验这种说法的真假呢？

柏拉图的思想，仅仅只是一道光芒，还不足以照亮整个世界。还有很长的路要走。在《大希庇阿斯篇》的结尾，苏格拉底已经提醒过我们了："美，是困难的！"

9.思想长廊：伟大的古代哲学家

此刻，是时候来好好认识一下几位大哲学家了。在通往知识与智慧的道路上，他们将充任我们的向导。

黑格尔曾说过："哲学史就像一条思想的长廊，纪念着为人类历史增光添彩的思想家们。"他说得没错，必须承认：初识这些伟人时，我们的崇敬之情总会油然而生。

在介绍他们时，我情愿不用太严肃的方式。在我的眼中，正如帕斯卡[13]的想象一样，他们是一些举止友善、彬彬有礼的人。我们想要认识他们，听他们说话，更愿意将他们视作自己的兄长，而不是古板的老教师。

我们已经认识了苏格拉底和辩论家希庇阿斯——当然，后者算不上大哲学家。追溯到更古老的年代，在公元前六世纪，诞生了两位著名的希腊思想家——赫拉克利特和巴门尼德。

那么，到底谁才是哲学的奠基者呢？多年以来，我们的答案往往是"柏拉图"。然而，如今我们已经越来越了解那些早期思想家的重要性了。即便苏格拉底，他也不是希腊的第一位智者！

尽管如此，苏格拉底在思想史上的地位毋庸置疑。是他，率先与民众打成了一片，并开创了揭露对方自相矛盾之处的对话方式——诡辩法。在他之前，智者们都不是那么好打交道的。

赫拉克利特素以目空一切著称，有关他思想的只言片语，散落各处，难以理解。但他似乎也有搞笑的一面。有这样一则趣事：一次，几个人慕名远道而来拜访他，却发现这位思想家正在一座简陋的砖窑

中烤火。赫拉克利特见他们在砖窑门口踟蹰不前，便邀请他们进来，并说道：“诸神也在这里呢！”

最令人生畏的思想家是谁？我的回答是：巴门尼德。他被柏拉图看作“精神之父”。不过，从象征意义上来说，柏拉图是一位“弑父者”——或许，正是因为如此，他才视巴门尼德为父吧。巴门尼德在那不勒斯南边的埃里亚[14]建立了一所学校。那时，埃里亚还属于古希腊的一部分。我也许可以这样说：是他创造了哲学。他提出了一个貌似很抽象，却又明显不过的命题：“存在者存在，不存在者不存在。”

巴门尼德的诗歌给人的感觉非常厚重。由于我们现在只能找到一些遗留的残篇，它就显得更加神秘了，就像在时间流逝与历史沧桑中损毁的圣殿残垣。

接着，我总算可以介绍柏拉图了吧？在前面我们已经提到过他了。他著作的特点，就是总以苏格拉底作为对话录的主人公，很少以他个人的名义发表观点。即使对话录中最完整、最令人费解的几篇——《理想国》《巴门尼德篇》《智者篇》等，从绝对意义上来说，都不能完全概括他的学说。不过，既然柏拉图确确实实创立了名为“学园”的学校，“柏拉图学派”一定是真实存在的。他巨大的影响力，一直延伸到古希腊罗马时期的最后阶段，甚至影响到今天。柏拉图的哲学，是以对话录的形式呈现的。作者隐藏在他所塑造的人物身后，往往带着冷嘲热讽的口吻。

那么，柏拉图本人究竟如何，长什么样子？他其实是一个身板厚实、充满活力的男子。由于他曾寄望改造叙拉古城邦[15]，与暴君狄奥尼修斯作对，被卖为奴隶，后来又被赎回来。在他身上，我看到哲学家所具有的最优秀的品质：他拥有高贵的灵魂、犀利的目光，对对手的嘲讽辛辣有力。

他的学生亚里士多德，同样拥有传奇的一生，他曾是亚历山大大帝在登基之前的家庭教师。在随后的许多个世纪里，他都是最伟大的哲学家之一。这是一位专断而苛刻的老师。据传，他曾说：“吾爱吾师（柏拉图），吾更爱真理。”在我看来，他说话谨慎、性情平和，永远以理服人，以渊博的学识和求实的精神，令所有学生折服。他是一部活的百科全书，精通逻辑、物理、生物、政治思想，重建了伦理学和早期的哲学（那时还被称作“形而上学”）。他对一切学科都不陌生！这样的人物能名垂后世，有什么值得大惊小怪的吗？

然而，我们不要迷信所谓“传统的传承”。亚里士多德去世后，一幕幕政治大戏纷纷上演，人事浮沉——希腊被罗马征服之后，又轮到罗马帝国的衰亡；亚历山大城图书馆被焚毁；蛮族入侵，几乎横扫整个欧洲大陆……哲学也出现了巨大的断层，被世人所遗忘。

基督教诞生后，成为统治性的学说，随后又演变为“排他”的思想，几乎切断了古罗马文明与古希腊哲学思想源泉之间的联系。因此，虽然后者的博大精深令人无法想象，但现在，我也只能在这里对其做一次提纲挈领的介绍。

中世纪教会的神父们曾根据自己的需求，试图重新厘清它的线索。但是，直到晚些时候，人们才通过阿拉伯的图书资料，将亚里士多德的著作译成拉丁文。历史逼迫我们走了多少弯路！了解古希腊的巨著，是多么艰难！

10.思想长廊：伟大的近现代哲学家

要介绍几位近现代的大哲学家，我们得从公元前三世纪一下子跳到十七世纪。不必去计算这二十个世纪的跨度，那只会把问题复杂化。看到我这样说，你们会不会就认为：从亚里士多德逝世到笛卡儿诞生之间，什么都没发生过？

这个看法既不准确，也不太合理。在古希腊和古罗马，陆续产生了一些重要的哲学流派：斯多葛派、伊壁鸠鲁派、新柏拉图主义，等等。历史学家们把这段漫长的历史年代命名为“中世纪”，真是再贴切不过了。

在这段时间里，也存在一些思想活跃的年头。从大马士革到安达卢西亚；从托莱多到巴黎；从牛津到鲁汶[16]；人们不仅翻译了古代的哲学著作，也在此基础上做了大量评述；崇拜唯一神的三大传统宗教（犹太教、伊斯兰教和基督教）都发展出了精致的神学；阿拉伯人发明了代数，并将它四处传播；信奉基督教的西方在对自然的实证主义研究中，渐渐从古代世界找到了灵感。

可是，为什么很多哲学教材从古代世界几乎一下子跳到了近代呢？对中世纪那段丰富而复杂的历史，我们是不是也要一笔带过呢？这样做，会不会太简单粗暴了？

答案很肯定，也很清晰。因为中世纪这段历史过于复杂，初学者不容易理解。此外，很多高中生、大学生由于不必学习宗教常识，对那些充满神学色彩的思想提不起一丁点儿兴趣。就拿圣奥古斯丁和托

马斯·阿奎纳[17]来说吧，他们都是值得敬佩的思想家，但是他们也都无比虔诚，只专注于对《圣经》的研究和基督教会内部的论战。让你们直接阅读他们的著作，应该说是不大可能的。

笛卡儿，这位现代思想家就完全不一样了！为什么说他是一个典型的现代人？因为他希望把一切推倒重来。他著名的代表作《方法论》是用法语写成的，这种行为本身，在那个时代就已经具有革命色彩了[18]。他在书里写到，自己曾在耶稣会接受过完整的传统教育。但是，他所接触的大部分课程（包括哲学课）都不能令他信服。

笛卡儿不再满足于那些似是而非的东西。他希望清晰、准确地认识真理是什么。可是，只有数学这门学科，才以“鲜明而确定的理性”符合他的要求。

此时，他需要面对两种可能性：第一，专攻数学，放弃其他学科；第二，从数学模型中汲取灵感，推导出一种方法，将它的“理性”引入科学研究和日常生活当中。

如果笛卡儿没有选择第二条道路，他可能仍会以解析几何的创始人，而不是现代哲学的奠基人而闻名于世。或许，如果他穿越到今天，一定会感到惊讶、诧异：他曾一度认为他的自然科学著作无比珍贵，没想到，自己的盛名却主要来自哲学成就——后者的光芒甚至掩盖了前者！

我们再来到欧洲东部的柯尼斯堡（今天的加里宁格勒[19]），向另一位现代哲学的巨子康德致敬。

康德也同样精通数学、物理和地理，直到晚年，他才成为一名出色的哲学家。当他的代表作《纯粹理性批判》出版时，他已经快六十

岁了。而且，他没有笛卡儿身上那种雄健的阳刚之气。康德身材矮小，体弱多病；他没有结过婚，生活有条不紊（每天下午准点出门散步的怪癖尽人皆知）。总之，这是一位大教授的形象。

那么，他的盛名又是由何而来的呢？他的批判性研究，具有高度的逻辑性，一丝不苟，无比精确。康德将同样的研究方法与生活实践相结合，又奠定了伦理学的理性基础。他还研究了审美判断力和自然界和谐感的问题，进一步完善了自己的哲学大厦。康德曾彻底变革了哲学研究的方式。

每位伟大的哲学家都改变了人们的知识板块，迫使其当代人以新的方式提出问题。另一位著名哲学教授黑格尔也是如此。到了一八〇〇年，他已经三十岁了。可是，虽然他接受了十九世纪的传统教育，却以其勇气成为开创时代的思想家（他的辩证法启发了社会主义的革命新潮）。

在黑格尔年轻时，就被起了个“老头子”的外号。你可能会说：他应该是个挺没意思的人吧？那么，他到底有什么与众不同之处呢？暂且不讨论他的个性，让我们先思考一下他所说的“绝对真理”是什么吧。理性以它巨大的韧性，使人们能够调和各种现实，甚至最极端的矛盾对立。那么，“各种现实”包括什么呢？它涵盖了抽象的逻辑条件，也包括具体的事物形态，直至心理、道德和政治的总体。这个庞大的体系是不是有些夸张了？他的矛盾论，虽然不停受到质疑，但至今仍具有巨大的吸引力和启发性。

我本来还想介绍一下尼采，但发现这节课要拖堂了！我怎么能草率地向这位大师致敬呢？在后面的课程中，绝不会落下他。我保证，将用整整一节课的时间来谈论他。

最后总结一下。正像帕斯卡所说的，我们这些现代人，不过是站在古代巨人肩膀上的侏儒。这个形象的比喻，更加点明了我们学习哲学大师思想的意义。如果没有他们，我们就要一切从零开始。有了他们，我们便可以从一个更高的起点出发。

不过，我们要学会恰当地阅读他们的著作，可别被厚重的传统压垮了。

11.哲学等于哲学史吗？

如果只是满足于向这些大思想家致敬，崇拜他们，复述他们的一些金句或推理模式，自己却不认真思考，甚至对他们的思想也一知半解，这会不会很危险？

这很值得一番思考，现在也常被专业哲学学者拿来讨论。有一些哲学家，秉承着所谓的“大陆传统”（法国和德国），认为不参考西方思想史，哲学研究就不可能严丝合缝，经得起推敲。我们将再次提到黑格尔的名字，他得出了一种夸张的结论：研究哲学和研究哲学史，完全是同一件事。

其他的哲学家，更倾向于“盎格鲁——撒克逊传统”（英国），认为哲学最重要的是概念分析和论证。

乍看起来，这两大阵营都没有错误。我们有理由发问：难道热衷于哲学史的学者可以不用做任何论证？ 或者从另一个角度来说，难道执着于逻辑和分析的学者，对他们所研究的课题的发展状况，完全不需要做任何的回顾？

调和两者之间的矛盾，似乎是更为理智的做法。这也就是我们的研究方向。

我们经常看到一些在自己专业领域内成就不凡的科学家直接投身于哲学研究。他们本认为可以无视哲学史。结果往往是灾难性的。为什么呢？哲学研究首先需要准确地掌握术语。一个重要的词语，在我们“自然使用”的语言中（法语、英语、德语等）往往意义丰富而含糊，也就更需要精确的定义。以“sens”这个法语词来说吧。它可以表

示“方向”（比如一个交通指示牌），可以表示特定背景下的“含义”，也可以表示“意义”（价值）。

有一则小故事，可以揭示准确定义的必要性。一天，在美国的一所大学里，一位教授宣布要开讲《生命的意义》（Le Sens de La Vie）。正巧，校园里发生了一起自杀事件，学生们认为教授要就此讨论一个至关重要的问题：生命到底有没有意义？于是，他们纷纷报名听课。不过，上课没多久，失望的学生们就一下子都跑光了，阶梯教室变得空空荡荡——原来，教授说，他的讲座只是关于“生命”这个词的“意思”（在语法、逻辑上的“意义”）。

在这位教授身上，我们可以看到分析哲学。这种哲学对“准确性”高度关注，连篇累牍地解释词汇的含义，精准地推敲论证。

如果有人幼稚地说，动手研究重大问题的时候，不事先说明概念，必然会导致灾难性的后果——空洞与无意义。我在前面已经指出了这一点。

那么，这类阐述，是否只能以分析和论证的方式进行呢？它可能导致将手段变为目的（推理是很严谨，却丢弃了最初的目标），也遗忘了思想史上前辈们的教训。

相反，哲学只能从历史的角度来研究吗？这样同样有风险：人们只能教条地重复“子曰”“笛卡儿说”……那么批判精神在哪儿呢？理性的价值又在哪儿呢？

历史研究不能脱离精确的分析，同样，任何哲学分析也都离不开与伟大的思想家的对话（或者辩论）。

12.哲学能回答所有问题吗？

孩子们经常问一些很麻烦的问题，尤其是“为什么”。在一切领域，无论关于什么，他们都会问“为什么呀？”

而被问到的父母措手不及，只能胡乱作答。

“为什么蝴蝶有翅膀呀？”孩子问。

“因为它要飞。”母亲窘迫地答道。

“为什么天空是蓝色的？”

“因为这是构成大气层的氧气的颜色[20]。”父亲的回答，对自己的科学知识充满了自豪感。

如果孩子对这个答案满意，做父母的自己也会觉得开心。但是，如果碰上一连串的追问（为什么动物要飞？为什么氧气是蓝色的？），我们很可能会说“因为它们就是这样”，好让他闭嘴。这样的回答等于没回答。“它是这样，因为它就是这样。”我们用最直白的事实，代替了原因或者论证。

孩子都会感到好奇。他们看到蝴蝶在飞，天空是蓝色的，并没有觉得很满足。从这个角度来看，他们难道不是某种意义上的哲学家吗？柏拉图不是说过“哲学的本质就是好奇”吗？事实上，如果我们从不对任何事物感到好奇，从不提出任何问题，认为“一切正常”，我们会满足于记录自己所见到的东西——这比试图理解一些东西要轻松多了。

但是，为了好奇而好奇，对一切事物好奇，并不是一个清醒、有责任感的成年人应该有的心态。坚持这样做，不会被他人看作愚笨或痴呆吗？那么，我们难道不应该学习怎样提出一个“好问题”，一个“适当的问题”吗？

不适当的问题，就是那些简单粗暴、模棱两可甚至荒诞不经的问题。提出理智和理性的问题，似乎非常简单。但是，它有什么标准吗？在理性的问题、科学问题和哲学问题三者之间，有着怎样的区别呢？

“你为什么会晒太阳？”

“因为我想拥有古铜色的皮肤。”这样的问答，停留在最普通的日常生活层面。

“为什么物体会下落？”

“因为万有引力：它与物体的重量成正比，与平面面积成反比。”通过万有引力，我们已经上升到现代物理学的高度。

“为什么世界存在？”（没有答案。这个问题太哲学了，似乎无解……）

是不是只有哲学家，才无法回答那些纯哲学的问题呢？假如这些问题真的无解，是不是干脆别提出为好？

显然，“为什么”是挺烦人的。“是什么”则更让人舒心：它只不过在寻找某一事物“主要由什么构成”的答案（或者它的本质）。“为什么”这个问题包含了更大的雄心，但也更模糊不清：它是同时在对原

因和目的发出提问。

万有引力定律，使我们理解了宇宙中自然机制运行最重要的原则之一。它的描述性和解释性，都令人赞叹，完美地回答了“怎样”的问题。换句话说，它在“物体之间的相互作用”这一特定领域中探求原因。不过，它并没有解答另一层面上的“为什么”：“这个定律为什么会存在？物体遵循这一规律，是否有什么目的？”

这类问题超越了日常经验的范畴。我宁可对此不做回答。那么，这样做对不对呢？按照科学家的行事原则，我这么做是对的。上帝或者大自然是否有意志？科学不能回答，也不必回答。

然而，作为一名哲学家，我拒绝回答，是不是也没错呢？其实，我在以康德式的批判主义（甚至实证主义）的哲学方法来行事：有关宇宙的意义、上帝及灵魂的存在之类的终极问题，在现有的认识局限下，对我们人类来说是无解的。即使是哲学家，也无法超越这种局限。

以前，哲学家往往并不抱有这种态度。当代的哲学家也一样。与之相反，被称作“形而上学者”的哲学家们，就声称可以对这类问题给出明确可靠的答案。他们的答案，有时是极为精巧的。

看看莱布尼茨[21]的例子。有人问他一道难题：“为什么世界存在，而非不存在？”（或者说：“世界存在的目的在哪里？”）他的回答是：“因为我们的世界，是众多可能存在的世界中最好的一个。”

当我们读到伏尔泰的《天真汉》[22]时，不会觉得这条准则既武断又滑稽吗？小说中，可怜的主人公遇到了各种残酷至极的悲剧事件，而他的老师邦葛罗斯——一位莱布尼茨的信徒，一直拿着莱布尼茨的名言来解释这一切苦难。这里的喜剧效果非常明显。不过，每当

我们试图从一系列事件中总结什么意义，每当我们理解为了某些崇高目标而承受苦难的行动逻辑时，我们也许比我们的自我感觉更接近莱布尼茨。当然，莱布尼茨比我们走得更远：他将这种“最好”的逻辑看作一把万能钥匙，认为上帝就是用它创造了世界。也正因如此，他对这个被他称为“万物本源”的原因问题，给出了明确的答案。

这样的问题，可能会打击我们的自信心，并把我们带到日常经验伸手不及的领域。我并不否认这一点。因为，它源于一种始终困扰着人类，并不时闪现的不安情绪。很多时候，这种情绪的表现形式，远不如莱布尼茨的哲学值得我们敬重：比如，表现为沉迷超能力或迷信。

总之，形而上学是有关终极问题的哲学分支。它涉及生命的意义、上帝的存在、灵魂的永恒、世界的同一性，等等。对某些人而言，它是哲学王国的“王冠”；对另一些人来说，它是一种危险而虚幻的尝试。我们至少应该意识到这一点。

13.人是什么？

坚持问“为什么”，尤其你在人文领域这样问，不是注定要“头撞南墙”吗？这是一个无解的问题。或者更确切地说，这是一个只有宗教或形而上学才敢去回答的问题。

这次，让我们谦虚一些，在有关我们自己的话题上，提一个“是什么”的问题则可。当我们将视线转向自身时，难道不会遇到巨大的困难吗？

我们是谁？既然我们构成一个独立的物种，自然与其他动物有所区别：无论是我们的肤色、身高，还是我们其他体貌特征，我们总与自己的同类有一些共同的生理特性。直立行走，似乎已经使我们与最高级的猿类有所区别。婴儿降生时，全身光溜溜的，也非常虚弱。我们身体的成熟，比其他动物幼崽需要更长的时间。

可是，我们与其他动物的区别，仅仅是身体特征吗？我们的本质难道不也是动物吗？也许，是语言的使用，使我们成为人。虽然高级的哺乳动物、某些鸟类和海豚，都掌握了一些声音的交流方式，但只有人类，才创造并发展了一套清晰可辨的语音符号系统，能够借此进行开放的交流，并不断提高交流的质量。

这样，我们就回到了关于人类的传统定义——“会说话的动物”。这个概念看上去有理有据。但是，它仍不是唯一的答案。人类难道不也是一种政治动物，一种会笑的动物，一种掌握了技术和艺术的动物，一种会发疯的动物吗？笑是专属于人类的；同样，也只有人类，才具有关注公共事务的特点，才有能力借用工具改变环境，制造没有什么实际用处的艺术品，才有可能变得疯癫——其他那些多少有些智

力和理性的动物，却基本不会受到这种困扰。

有关人类身上的特性，如果试图一个个列举其优缺点，恐怕就要无穷无尽了。专门的人类学（来自希腊语anthropos，意为“人类”）致力于通过习俗、语言、社会和家庭结构等领域研究人类。在人类学诞生之前，主流观点认为存在某种“人的特性”。也就是说，无论在地球的哪个角落，也无论文明发展的程度如何，人类都具备一些永恒的特性。如果上帝创造了人类亚当，那亚当的所有后代，即便文化程度、经济实力和个人发展不同，不是都应该被叫作“人类”吗？

考古遗址和早期人类骨骸的不断发现，充分证明了人类的历史比过去想象的更为悠久。因此，人类的“年龄”也显著增长到了六七百万岁。

对人类前史的大量研究使我们意识到：人类是怎样在对工具的不断改进中，变成了如今的样子。他们最早使用打磨石器，随后学会使用金属（铜和铁），直至定居下来，发明文字和农业，然后建立国家的权威。文字记录的历史，到现在已有三千多年。我们对这三千年历史枯荣兴衰的熟悉程度，比缺乏文字记录的史前文明要多很多。

所有这些信息，使我们联想到：如今的人类，首先是生物演进的结果，随后，又是文化、技术和符号变迁过程的产物。我们无法看到这神奇的变化吗？我们会不会变得越来越善于沟通、交流？在未来，我们会不会因为生物技术和整形医疗的发展，变得更健康、更有能力，甚至连寿命都大大延长了呢？科技进步能不能使我们演化为一种全新的物种？

这种想法似乎很诱人。但是，让我们回到现实，客观了解一下有关原始部落的一些研究报告和文献吧。这些部落仍然过着类似于石器时代的生活，如今数量越来越稀少。我们或许会为这些“原始人”的智力程度和心智成熟程度而惊艳。最近，法国Arte电视台播出了一部关

于新几内亚岛[23]的纪录片。在那里，在纪录片摄制组抵达之前，岛上某些部落还从没见过白人和现代科技。看到所谓“原始人”和那些为自己的摄像机、录音机和武器而自豪的“文明人”相遇时，我们可能会暗自思忖：两者之间，到底谁更聪明呢？谁更自豪、更风趣、更谨慎或更理智呢？谁更幼稚、更粗鲁、更没有教养呢？你一定猜到了答案：结果与我们所谓的“进步发展观”并不完全吻合。

无论人类学还是其他有助于了解人类历史和生存环境的学科，都无法回答“人是什么”这个问题。不过，它们毕竟能使我们更清楚人类如何生存，如何发展，如何分化，等等。这可不是毫无意义的。

你可能会问我：那么哲学呢？它能告诉我们答案吗？不能。但是，它至少可以帮助我们综合材料、提出问题。最后补充一点，我差点儿忘说了：哲学相信它找到了人性的关键，那就是——“自由”。

14.自由的限度是什么？

“自由”是一个宏观的词，但也可以具体到日常生活中来。我们该怎么把握“自由”的度呢？

一听到“自由”，许多年轻人想当然地认为它意味着“没有约束”：仿佛自由就是为所欲为，不限时间和方式，不受父母、师长的管束——最重要的是，不用费力工作！

这种态度很好理解，但关键在于，它是否达到了“自由”这个概念本身的高度？自由，是否仅仅意味着拒绝一切你被迫接受的事物？无论对人对己，它难道没有一些积极的内容吗？

自己觉得自由，未必是真正的自由。面对自己的本能和欲望，我们真的自由吗？我们难道没有受到我们的家庭出身或者电视节目和广告的影响吗？斯宾诺莎[24]指出：“人类的生存状态，必然受到自然环境和自己情感的制约。”但是，他也认为：“理解这种必然性，就是追求自由的过程；自由的最高形式，就是对必然性的清晰认识。”

要不要去理解发生在我们身上的事，是我们自己的选择。因此，“选择”这个概念至关重要。一方面，它意味着我们具有决定权；另一方面，它提醒我们，事物的可能性，不是绝对的、唯一的。我们一说出自己“别无选择”时，是不是真的找不到其他表达方式了呢？

不过，我们所面临的每一项选择，都不是等值的，也不存在绝对的公平。我们会在鼠疫和霍乱之间，用抛硬币的方法选择自己的命运吗？有一个中世纪流传下来的经典寓言故事：布里丹的驴子在燕麦和稻草中间饿死了，因为它两样食物都想吃，没法下定决心。当然，有

的时候，两个选项的好处相差无几，抛硬币确实是摆脱困境的唯一办法。抛硬币的结果是随机的。但是，你决定去抛硬币，却是一种自由行为。

你们有没有理解一点“自由行为”的限定范围了？首先，自由行为应该是心甘情愿的，是来自个体的决定。我们的条件反射不算自由行为，比如火灼伤了我，我就会把手抽回来。反之，如果我疯狂地赌气，把手一直放在火上，显示自己有多勇敢，这样的举动，无论如何也要算“自由行为”了。

这样，自由行为的另一个必要条件就出现了，那就是——“动机”。如果我们到一个地方，不认识当地文字，或只能看懂路牌上的编号（在美国就是这样），而且，手上也没有任何地图指示目标，那么，站在十字路口，我们该怎么选择道路？行动自由，难道不应该首先了解行动的原因吗？比如说，投票选举的时候，难道我们不应该先了解一下候选人和他们的竞选宗旨吗？

那些认为“自由就是无拘无束”的年轻人，是否还没有理解：他们认为被强迫接受的某些限制，可能会让他们在生活中明确、理解、发现更多的可能性，是不是这个道理？最自由的行为，就是最清醒的行为，是人们根据自己的利益来选择的行为。为什么不把从事哲学活动（决定让自己自由、客观地思考）视作最自由的行为之一呢？通过哲学活动，我们可以做到充分自主，并且有能力为自己确定行动的准则。

如果说行动的自由程度有所不同，那么，它是不是应该由我们对行动的了解程度来决定呢？人类之所以自由，难道不正是因为我们是人类吗？如果是这样，就应该分清楚两个概念：一是实现自由的能力；二是将这种能力化为行动的过程。我们接下来还会看到自由的实现问题（或者说“如何做决定”）。

15.道德自由与政治自由

当我们为自己制定行为规范时，即使仅仅涉及一些基本内容（如不要在街头浪费时间与一些闲人东拉西扯），我们也是在行使自己的自由。但是，仅仅这样就够了吗？

具体使用的行为规范，还不能算是准则。康德告诉我们：这些行为规范只是相对的，还没能成为准则，没有达到道德规范的高度。

在康德看来，如果没意识到行动的原则取决于自己的意志，我们就不能算是真正自由。只有通过自己的意识采取的行动，对我们才是有价值的——至少，在我们眼里。

当我们声称可以承担责任时，也就是说，我们能够对自己的行为负责，并予以解释。我们拥有的这种自由，不停地让我们反思自己与他人的关系。道德层面的自由，是一种与他人相处，为他人考虑的自由。

那么，什么是道德层面的自由呢？“道德”一词，往往不会给人留下很好的印象——特别是在青年人那里“进行思想品德教育”，充满了约束，意味着给出一些烦人的建议。我们又要面对约束了！

其实，我们所谓的道德层面的自由，绝不仅限于良好的行为规范。“道德”这个修饰语表明：以“自由”为特性的主体，彼此相关，而且也各自具有习惯和习俗（“习俗”在拉丁语中写作“mores”，与“道德”一词同源[25]）。“道德自由”的概念揭示了一个基本事实：我们所生活的社会，由一系列自由的个体构成；作为自由的个体，人们可以接受或拒绝一些行为和规范。无论一个社会是否有能力达到狭义上

的“道德”标准，都会以道德层面的自由作为它的基本框架。

如何从道德自由过渡到政治自由呢？从严格意义上来说，自由的发展，并没有遵循这个规律：不是先产生有责任的个体，才出现社会的。当然，在一个如同今日一般高度发展的社会中，个体会决定成立一个或一些运动或艺术等方面的协会。但是，所谓的“政治实体”并非以这样人为的方式产生。在个人提出对自由的诉求之前，已经有了一些城邦、王国和国家。

不用追溯到远古，只要想想古代社会就行了。

在埃及，法老们在千百年里都一直借助祭司特权阶层推行等级制度。这样的社会，肯定是没有自由个体的。连古希腊也没有现代意义上的政治自由吧？斯巴达肯定没有。

直到公元前五世纪，民主制度才在雅典诞生。但即使在雅典，民主也不断受到威胁和质疑。柏拉图、亚里士多德等大思想家，都不是民主的拥护者：他们更倾向于专制政体或温和贵族政体。随后，在古罗马，即便是共和国时期，也只有罗马公民才被视作自由民。而且，他们的自由限度，也与他们必须履行的义务，以及他们在城市的职责、地位是密切相关的。

因此，我们观察到：西方政治角度的自由不仅姗姗来迟（直到十八世纪的美国和法国革命，才成为基本的准则），而且人们对它的定义与限制，也一直谨小慎微。每个人自由的边界，应该与不妨害他人自由的必要性相交。在一个文明国家里，只要所有个体遵守公共的准则，每个主体或者说“公民”，都可以得到自由的保证。

例如，法国大革命取消了秘札制度——以往，根据这种制度，国王可以随心所欲地把人扔进巴士底监狱，不需要任何理由。随后，人身安全被公认为一项新的自由原则：未经合法的程序，任何人不得被随意逮捕。可惜，法国大革命中的革命者本身没有做出良好的表

率……

政治自由，只可能存在于那些能以法律明确规定每个公民的权利与义务的稳定国家。在宪政和民主制度下——理论上包括欧洲、美国和其他一些国家，政治自由与道德自由可以并驾齐驱。

但是，也需要注意，即使在苏联及东欧诸国发生政治体制的剧变之后，政治自由与道德自由的平衡，也经常在某些国家被打破，某些专制政体也从没有认真考虑问题。

道德自由有可能流于形式（康德就因此受到过质疑，他一味以抽象的方式定义道德原则）。“政治自由”也可能只流于一个概念或口号。在这两种情况下，哲学就有可能起到鞭策或启发的作用。哲学家是一种有责任感的自由的人。当他的自由和大众的自由受到威胁时，他有自己所要扮演的角色。但是，在捍卫自由时，他们不可能单枪匹马上阵。对自由的热爱，是一笔需要分享的财富——当然，哲学也不能推卸自己的责任。

16.上帝，这个问题超纲了！

提到上帝时，我已经触犯了一个“禁区”。法国各版的高三教学大纲都不涉及这个概念。或许，人们觉得学生谈论它既没有必要，又有些过时。

我不同意这一观点。我认为：至少应该指出，这个问题是可以提出和解答的。

我们每个人的心中都存在“上帝”的概念吗？换句话说，我们都认为是一个全知全能的存在创造了世界吗？或者，与之相反，这个概念来自人类的恐惧和虚弱吗？他们是否因为需要借助超自然的力量寻求万物与生命的起源，渐渐通过自己的想象，塑造出了上帝的概念？

拿破仑曾对著名的数学家兼物理学家拉普拉斯（Laplace）发问：“在你的世界体系里，上帝应该占有怎样的地位？”后者答道：“陛下，我不需要做这个假设。”我们应该认为拉普拉斯的话永远正确吗？有关上帝的观念是否真的无用而过时？

我没有打算强行调解实用主义者和宗教信徒之间的矛盾：前者认为上帝的观念是落后的；而后者寄望于在另一个世界寻求帮助（或者安慰）。你也许会替我总结：这就是信与不信的问题。从哲学的角度来说，我们可以为支持或反对上帝而进行论证吗？当然，这无关于是否有信仰（讨论这个话题，不会比讨论兴趣问题更有意义），而只涉及是否认可上帝的存在。

这一辩论已经持续了许多个世纪。如果认为这个世界是有意义的，难道不会自然而然地认为它的形成自有原因，并推论出它是按某

一计划（也可能是无比复杂的计划）构建而成的吗？以上帝为造物主的想法，并不是全然没有逻辑和荒谬的，它也满足了一种探求宇宙和谐的理性。

但是，你可能会问：“如果情况果真如此，为什么所有理性主义者——尤其是科学家们——都不接受这个观点呢？”我就等着这个问题呢！这样，我必须明确一点：探求宇宙和谐的理性，不过是对共性的一种研究方式——虽然可能有些过激。实证主义科学采取了另一种方式：它不求揭示万物统一的意义，只求分割现实世界的各个领域，描述它们的运作，加以分析，并从中得出规律或法则。

实证主义科学不能回答有关“普遍意义”的问题，否则，它将失去自己的特点和严肃性。因此，它也不能直接否定另一种理性形式：探求宇宙的普遍意义（或者理解万物的钥匙）的理性。

“不过，你是不是在影射那些认为‘上帝观念已经过时’的实证主义哲学家呢？”

“当然，‘普遍意义’的命题与否定它存在的反命题针锋相对。无神论也不乏理性的论证，并不比普遍意义论更缺乏说服力。不过，这个反命题同样是哲学问题，也不能直接归入科学的范畴。康德在《纯粹理性批判》的结尾指出：在唯一的造物主是否存在的问题上，双方的证据不相上下。希望证明或否认普遍意义的理性，不可避免地会陷入二律背反[26]的陷阱，且无法自拔。”

万一进入了这条死胡同，该怎么办呢？只能退回来，变换另一种研究方法。这也是康德的建议。在倾听他的意见之前，让我们强调一点：上帝的概念在哲学中扮演着重要的角色。如果把现实世界想象为一栋房屋，它也许有房梁，也许没有。上帝在哲学中的作用，就像是这根可能存在的房梁。

17.哲学和宗教有什么关系？

“我要扬弃知识，给信仰留下一席之地。”康德是如此描述自己怎么从理论过渡到实践的。他是不是想劝大家放弃科学，皈依宗教呢？

不，其实他想说的是：首先，对待理论问题和实践问题，不应该采用同样的方法。其次，他还想指出：在实践领域，除了认知以外，还有需求和欲望的存在。最后，如果人们承认理性的实践是可能的，也是大家所希望的，那么，这种实践是否需要一条原则呢？这条原则，又可以被看成“上帝”了。不过，这是一个无法证明和具体想象的上帝，是道德意义上的“上帝”，它类似于我们行为的最高依据，需要用理性来信仰。

康德所宣扬的宗教，是一种“在单纯的理性范围内”的宗教。这种宗教，可不是什么迷信活动，甚至没有类似教堂的场所——它如此纯粹，以至于容易与康德极度推崇的“道德准则[27]”相混淆。他认为，在我们内心深处，只有两种东西值得景仰——“我们头顶的星空，和我们内心的道德准则”。这是《实践理性批判》这本书的著名结论。我们应该从可以感知到的和谐状态，提升到一种更深邃、肉眼看不见的和谐状态中去。这也是自柏拉图以来，哲学一直保持并不断更新的古训。

道德性宗教的理性特征，可以解释为什么康德的信徒们（主要在十九世纪后半叶）往往会站在实证主义旗下，成为孔德（Auguste Comte）[28]的继承人。这个现象似乎令人惊讶——实证主义学派不是断定说“神学时代已经结束了”吗？为了完全“实证”，难道不应该将道德的上帝也一并抛弃吗？

其实，实证主义者对一个基本问题非常清楚：即使宗教是错误的，即使宗教只是建立在神话（此处指一些有关神迹的故事）的基础上，它仍然扮演了，并将继续扮演无可替代的社会角色，使人们可以理性地生活在一起。怎样才能找到另一种方式来保持这种社会黏合剂的功能呢？

宗教也许有错，甚至有危险（比如会发生宗教狂热现象），但是，绝大多数的宗教，都有助于人与人之间的沟通，而理论的知识——即使它是正确的——却完全无法指导我们的现实中的需求和欲望。晚年的孔德，自认为可以解决这个问题。他创造了一种实证主义宗教，甚至还建立了神庙和仪式等，然而，他的努力毫无成效。不过，他提出了一个当今发达的科技社会也必须面对的问题——如何建立（或重建）社会的凝聚力，以确保整个社会的成员一起和谐地生活下去？

也许，有人会抱怨宗教总是缺少宽容。每一种宗教都很自我，自认为掌握了真理。即使是宣扬慈爱的耶稣基督，也对本丢·彼拉多[29]说过："我就是真理。"彼拉多曾公开他的怀疑主义哲学："什么是真理？"而耶稣的话就是对他的回答。彼拉多的问题并不怎么激动人心，而一位自由主义思想家会指出：与自称真理的态度相比，这种怀疑主义的危害显然要小得多。

历史已经证明：宗教战争、迫害异教、宗教裁判所，以及今天存在的原教旨主义，都彰显了对教徒们的不宽容。

那么，应当支持还是反对宗教呢？哲学不必对此给出确切的答案。

它应该有助于对人类历史上的这一重要现象进行思考，有助于尊重在虔诚的态度与宗教的仪式中所蕴含的一切值得尊重的东西：热爱、礼敬、祈祷和慈善。出于信仰，人们做出了多少牺牲和奉献！多

少人在宗教活动中获得了慰藉——尤其是在死亡临近的时刻！

哲学与宗教的冲突，真的没办法调和吗？如果我们听信公元前一世纪的古罗马诗人卢克莱修所说的："宗教会带来多少麻烦啊！"——那可能的确如此。不过倒也未必，也可以听听梵蒂冈教皇约翰·保禄二世[30]的著名手谕《信仰与理智》中的说法——"哲学就像一面映照世界各国人民文化的镜子，也往往是能与那些信仰不同的人和睦相处、进行对话的唯一场所"。

当我们知道宗教界如此看待哲学的作用时，怎么能不感到喜悦呢？既然哲学从最初创立时起就鼓励对话，我们有什么理由不让对话进行到底呢？

18.幸福是无处不在的吗？

你可能会说：哲学是件严肃的事，简直太严肃了！宗教、义务、道德准则，也都是如此。但是，平稳的生活偶尔不也该有点休闲放松吗？严肃的活动过后，难道不应该玩一会儿？如果智慧不让我们幸福，那它还有什么意义呢？

我会这样回答：你想要轻松，我不反对——我们前面的课的确有点儿严肃。

但是，我还是希望严肃对待幸福这个问题！这个问题最早是古希腊哲学提出的，它对当下始终都有重要的意义。我们可以用以下的简单方法将它归纳出来：正确而良好的生活，或者说哲学的生活，是否应该把某一种幸福确立为理想呢？这样合理吗？

这种实用理想的定义，与突然出现的困难有关。假设你在街上随便拦住一个人，问他怎么看待幸福。这项社会调查收集到的答案，虽然会五花八门，但很可能有一个共同点：大多数人告诉你的是打开幸福之门的“钥匙”，而不是这种理想幸福的本质。

我敢打赌，健康、财富、生理或情感的满足、成绩优秀、比赛胜利……一切都会被列为幸福的标准。当然，我们得承认：这些因素对幸福而言都是必不可少的。那么，它们就是幸福本身吗？幸福究竟在哪里呢？

有些年轻人，英俊潇洒、聪明伶俐、衣食无忧、志得意满，却偏偏得了抑郁症。我们可以举出很多这样的例子。那他们缺少的是什么呢？与之相反，犬儒哲学家第欧根尼[31]赤身裸体生活在一个木桶

里，倒觉得挺乐呵。他的那个段子家喻户晓——亚历山大大帝前来看望他，想向他请教哲学问题时，他竟然呵斥道：“闪开！别挡住我的阳光！”

他俩谁更快乐呢？是永远满足的流浪汉第欧根尼，还是渴望征服世界，最后以近乎癫狂的状态死在亚洲的国王呢？

不可否认，在幸福的复杂配方中，包含着主观的心理成分。亚里士多德认为：当一位有德之人有空闲去钻研知识时，此时他灵魂的平衡状态，就是一种幸福。这样说，是不是也有几分道理？

或许有人会说：这只是一位过于理性、克制的哲学家的理想罢了。亚里士多德并非不了解这种反对之声。

首先，他指出了人类幸福面对命运时的不稳定和脆弱；还为此引用了一句名言：“在生命尽头，没有人能算是幸福的！”其次，他非常清楚地表示：大多数人更喜欢充满短暂快乐的人生；还有些人会选择光荣的一生；只有极少数人会过上最好的人生——真正哲学的人生。

如果亚里士多德的观点有可取之处，我们可以这样说：幸福是值得的，也是可以被搭建的。当然，幸福与否，多少要靠一点儿运气。不过，它靠的可不仅仅是我们躲避灾祸、逢凶化吉的运气！伊壁鸠鲁的观念就更消极了：消除痛苦？那可太难了！不过，这位老人家的理想，不就是躲在自己家的秘密花园里与世隔绝吗？

此外，幸福是否应该被我们当成绝对的目标？这次我们又该被康德训斥了——他向来不怕给别人泼冷水。在他看来，幸福，在任何情况下都不该成为理性的道德行动的目标。

那么，我们再也无法实现幸福了吗？倒也不是。不过，幸福只能作为我们行动的副产品。简单来说，无论如何，我们首先应该为了履行义务去行动，而不能指望把幸福当成行动的报酬。幸福可能会来，

也可能不会来。

这种态度，仍有很多斯多葛派哲学的影子：只要能感到心灵内在的愉悦，不妨违心地接受现实吧！操心那些我们决定不了的事情是不理智的。让我们主宰真正属于自己的空间——我们精神的家园！康德这一派虽然不追求幸福，但也不排斥它。他们和斯多葛派信徒一样，从自己开始履行责任的那一刻起，就做好了接受一切的准备。

也许你觉得康德或斯多葛派的这些观念太呆板了，我也同意。不过，这些哲学的观点，毕竟有助于我们思考什么是幸福的界限——尤其是，当我们拘泥于用利己主义来理解幸福的时候。如果幸福不能被分享，它还会实现吗？在法国这样一个讲究美食和生活品质的国家，人们难道不会主动接受柏拉图宴会和“最后的晚餐”[32]这两种传统吗？还有什么能比与朋友们分享一顿大餐更幸福的呢？

我想，你们现在已经安心了吧！幸福的问题，也是哲学家们思考的核心问题之一。每个人在奔向幸福大道之前，都应该搞清楚自己的理想，并知道如何理智地划出清晰的界限——既要高于狭隘的利己主义，又要和沉湎享乐的天堂保持一段距离。

19.欲望、意识和潜意识

有时候，我们是否过于渴望幸福了？这样一来，我们会觉得自己特别不幸，就像个被宠坏的孩子，由于无法获得梦想中的玩具而沮丧。

我们的内心深处，到底在渴求些什么？我们真能知道答案吗？我们真能意识到内心最深处的欲望吗？甚至说，欲望是真实的吗？这些看似纯心理学上的问题，实际上属于哲学问题。

我们想拥有自己从未拥有过的东西。从这个意义上来说，欲望是一个尚未被满足的意向。不过，正如俗话所说，“想摘下月亮的人是疯子”。我们都想拥有自己渴望的东西。但是，我们不也经常想要一些无法得到的东西吗？

当我们执着于本能或“自然”欲望时，问题就很简单了——我饿了，想吃饭；然后，我吃了饭；然后欲望消失了，直到几个小时后再次出现。如果所有的欲望都符合这种有规律的、循环满足的逻辑，我们也不用再伤脑筋了。

但是，人类除了一瞬间的需要之外，还有其他各种各样的欲望。人们似乎为了欲望而拥有欲望。人是一种难以满足的生物，我们的欲望所遵循的规律，远远超出了生理上的满足。

欲望转向难以直接把握的目标（象征性的、智力的或艺术的目标）的这一整个过程，被心理学家弗洛伊德[33]命名为“升华”（sublimation）。他主要将“升华”理论应用在性欲的领域。在最基本的生理层面，如果人的性欲能够不停地被迅速满足，升华也就不

存在了。

那么，人是不是一种太敏感、太复杂的动物？人类的性欲，借助五花八门的象征表现出来。根据弗洛伊德的理论，它大部分被人格中的“超我”所控制（相当于一种自我的审查），成为社会控制在心理上的体现。当我们压抑自己的部分冲动，这种压抑未必都是不好的——它也许会把我们的欲望转变成更高雅的事物[34]。

如果弗洛伊德说的确实在理，我们就更容易理解意识和欲望之间的关系了。我们的意识，能否被看作一种至高无上的思想，能随时随地控制自我和自己的欲望？

笛卡儿向来强调思想要清晰、要明确，他通过“我思故我在”的推导，得出了无法撼动的确定原则。但是，即使是他，也不得不承认：我们的身体常常被激情打败，这使得我们无法实现完全的自我控制。不过，笛卡儿也相信，只要清晰认识到激情的运行规律，我们就能让情况更有利于自己——也更有利于理性。

而弗洛伊德则为我们揭示了更复杂的激情的作用，还有意识和潜意识的关系。当然，我们要时刻保持清醒，不必奢望自己的意识能随时照亮脑海中的每一个偏僻角落。潜意识是个顽固的家伙：它带有几分矜持，只会间接地表达深藏的欲望——例如，用做梦来表达（只要我们知道如何观察梦境），或者借某些“失误”表达出来（如说话时的口误等）。

弗洛伊德从不认为我们能达到（或者应该达到）一种幸福的清醒状态，清醒到足以看透潜意识的所有小伎俩。那不过是再次陷入笛卡儿的梦想：以一种更神秘的方式掌控自己的一切。作为医生，弗洛伊德主要致力于治疗精神疾病——也就是患者无法忍受自己的生存状况而产生的病态行为。幸运的是，我们中的大多数人还能找到一些“妥协的办法”，让自己保持所谓的“正常”状态。

弗洛伊德对欲望和意识这种复杂的关系下了最后结论吗？前面，我们已经对黑格尔有了初步的了解。在我看来，他有一种天才般的直觉，比弗洛伊德的理论更加深刻。

黑格尔认为，人类的欲望永远大于自然需求的满足，因为我们渴望被承认——这是任何无生命的东西无法带给我们的东西。人类的欲望是永无止境的：他们希望自己被无限地需要。可是，除了其他的人类，谁会无限地需要我们呢？

在人性的形成过程中起决定作用的，是为获得认可而进行的斗争，它的标准形式是“主人和奴隶”的对抗（奴隶为了不降格成一件工具而为自己斗争）。

我们人类最渴求什么？其实，我们心里已经有答案了。那就是：被认可成为我们的本质——一种具有最高限度的自由和责任感的生物。

但是，我们真正了解自己是什么，真正了解他人对我们的期待了吗？我们为了获得认可而进行的斗争，永远不会彻底结束。我们的欲望深受潜意识的困扰。我们要学会更好地了解这些欲望，更好地把欲望表达出来。

20.技术决定生活？

弗洛伊德创立的精神分析法，是一场真正的革命。之所以这样说，是因为他不仅认可了性欲在生活中所扮演的角色，而且揭示了潜意识的重要性，及其“令人不安的陌生感”。他从来没有想到，自己的发现有朝一日会沦为某种控制生活的技术工具。如果他来到今天的美国，很可能会说：“这些人还意识不到我将给他们带来的灾难。”精神分析的方法，作为一种单纯的标准化技术手段，在美国成为主流。而这正是弗洛伊德所反感的。

把人类的精神和道德生活简单看成技术问题，这样会有以下两种危害：

一方面，我们可能会忘记：我们应该根据什么确立自己的人生方向？我们可以盲目地行动吗？或者说，我们行动的时候，能否不遵照那些判断我们行为是否得当的标准——什么是对错？什么是善恶？它们取决于什么？

另一方面，这样做是不是意味着：只要调整我们的欲望，就能让它们正常运行，就像发动汽车马达？我们的生活状态，会不会被看作某种基本行为的不同阶段，只用“刺激——反应”这组关系就能简单概括？

这恰恰就是行为主义的要点。行为主义流派诞生于美国，曾有巨大的影响力，广泛应用在当代生活和消费社会的各个领域。我们无时无刻不在受到它的影响，自己却浑然不觉。

广告就是这样一种技术：它使用一些基础的密集手段，简单、纯

粹地操控我们的意识和潜意识。商家用标语和海报轰炸的人是谁？是那些能自由选择、对自己负责的男男女女吗？这些人在他们眼中，恐怕只是一些被技术操控的“基本消费者”吧？当然，那些技术，事先都经过了海量样本的测试。更有甚者，他们还在影视作品中掺进了“潜意识广告”——这是一些会在观众意识到之前，快速潜入他们头脑的图案，而且相当有效。这些广告商已经远远背离了弗洛伊德关于潜意识的最精妙的智慧！更别说肯定人类的价值，那就离他们更远了！

很明显，我们的社会在各个领域都高度技术化了。当然，我们因此而获益匪浅：出行、通信、便利的生活、健康和舒适。但是，我们真应该全盘照搬，把我们的思想、态度和情感也技术化吗？我们上面讨论的那些“广告营销”技术，不正是把我们往这个方向推吗？我都不用再举更多的例子了。当商家通过商品的外包装，向你们强化某款牛仔裤、球鞋那“时尚”“潮流”的印象时，当他们为了促销酸奶或健康零食，向你们灌输过瘦的“时髦”身材时，只是在利用你们的某些本能反应。这种意识操控，究竟还要走去哪里？你们能“放弃治疗”，不使用自己的批判精神吗？

你可能会说：“我自己能把握好分寸。”我很愿意相信，也希望受过教育的年轻人不要彻底沦为“基本消费者”。不过，这一切都取决于教育和文化水平：批判精神不会从天上掉下来；它是通过学习而获得的，而且不断被你们搭建和完善。

另外，我之所以这样反复强调“消费社会”的负面因素，是因为这些现象揭示了哲学思考无法回避的一个更普遍的问题——生命和生存问题，我们应该只从技术角度来考虑吗？从生物学的角度来看，各种助产技术、基因编码控制技术，甚至未来的克隆技术，都在不断应用和完善，这些技术是否应该悬崖勒马？从心理学和伦理学的角度来看，我们该不该将身边的人当作简单的工具？

例如，父母的“作用”只是给我们提供住处和生活费吗？伙伴的“作

用”只是陪我们玩乐、给我们帮助吗？恋人的“作用”只是带给我们快乐吗？如果真变成这样，“生存”就是一个纯工具性的概念了。那么，“人”又能剩下什么呢？

从传统意义上来看，技术的定义是“有目的地使用工具”。而且，这个目的应当是清晰的、可以被感知的，是我们理性选择的结果。在简单的手工业时代，手段和目的两者关系是清晰可见的；而在我们这个文明时代，技术无所不在，甚至变成社会的关键因素，渗透在我们的一举一动中，与我们的行为融为一体。它不能再被简单当成一系列工具、设备和机器的统称。在科学与技术的结合中，它变得更为有效和精妙。

信息技术既涉及一些数学模型（软件、程序），又与一些少见的电子设备（硬件）有关，因此，它就构成了一种典型的“科学技术”。我们不能否认：这种科技，让我们的生活产生了翻天覆地的变化。

无论信息技术有多么便利，有多少优点，它真的能作为一个标准，帮我们评价自己的行为吗？当然，它可以帮我们获取更多信息。但是，当我们规划自己的人生，只能用“效率”作为唯一的标准吗？而且，我们应该如何定义什么是“效率”？这样我们又回到了最初的问题：什么是对错，什么是善恶？它们取决于什么？这些都不能算是技术问题。

21.如何判断善恶？

据《圣经》记载，人类的祖先亚当和夏娃偷吃了“知善恶树”上的禁果，犯下了人类的原罪，被逐出伊甸园。即使没有接触过宗教，我们也知道这个故事吧？

这个故事的寓意非常明确：能分辨善恶，是人类一项可怕的特权；无知才更加幸福。从那以后，人类就应该选择，应该为独立思考承担责任。

我们对谁负责？对什么东西负责？脑子里冒出的第一个答案很可能是：我们对我们的良心负责。然而，良心的机制（“不可杀生”“不可偷盗”之类的宗教禁令），不正是那帮助我们区分善恶的最初禁果吗？

哲学家柏格森[35]也从禁果的传说出发，提出了一个需要我们牢记的假设：正是社会的禁忌，确定了善恶的标准。道德最初的样子是“封闭道德”，即社会运行准则所严格规定的某些训令。每个社会团体、部族和部落成员，都确切地知道自己应该做什么，不能做什么。善恶的观念，从这种狭隘的社会起源潜移默化地衍生出来，最终在柏拉图那里形成了刻在理念世界顶端的、关于“善”本身的终极理念。

如果我们关注善恶观念的社会起源，会不会希望把它套用在发达的现代社会？这样一来，绝对的善恶将不复存在，只剩下关于社会状态的一些禁令；只要能逃脱制裁和镇压，任何违法行为，都能够被这种相对性所宽容。相对主义会让稳定一致的道德标准无法建立。

而柏格森克服了这个难题，他指出，道德的普遍化和内化，是走

向“开放道德”的历史进步——这种道德很少借助社会禁令来起作用，而更多依靠外部的激励、内心的冲动，还有我们对他人的爱。这样，我们就不会无视社会规则。突破规则本身的局限，靠的是加深我们的道德观念，而不是逼我们违反规则。

事实上，否定善恶标准，可以是低层次的，也可以是高层次的。

在低层次上，最恶劣的情况，难道不是打算为了作恶而作恶吗？我们不可不知：人类既能做出最好的事，也能做出最恶毒的事。那些关于魔鬼的传说，就体现了这种极端的、最有破坏力的可能。

今天，另一种道德上的负面能量在社会上迅速膨胀。它比萨德侯爵[36]在书里宣扬的“人性弱点的胜利”更危险，那就是——“冷漠”。冷漠的态度值得我们热议，而不该被“冷漠”对待：冷漠一定会带来很多后果。从理论上来讲，那种说“一切事物价值相等”的观点是站不住脚的。但是，作为我们文明的阴影或者副产品，冷漠一直在暗暗传播；毫无节制的影视娱乐的过度消费，更是对麻木不仁的现实推波助澜。因此，很多现实中的恶行，我们习以为常：暴力得不到制裁，残忍的行为见怪不怪，一种冷漠的系统被建立了起来。

社会的“回答”显然很无力：简单粗暴的打压，只能损害底层人群的利益，不会真正触及强盗的皮毛。于是我们无奈地看到：对力量对比的考量，正在取代单纯的道德判断、对他人的尊重，还有最高价值的意义。

哲学思考，不应该把“是什么”与“应该是什么”两个问题混为一谈，它涉及两个层面：一个是对现实的判断；另一个是对标准的制定。假如思考是负责任的，也正因为它是负责任的，所以不能排斥在某种高层次上超越善恶的假设。

什么意思？这个假设就是：只有把道德思考转向艺术，我们才能更明白自己前进的方向，还有更多新的追求。

22.我们为什么需要艺术？

我们为什么需要艺术？吃饱就睡，也许就能让我们心满意足了。这不正是许多人眼里的理想生活吗？但这是否有点像小动物呢？失去了好奇心，除了满足基本需要以外别无所求——这真能算充实的生活吗？

相反，艺术，尤其是真正的艺术，会让我们欢欣或者不安，也会激发我们的幻想。在这个意义上，它使我们超越了自己的本能。不过，享受艺术可不是一蹴而就的，我们怎样才能接触它、欣赏它，甚至对它充满渴望？音乐、绘画和舞蹈，难道不能吸引我们，成为我们快乐的源泉，改变我们的生活吗？

首先，艺术需要入门课程，就像哲学一样！……我们要学会聆听、观察，学会更好地控制自己的身体。在达到最高级的审美情感之前，为了熟练地弹吉他、素描、跳跃和旋转，不再笨拙可笑，据说有些专门的“技术”要学习。那么，我们又是在什么意义上讨论“技术”的呢？在这里使用“技术”一词，并非因为我们使用了器械或机器，而是因为我们使用了某些手段以达到一定结果：我们从特定的感官、能力或情感状态出发，力图改变和改善它，实现我们最初无法做到的事情。

就拿弹钢琴来说，我们从“Do-Re-Mi”之类简单的音阶开始；日复一日地练习之后，我们渐渐能弹奏一些更复杂的曲子；等我们的手指更灵巧、耳朵更敏锐，就可以更快地看懂五线谱……

因此，艺术首先是一门技术。有时候，人们甚至无法截然区分两者。听完一位巨星的演唱会，我们不是经常赞叹他的“歌技”吗？当一

座坚固的桥梁顺利完工，我们不也称它为“艺术品”吗？原因很简单：我们接触艺术的方式，跟呼吸或吃饭不同，艺术是一种改造物质材料，让它们脱胎换骨的人类活动。但我们这样做的目的是什么呢？

会不会有人反对艺术（就像有人反对哲学一样），觉得它毫无作用？当然咯。这种反对的声音叫作功利主义：人类只能，也只该关注对自身利益最直接、最实用的东西。可是，“实用”的界限又在哪儿呢？难道休闲、娱乐和梦想不也同样有用吗？这种把人限制在基本需求框架中的观念，又把我们拽回了假想中的第一种情况：只知道吃喝拉撒，没有其他更高的追求，也无法自我提升。这种人，唉！历史上不乏类似的例子。即使在号称民主的资本主义国家，尤其在北美，也流行着一些以最基本、最庸俗的“标准”来制定的生活观念。

艺术陶冶人类，对我们提出要求，并改变我们。这也是它令人困扰的地方。艺术发端于技术，却又不仅停留在纯技术层面。艺术与技术之间的这种“脱节”，究竟是怎么产生的呢？康德的回答很巧妙：艺术把“非功利性”和“有创造力的游戏”带进了纯功能性的活动当中。如果我们弹钢琴只是为了活动手指，那就算不得艺术；如果我们只是把窗户重新刷了遍油漆，那也算不得艺术；如果我们只是做个早操，那仍然算不得艺术。这些行为，只是某种程度上的技术而已。艺术倒不一定比技术更复杂。布拉森斯（Brassens）和德内（Trenet）[37]的一些流行歌，也能算动人的艺术经典了。这些曲子都很简单，能让人充分放松，但是又进入了一种自由和游戏的维度，能够让我们暂时忘掉生活的烦恼。

艺术真的能提升人的道德水准吗？比如，巴赫[38]的《赋格的艺术》是道德的还是不道德的？观赏维米尔（Vermeer）[39]的画作《花边女工》，只是一场单纯的视觉盛宴——既不高尚，也不邪恶。我们能以道德标准来欣赏由贝嘉（Béjart）[40]编曲、斯特拉文斯基（Stravinsky）作曲的芭蕾舞剧《春之祭》吗？今天，不会再有人这样做了，他们都怕被人笑话。自由的精神，保证了艺术家和艺术爱好

者的自由。但是，它并非一直都得到了应有的尊重。直到现在，有关“艺术自由是否有边界”的争论，仍然没有停止。

提出这个问题，我们实际上又遇到了前面所说的“是否能超越善恶标准”的问题。艺术对人的提升作用是毋庸置疑的。至于这种提升是否涉及道德问题，那就另当别论了。当艺术占据了生活，改变了我们的人生时，它会不会引导我们超越传统的道德，甚至善恶的标准呢？高尚的艺术能取代道德教化吗？这道难题，恐怕只有最大胆的哲学家才能回答了。

23.无法归类的尼采

之所以没有在“思想长廊”那两节介绍尼采，不是因为他不够伟大，而是因为很难把他纳入传统哲学的框架里去。在他精神崩溃之前，这位叛逆的思想家如此自我介绍：“我是炸药。”他的悲惨命运使他的人生更显得不同凡响：一八八八年的冬天，他四十四岁，在意大利都灵的街头抱着一匹马突然失声痛哭，又给朋友们发了一些激情洋溢的明信片，落款是“上了十字架的人”，然后陷入了间歇性的半疯半抑郁的状态。

我真应该鼓励年轻人学习这样一位缺乏冷静，也不那么“睿智”的哲学家吗？放心吧！希望大家互相告知一下：我并不建议你们模仿他的生活。不过，他在著作中的精神状态，却与现实中完全相反——他没有打算创立服务于某种学说的、真正的“学派”，而宣称，他是为了“自由的精神”而写作；他的“代言人”查拉图斯特拉[41]，也是孑然一身。

了解尼采的思想，我们要做的并不是去读他的“论文摘要”。想要学习其他的思想家（如康德），人们当然可以坚持传统的学习方法，在深入分析和了解之前，先熟悉一下哲学家的基本观点。但是尼采与众不同：他有着个性如此强烈的语气和风格，以至于人们只能读他的原作，没有其他选择。

那么，应该先读尼采的哪一本书呢？我十七岁时，读的是他的《悲剧的诞生》，一本热情洋溢的小册子。作为一名古希腊爱好者，尼采提出了一个被以往希腊学学者们忽略的问题：如果说悲剧是一种独特的完美艺术，承载了生命的所有悲伤与欢乐，那么，它是怎么产

生的呢？极度的感性，会使人们觉得需要严格的纪律，两者间的张力，通过对立的神明间的斗争表现出来——掌管放纵、享乐的酒神狄俄尼索斯（Dionysos）和光明、和谐与纪律之神阿波罗（Apollon）的冲突。

相对于悲剧的起源，苏格拉底和柏拉图那种略带嘲讽色彩的理性就显得有些滞后和消极了。尼采对苏格拉底的理性主义和柏拉图的理想主义思想都进行了猛烈抨击。

我也建议你们读一读《查拉图斯特拉如是说》。这本书里首次宣称了“超人”的来临。他反对那些道德的讲师还有蔑视人体的人，斥责他们既不理解生命，又不理解大地。人类发展至今，就像是一条“污水河”；它还没有发挥自己的最大潜力，在思想上也没有为超越动物性和平庸做好准备。平庸时刻支配着“最后的人”——也就是“眼睛一张一合”地说着自己“发现了幸福”的那些现代人。

尼采质疑的所有传统思想，都希望离开俗世的生活，去寻找另一个理想的世界：柏拉图的思想与基督教，概莫如是。尼采既批评了它们的禁欲主义道德观（以弃绝和厌恶人生为美德的观念），也反对它们的超验原则（理想的“善”、一神论的上帝等）。

尼采的思想有着彼此互补的两面：批判与构建。我们不能把他的《道德谱系学》[42]与他对生命的肯定割裂开来。

在对待生命的问题上，尼采似乎又跟传统握手言和了。他认为：只有伟大的艺术才能提升生命，并没有什么标新立异的看法。这是怎么了？此外，如果将“伟大的”艺术换成“普通的”艺术，就一定无法超越善恶的标准吗？

我们可以减少一些对尼采创新性的夸张。注意：帕斯卡就说过“真正的道德会嘲笑道德”。不过，帕斯卡的超越，还在宗教范围内（“是上帝的恩赐，让我们发现了俗世边界外的准绳”），而尼采则是

希望超越一切固有的价值观（既然“上帝死了”）。

不过，也不应该忽视尼采带给我们的风险：他让我们一下子跳到了未知的领域。他这样猛烈抨击基督教伦理，会不会让我们顺便接受他对恺撒、拿破仑等专制君主的辩护呢？

别忘了：尼采不是为大众写作的，他针对的读者是少数的精英，是一些构成真正的精神贵族的“自由的灵魂”。那他是对还是错呢？不可否认，他的艺术著作，确实令人难以忘怀——因为，他本人，就兼具了伟大的艺术家和思想家（并不是每个大哲学家都能做到这点）。

相反，尼采的政治学著作对我们的帮助要小得多。不考虑大众的人性，从现实出发推动法治，难道不是在用蔑视去碾轧他们吗？

24．什么是政治哲学？

虽然尼采并没有被归类为政治哲学家，可他还是把我们引到了哲学问题上。有人想从他的思想中直接提炼出一套政策，但碰到了大麻烦：纳粹党将他看作“先知”，同时又将他的著作列为禁书。更准确地说，他的思想充满了自相矛盾，是无政府主义和精英主义的大杂烩。

自柏拉图以后，哲学总免不了要碰上政治，免不了要尝试思考政治的原则和目的。甚至连柏拉图本人也成了一位国王的顾问——这既是一件幸事，也是莫大的不幸。

我们承认政治的重要性，但这并不意味着生活里的“一切都是政治”。一九六八年，一些法国学生就喊出过类似的口号（不过，它否定了私人空间与公共空间的区隔，实质上走向了极权主义）。更准确地说，如果我们肩负责任，思考人类和未来，就不可能忽视“什么才是最好的政体”这个问题，还有个人道德与社会身份（公民权利和义务）的关系问题。

理性的思考反复告诉我们：“出主意的人不必为自己的主意埋单。”确实，优秀的政治哲学家未必能成为一名出色的国家领导人。哲学家只考虑指导原则，不用亲自实施。同理，优秀医学论文的作者，不一定能治病救人——反过来也是一样。柏拉图在叙拉古国的暴君身边惨遭失败，丝毫无损于《理想国》的价值。两千多年以来，这部书一直滋养着我们对政治的思考。

今天的情况又是如何呢？我们也许已在历史、政治课里学到了有关社会组织、政体和政府的治理模式，等等，积累了各方面的经验。政治哲学，当然也已经变成一门内容复杂而丰富的学科，得益于各种

哲学传统，可以开出一份长长的专业书单，让我们能够思考动荡的西方政治发展史。不过，现实又一次与它本应展现的面貌不符了。黑格尔曾说：“人类很少能从历史中吸取教训。”眼下西方各国徒劳地养着许多顾问，运用着海量文献资料和电脑模拟程序，却只能在利益集团的压力下投机取巧。哲学家们却很少有机会对政治事件和决策的进程施加直接的影响。

哲学家的理想，过去是，现在也是实现“乌托邦”（对理想社会的梦想）。乌托邦究竟有益还是有害？支持者赞美它，说它给人们希望，认为没有它，政治就可能悲哀地被降级为一种“社会管理”。反对者则说，它是危险的：否认现实，就会导致对人的蔑视。罗伯斯庇尔和希特勒都是乌托邦的忠实信徒：一个计划建立弘扬美德和杜绝腐败的社会，另一个则打算建立纯粹种族的社会。结果我们都知道了：他们建立的都是恐怖的统治。

政治哲学应当考虑社会现实。亚里士多德就是如此，在《政治学》这本书中，他把人定义为一种“政治动物”，经济是从属于政治的，并分析了各种可能的政治形态——民主制、君主制和贵族政治（还有它的变体）。对他来说，最好的制度，不是某个遥远的理想，而是实实在在系统、切实可行的解决方案——它能避免过于偏激的错误，采用各种政治手段来解决一个问题——如何让人们和谐、公平地生活在一起？

亚里士多德的教诲是有益的，它意味着：应该把我们普遍所说的社会（包括人类的各种聚集形式：从家庭到氏族，还有协会，等等）和国家的概念区别开。国家是指独立的常设政治权力机构（拥有领土、货币和军队等）。

并不是所有的伦理问题和社会问题都属于政治范畴，也并不是所有政治问题都是同一级别的——尤其是在各种机构变得高度复杂的当代社会。

当代哲学在政治上的任务之一，就是解析现代政治有哪些特点。许多有待解决的问题，其实都是技术问题，如制定预算、组织机构、人员管理，等等。它们会不会导致政治总体的技术化？总统和总理是不是不再只是管理者了？如果政治对我们还有意义，它的角色是什么，应该如何遵守道德的律令？为了履行权利和义务，每个公民应该如何看待自己的政治地位和参政方式？

对一位有责任感的政治哲学家来说，以上这些问题都很现实，甚至很紧迫。

在理想与现实、权利与道德、个体与集体的交界点上，政治行为和对政治的思考仍然存在，也将一直存在。柏格森认为，所有真正的行动者都是思想者，反过来也一样，所有真正的思想者都是行动者。也就是说，哲学思想和政治行为亦敌亦友，哲学既是具有批判性和反思性的对手，也是对政治的有益补充。

25.问题太多？其实只有一个！

我们已经接触了很多问题，从道德到政治，从审美到宗教，作为哲学的练习生，我们要把所有问题都答得面面俱到吗？

我就等着你们这么问呢！这个问题还有一种更通俗的表达：我们不可能什么都知道！这个学习计划即使精简一番，也还是太宏大了！

既然我们已经来到了课程的攻坚阶段，不妨停下来思考一下这种反对的声音。这样的暂停，也是一种哲学的行为呢！

确实，从理论上来说，哲学不该对人类的任何问题保持沉默。不过，无论多么聪明、勤奋的哲学家，都不可能解答所有问题。如今，科学技术和生活方式快速发展，世界面貌日新月异，更是给哲学家们发起了挑战。因此，高水平的哲学研究专业划分得更细致：逻辑学、科学哲学、技术哲学、美学、伦理学、政治哲学……每个研究领域都有很大的独立性。

那么，是不是可以说，在这种背景下，研究广义上的“哲学”不再可能了？康德就碰到过这样的难题（在他的那个年代，知识的门类已经分得像百科全书那么细了）。他的回答是：“我们不能学习哲学，因为已经没有一种完备的、放诸四海而皆准的哲学了。我们只能学习用哲学的方法思考。”换句话说，我们不能再把哲学作为一种知识来学习；哲学百科全书化的问题，根本就不是问题；我们只能学会用哲学的方式思考，寻找论据，逻辑推理，提出适当的问题，用批判的方式审视它，在知识上更加成熟……

康德的这个答案，对你们初学者和我们这种熟练的专业人士同样

意义重大。

我不能说：你们已经通过了以上入门课程，从初学者的行列毕业了。但你们至少应该知道：每节课的目的都在于引发你们的好奇心和思考。你们不必背下所有的内容，更不用背任何课文或哲学论文——这本来就不是一门在答题卡上画几个“√”就能过关的课程。我想要做的，只是启动你们的思考（当然，要先掌握一定知识），让你们渐渐熟悉哲学的词汇，学会提出问题，从各种角度审视问题，组织讨论，逐步接触那些伟大的哲学家。

那么，那些已经积累大量知识的哲学家，是否就能忽视康德的教诲呢？他们已经是哲学高手，是不是就能永远记得用哲学去思考了？他们不该再保持好奇心，同时继续多学点哲学思维方式了吗？

柏格森曾断言道：“所有真正的哲学，都只是围绕着人的简单本能而展开的。”虽然这句话不无道理，但我们对“什么是哲学的核心”这个问题，总会听到不同的答案。

我们来做一个小实验吧。当听到哈姆雷特[43]的名言“生存，还是毁灭？”的时候，你脑子里首先跳出来的是哪个答案？这个选择，难道不是一道绝妙的哲学试题吗？如果我们只能选择一个问题，还有比这个更合适的吗？

思考这个问题，会让我们明白：不能只从一个角度考虑问题。

莎士比亚是想告诉我们：在人生将要结束之时，我们应该知道，我们将不留遗憾地长眠，还是有一场末日审判在等待着我们。这是加缪（Camus）[44]在《西西弗神话》中提出的最重要的问题：“只有一个真正严肃的哲学问题：结束生命。判断你的一生值不值得，就是在回答哲学的根本问题。”

这个问题，也是所有问题之中最具体的问题，就是有关人类生存

条件的思考。加缪的答案是：对，我们的生存条件是荒谬的。人类理应受折磨，常常毫无理由，但是，他们是唯一可以意识到这一点，并能自由支配自己生活的生物。放弃斗争，选择虚无，不是勇敢的选择。存在主义哲学家加缪，向自我了断的虚无主义想法猛烈开火，因为它蔑视生命，使人对后者无动于衷。选择英雄主义的解决方案，就是选择了承担最高贵的责任：对生命负责的自由，也就因此具有了悲剧色彩。

如果没有思考过“意义”的定义，也没有思考过现实的意义和生命本身，我们能不能判断生命是有意义的呢？“存在还是毁灭”的问题，并非近在咫尺，与我们的生活还有一段距离——完全不限于我们下半辈子会面对的各种生活问题；而是有关整个生命的存在，也就是“虚无”与“不存在”的反面。

我们不必一定要纠结于“存在”的概念，不相信任何否定“存在”的看法。但是，我们头脑中的“虚无”，会不会如柏格森所说，只是通过简化现实中的事物，衍生、提取而成的一个纯概念呢？或者说，我们是不是应该接受海德格尔[45]在《形而上学导论》中提出的那个令人焦虑的“现实”——就像它所表现出来的那样自相矛盾呢？

在第二种情况里，哈姆雷特的那个问题就更像一个谜了。

这些是不是太抽象了？不过，对生命的好奇，甚至对“生命竟然存在”这件事的好奇，难道不该当作最“哲学”的行为，被我们尊重和保护下去吗？

26. 如何走近一位作者？

也许，你们已经对我刚才建议的提问方法有点不耐烦（或者有点神经过敏）。假如真是这样，你们宁愿不给自己提问题，或提太多问题。我不会马上就认输，我仍然建议：咱们还能再对话一会儿。

我说的是“对话”，而不是“皈依”。我从没说过让你们“皈依”哲学，只希望开启你们的智慧。可能有人会说：“老师，你有几何头脑，但少了些精细思维。”这个答案挺有意思，信息量挺大的，它已经根据帕斯卡的分类标准做出了预设，并给哲学总结了一个巨大的优点——精细。

注意，我没有无节操地为哲学唱赞歌，也没打算不惜一切代价把它吹成一种高大上的行为。我只是想表达哲学的各种可能性，批判地理出它的思想源流。假如你们还没“上钩”，我还想讨论一些问题，帮助你们克服做事情时太感性或缺少思考的坏习惯。

举个例子：没准有一天，你们碰巧认识了一位比其他思想家更适合你们口味的作者。我甚至可以假设，他的书让你们欲罢不能！先不聊那些我们已经认识的大哲学家，我更希望给你们一些实用的建议，帮你们走近那些能带给你们感动，让你们喜欢的作者。

读一篇大作，会带给你们任何课本、简介和课程都无法替代的体验。你们会立刻感受到一种风格，一种个性的腔调，一位大师或一个朋友。马勒布朗士（Malebranche）[46]在漫步塞纳河畔时，偶尔翻开了笛卡儿的那篇《论人》，他的生活从此就被改变了。类似的事，也会发生在你们身上吗？

当我沉浸在想象里，有时会问自己：如果我遇见苏格拉底、柏拉图和亚里士多德本人，能跟他们学到些什么？可能比读他们的书学到的要多得多。

当然，读书要下一番工夫，这比聆听哲人教诲更费力。而且，即使在读书之前，也需要做好选择。我能理解，你们走进一座满是大部头的图书馆时的困惑，所以我要给你们一些简单建议。

有人说读原著更好，这并不代表要你直接抱着康德的《纯粹理性批判》，像读一部长篇小说似的从头啃到尾。不过，当你读完两篇序，可能会很惊讶地发现其实并不难懂。笛卡儿也一样，他的《方法论》其实也算一篇序言，包含了某些讲故事的因素——包括他在拉弗莱什中学上学的经历，还有他的小爱好，等等。他的语言之美令人欣赏。来一次这样的小探险，难道不令人欢欣雀跃吗？

如果想找寻一位离经叛道者，一位有点疯狂而与众不同的人，一个对人心毫无怜悯的观察家，一名令人提神醒脑的悲观主义者，你们可以选择叔本华[47]。与其一下子钻进他的代表作《作为意志与表象的世界》，不如去那些贩卖非主流小书的书店，寻找他的《争论的艺术》或《人生智慧箴言》。

相反，如果你们有清晰的几何头脑，想找一门能给你们明确结论的哲学，帮你们赢得科学竞赛，可以去读读孔德的书。他的《论实证精神》总结了一种渴望理性、精确、现代而具体的思想。不过，他的文风太有方法论和修辞学的味道，对你们来说可能过于老套了。那么，你们可以试着通过加斯东·巴什拉（Gaston Bachelard）[48]的书，完成当代科学的启蒙。这是一位热情友善的大师，他的众多作品中，《科学精神的形成》这本书是最浅显易懂的。

我差点儿忘了柏格森。这位大师教科书式的表达清晰准确，令人喜爱。想走进他的世界，还有什么比读他关于喜剧的论文更让人放松

的呢？最初，这只是一篇颁奖演说词——今天的学生，已经认识不到这篇文章的重要和魅力了。当然，或许这不是他最深刻的作品，但是，他从实例出发，循序渐进地介绍了喜剧现象，为我们提供了一份循循善诱的经典模板，既给出了喜剧的定义，又令我们感受到了他的亲切。我推荐的这篇文章标题是——《笑》。

哲学，并不总是在哭哭啼啼中才能学到的。

27. 如何区分科学与哲学？

在咱们分别之前，是时候梳理一下哲学与科学的关系，给这个问题列一份明确的清单了。很多大哲学家同时也是科学家。然而，在今天更多的情况下，都是文科生在搞哲学研究。在高等教育阶段，哲学都是在文学院里教授的。另外我们能看到，我们也可以看到，各人的情况千差万别：有的哲学家希望遵从严格的科学规范，另一些则与之相反，希望相对于理性的实证主义方法保持较大的自由性。怎样区分他们呢？

要回答这个问题，我想用两种方法：历史的方法和分析的方法。

从历史角度来看，哲学与科学在古希腊时代是相伴而生的。这就是所谓的“知识形态”，也就是关于“这是什么”的知识。科学本身从来不是铁板一块。古希腊的智者，往往也是天文学家、物理学家、伦理学家，甚至是医生。

数学与真正的哲学区分开来，最早是由柏拉图完成的；不过，区分并不是“割裂”，两者之间的界限并不分明。柏拉图请人在学园的大门上刻下一句话：“不学几何，请勿入内！”在他眼里，数学是至关重要的，是进入“理念世界”的第一步。柏拉图的哲学传统，如此有利于数学的发展，以至于伽利略可以用它来反对亚里士多德学派，创立了现代的数学、物理学。虽然，亚里士多德在几何上的造诣不如柏拉图，但他在逻辑学、生物学的成就却是无与伦比的。他在自己的年代是一位令人仰视的学者。如果从培根（经验主义的先驱）、笛卡儿（解析几何创始人，力学、光学和天文学专家）和莱布尼茨（微积分发明者）开始，数一数近代的哲学大师，我们就会发现：科学与哲

学“离婚”，确实是很晚的事情了。

需要夸张到使用“离婚”一词吗？让我们先思考一下现代科学和哲学研究领域的边界。

从原则上来讲，每一门科学都有明确的研究对象：数学是研究数字和数量关系的；物理是研究物质的性质的；生物学是研究生命活体的。事实上，现在每一门学科的分工都越来越精细。例如，物理可以细分为经典物理学、分子物理学、冷凝物理学、天体物理学，等等。

哲学能成为和其他科学一样的独立学科吗？如果它没有自己的研究对象，而只是思考怎么实现其他学科的可能性，答案应该是“不能”。这个答案可以说很负面了，但也有一些正面意义。

从负面角度来说，我们可以得出一个结论：哲学不像其他学科那样能形成严谨的知识结构。所以，我们应该放弃它，或者让它完全从属于科学。这就是所谓“科学主义”的态度。

从正面角度来说：只有哲学，才致力于审视各门科学够不到的那些基本问题。比如，假如一位生物学家在思考“什么是生命”，他就脱离了生物学。其实，不少学者都在自己的学科里提出过一些哲学问题。他们中间最清醒的人，都是在对初始原因进行思考——也就是说，既不打算给同行上课，也不打算给哲学家上课。他们清楚自己所做的事情有多难。爱因斯坦就提出过几个哲学命题，比如“上帝掷骰子”或“最难理解的事情是现实可以理解”。但他从未将这些哲学思考和他具体的科学研究混为一谈。

哲学思考，具有总体性和基本性。在很长时间里，这两个性质确保了哲学被视作“科学之王”的特权。现在，不再有人支持它的这一地位：不再有什么科学之王了，也不再有科学研究方法的单一模板了。

推翻这种特权，正是某些人的意图：鄙视所有不属于科学范畴的

东西。可是，这种生硬的科学主义，难道不是一种感情用事的行为吗？它太拘泥于科学的程式化概念，轻视哲学工作拥有的严肃性和分析性；科学主义者远没有自己宣称的那么理性。如果他们想来场辩论，须知：站在科学立场的哲学家，仍然是哲学家——例如，卡尔纳普（Carnap）和维也纳学派[49]的新实证主义者们。他们渴望让我们了解：只要抛弃过往发出的宏愿，哲学一样可以被看作严肃的学科。他们的渴望，原则上值得尊重，但在具体时间上还有待商榷——一切都取决于人们为哲学领域划定的“科学以外”的边界。

因此，我们有权再跟卡尔纳普他们提几个问题：你们所说的“严肃学科”的概念，是不是范围太小了？是不是只有一种通向哲学的模式？尤其是，真理是不是只有一种形式？

28. 哲学的目标是什么？

科学能否回答一切问题？在一个重要领域中，它的地位会被取代，并应当接受引导：这就走进了伦理学的地盘。没有哪一门科学能告诉我们：从道德角度来看，原子能的开发、宇宙空间的利用，以及可能未来的克隆人技术，是好的还是不好的。即使伦理学越来越考虑到科学进展，它也仍算不得一门科学。伦理学对人类终极目标的关注，使其成为哲学的核心。

亚里士多德指出，伦理学的目标，就是“好好生活”。我们能说他错了吗？不过，确定“善”的性质，并不是顺理成章的事情。我们已经学习了“有用”的界限问题，而“善”的理想主义光芒，也令我们目眩神迷。在“有用”与“善”之间，还存在着“正义”的问题。但是，这种“正义”，难道不只是一种有助于避免暴力与冲突的权宜之计吗？或者说，它难道不是人们为了确保社会和谐与个人幸福，努力制定最佳方案和最优选择的过程——尽管目标清晰，但极为复杂？在这种情况下，即使正义不应停留在纯理论的层面，写本《正义论》也是势在必行的——而这正是美国哲学家约翰·罗尔斯（John Rawls）一部大作的书名。

这个伟大的计划，构成了哲学的使用层面。怎样将它引上正轨，不必担忧其有悖于事实呢？理论和实践是紧密相连的：没有任何实践的理论，注定是抽象的，如同空中楼阁；而没有清晰理论指导的实践，就像是一台不开车灯走夜路的车。

显然，我们可以宣称：哲学的理论层面，就是对真理的探求。这样，特殊性问题就构成了难点。哲学会不会指出一般意义上的“真

理”或“大写的真理”（假设真理是至高无上、独一无二的）？任何有关这一问题的答案，都无法令人完全信服。

再来看看彼拉多和耶稣那场非同寻常的对决。我们可以看到，罗马总督提出了一个绝佳的哲学问题——“什么是真理？”不过，这个问题的提法，显露出了深深的怀疑主义色彩。让我们暂且同意彼拉多的想法。他怀疑有人可以回答类似的问题，本身倒没错。为什么探索真理是一项永无止境，而且无法完成的任务？理解这一点，不就是哲学的使命吗？至于耶稣的答案（可以总结为“真理、道路与生命”），只是在强调信仰的意义，不是真正的哲学。

有关真理的哲学研究，不是排他的，也不会一成不变。“大写的真理”是不存在的。哲学的特权，不在于提出高于宗教或科学真理的专属于哲学的真理（假设它存在），而在于思考真理本身的概念，还有确保判断真理的可靠条件。从这一点上，与对普遍意义的真理之探索相比，哲学思考要专业得多。在漫长的文化历程中，人类已经发现了真理的多种形态与不同层面。哲学研究对此也起到了作用。

应该否定看似真实的所有事物吗？亚里士多德答道：“没有人会错过每一扇门。”他的意思是：真理不是统一的，不是铁板一块，它会随着经验而逐渐呈现。哲学的作用，不是批判谬误，而是选择可以清晰表达，并证明有效的真理，纠正与克服谬误。你可能会提出以下一些问题：真理会随着判断标准而变化，还是与外部现实保持一致？对真理判断的所有标准都可以证伪吗？有没有无法揭示的真理？逻辑上的真实，是否也是真理的一种形态？等等。

真理与正义、正义与真理是哲学格言的两面。当然，格言是充满自豪的宣言，标志着自己的身份。比如：一位军事贵族会试图通过它团结他所在氏族、家族和民族的成员。

我们可以想象：哲学家也聚集在自己的战场上。不过，哲学难道

不是对智慧的热爱吗？它没有针对所有人吗？因此，它不应将目标转为抽象的口号。

29.爱是什么？

《柏拉图对话录》里面最优美的一篇《会饮篇》，是谈论爱情的——关于掌管爱的神厄洛斯（Eros），还有他的各种身份。在朋友们的一场宴席上，每一位来宾都抒发了对爱情的赞美。

西方人继承了漫长的犹太教、基督教传统，可能会想当然地认为：在文中，肉体的爱是罪恶的，是要被鄙视的。其实根本不是这样。但是，最令人惊异的是，爱情被涂上了哲学的色彩，甚至能带领我们走进理想的世界。当然，爱情也会让人疯狂和迷失，耽于美丽的身体，从而远离了纯洁的理想——柏拉图也没有否认这一点。

“柏拉图式的恋爱”这种说法是有欺骗性的。它会让我们误以为柏拉图完全排斥肉体之爱——但事实并非如此。不过，柏拉图确实也相信：应该用爱情所反映出的那种高尚、和谐的状态来解释爱情。在我们通往善与美的长长阶梯上，爱情是其中重要的一段。

当然，这个概念很理性（可能太理性了）。即使在《圣经》的《雅歌》部分，我们也可以读到一些更感性和露骨的句子。可是，柏拉图的理想也不是没有可贵之处，至少可以揭示：当触及人生的核心问题时，哲学与欲望的关系就显得如此紧密——这种理想令人着迷，引导人们超凡入圣。

在柏拉图之后，人们还可能在哲学研究里对爱避而不谈吗？哲学的名词本身，不就包含着“爱”的概念吗[50]？这是现在的年轻人所能够分享或愿意分享的爱吗？爱也有一些现代的表现形式：你们可以读一读托马斯·曼的《威尼斯之死》[51]——后来被维斯康蒂导演[52]搬上了大银幕。这个故事，发生在世界上最美的城市，故事里深刻思考

了爱情：老教授奥森巴哈（Ashenbach）和年轻人眼中的理想对象达秋（Tazio）之间一段无法实现的爱。

你们会不会觉得这种思考太过哲学，离现实生活太遥远了呢？谁会打算在自己的男/女朋友身上，发现“善与美的至高形态的映射”呢？

你们或许会这样对我说：“这对我们来说太崇高了！”

这正是柏拉图想要强调的差异：他从来没打算把自己的事业与大多数人的日常生活联系在一起。他对爱的看法是“贵族式”的——在他看来，只有精英贵族才是最完美的。从那以后，崇尚民主的现代哲学，不是应该像基督教一样，提倡爱全人类吗？

基督教这样教导信徒：“你们要彼此相爱。”这个建议挺不错，只可惜，总是被人们违背。为什么会这样？哲学思考需要再一次考虑现实：爱身边所有的人，会不会过于抽象，以至于最后难以真正实现？根据尼采的说法，历史上只有一个真正的基督教徒，而他已经死在了十字架上：《福音书》里的理想，就像一切宣扬博爱的思想，都是一个无法实现的乌托邦，反而掩盖了另一种精神状态——生命可以自己选择。

尼采提倡“去爱离你最遥远的人”：生命隐藏着多种可能性；在这基础上，那种“遥远的爱”可以使人们提升，也把他们划分了等级。虽然，尼采声称反对柏拉图，但他重新发现了通往高尚的哲学之爱的途径——这是超越普通人身份的重要因素。

以上这场辩论说明：爱的问题，曾经是，也一直会是“活生生的”哲学核心问题。生理欲望和对他人的依靠是否值得尊重呢？这是所有哲学传统都在反复讨论的问题。许多个世纪以来，人的性欲都受到了压抑；而今天，我们能清楚看到社会对欲望的宽容——不过，在大多数情况下，欲望的表现都充满了暴力，或者被广告和媒体滥用。

凡事一旦过头，就会走向反面。

当认识到社会的发展趋势，并借鉴一些心理分析和人文科学的知识之后，哲学思考的任务又是什么呢？不要把人类的爱，贬低到它最原始的形式上；要宽容地对待人类之爱的不同发展方向，让它能继续为探索智慧做出应有的贡献。

30. 最后一课：播下智慧的种子！

智慧是哲学实践的目标。不过，这似乎有些老套过时了。人们总习惯把智者想象成一位值得尊敬的老人——让人印象深刻、和蔼可亲，却很少有人把智者想象成年轻女孩或小伙子。我们的时代总是爱走极端，拒绝把握分寸。

所罗门王[53]说过："没有上帝的帮助，就没有智慧。"一个神教的宗教传统相信：没有神的恩赐，就不能达到至高的精神境界。要是这样的话，智者肯定没多少朋友。

哲学家们本身也没那么自信。德尔斐神谕[54]曾指定苏格拉底是"最聪明的人"。苏格拉底拒绝接受这一头衔，也开创了哲学家的谦虚风气（或许没必要）。和古希腊早期那些自称"智者"，或让别人称自己"智者"的哲学家不同，苏格拉底认为自己只是智慧的发烧友、好伙伴。

因此，即使在社会崇尚智慧的时代，智慧也基本还在"探索"阶段。可是，为什么它如此艰深，以至于没几个人能够企及呢？既然《圣经》把智慧描写成人类的"原罪"，宗教人士自然乐于支持这种看法，这不难理解。但为什么哲学家也会有同样的态度呢？

人的生存能力是很脆弱的，会受到激情的支配。清醒的哲学家，会对智慧保持怀疑，帮我们戳穿它的表象——伏尔泰在《天真汉》里的表述（"是时候耕作我们自己的花园了"），或伊拉斯谟在《愚人颂》里的悖论（"适度犯傻，才是最大的明智"），都是在以玩笑的方式表达谦虚。

笛卡儿的表述更有分寸，也更自信：无所不知的最高智慧是上帝专享，人类不能拥有它，我们只能学习，了解自己的激情，从而进行控制；如果我们能做到这点，便会获得与控制程度相应的快乐（就像一艘小船比一艘大船更容易填满）。

这就是在智慧之路上应该谦虚的例证！哲学的练习，就像一堂帮助人清晰认识世界和自我的课程，让我们学会把握分寸。所以，谦虚能成为智慧的起点。

如果最伟大的哲学家都不敢贸然自称“智者”，那作为虚心的学徒，我们应该怎么办呢？说实在的，最重要的不是我们给自己贴什么美德标签，而在于我们踏踏实实走过的路。

当今的科技社会重视的是适应性和弹性，而政治家一直在鼓吹融合、职责、公民的责任感。个人平衡发展的问题，还有生命的意义问题，都被下降到了附属地位。人们会排斥那些拒绝主流生活的少数人——社会仅仅需要效率、服从和效益。

无论如何，我还是要对智慧的问题做一个总结。

我绝不相信哲学会过时，只要我们能发现它焕然一新的面貌、崭新的色彩，并就此爱上它。我们不一定要去印度寻找幸福的源泉。哲学里的一部分内容，也确实在探究真谛，有的同样是前往“幸福源泉”的朝圣之旅，确实如此！

现在，该你们了！鲜活的哲学总是染上了个人的色彩。在努力追求学业有成之外，还有生命在等着你，还有生活的艰辛和欢愉在等着你。为什么不带一点哲学知识，一起前进呢？

如果觉得我言之有理，你们就已经给自己播撒了智慧的种子——它们将在你们的秘密花园里，开花——结果。

推荐阅读

加斯东·巴什拉：《科学精神的形成》

亨利·柏格森：《笑》

奥古斯特·孔德：《论实证精神》

伏尔泰：《天真汉》

康德：《纯粹理性批判》序言一、二

尼采：《查拉图斯特拉如是说》《悲剧的诞生》

柏拉图：《会饮篇》《理想国》《大希庇阿斯篇》

叔本华：《人生智慧箴言》《争论的艺术》

1.法国的高中毕业会考从高二陆续开始，高三才正式开设哲学课程。——译者注，下同。

2.共济会，字面意思是“自由石匠”（Free-Mason），出现在18世纪的英国，是一种带宗教色彩的兄弟会组织，也是目前世界上最庞大的秘密组织。

3.岚匝，意大利哲学家、诗人，20世纪30年代曾旅居印度，师从圣雄甘地。代表作《朝圣智慧之源》（Pèlerinage Aux Sources）。

4.亚历山大是古希腊马其顿王国的国王，曾发动大规模远征，将

帝国的边疆一直延伸到印度。

5.在法语中，“哲学”一词大写（Philiosophie）与小写（philiosophie）的意义略有不同。前者是哲学学科的总称，后者是指日常概念，比如“管理哲学”“生存哲学”等。

6.莫里哀，17世纪法国喜剧大师。

7.尼斯，法国东南部城市，临近地中海，以旅游胜地“蓝色海岸”而闻名。

8.安迪·沃霍尔，20世纪美国艺术家，“波普艺术”的先驱之一。

9.菲狄亚斯，古希腊著名雕塑家和建筑师。

10.在法语中，哲学名词“理念”，与日常词语“点子”“想法”一样，都写作idée。

11.法语中，表达“我明白了”可以说“je vois”，与英语中的“I see”一样，原意都是“我看见了”。

12.安的列斯群岛位于加勒比海地区，是著名的度假胜地。

13.帕斯卡，17世纪法国哲学家、数学家，代表作是《思想录》。

14.埃里亚（Elea），古希腊城邦，位于今意大利南部的韦利亚一带。

15.叙拉古，古希腊城邦，位于今意大利西西里岛，曾经盛极一时，与雅典争霸。

16.大马士革，今叙利亚的首都；安达卢西亚，为西班牙南部地区；托莱多，为西班牙中部城市，中世纪时曾为西班牙首都；鲁汶，

位于今比利时境内。它们与巴黎和牛津一样，都是中世纪重要的文化中心。

17.圣奥古斯丁，4——5世纪罗马帝国末期的神学家。托马斯·阿奎纳，13世纪欧洲神学家、思想家。

18.笛卡儿生于16世纪，那时欧洲知识界的通用语言是拉丁语。

19.加里宁格勒，位于波罗的海沿岸的俄罗斯城市，在康德生活的时代属于德国。

20.液态氧是天蓝色液体，固态氧是蓝色晶体。

21.莱布尼茨，17——18世纪德国思想家、数学家。

22.《天真汉》为18世纪法国思想家伏尔泰的代表作，又名《康迪德》《老实人》，是一部讽刺哲理小说。

23.新几内亚岛，太平洋最大的岛屿。

24.巴鲁赫·斯宾诺莎，17世纪荷兰思想家，近代哲学史上重要的理性主义者。

25.在法语中，“习俗”是mœurs， 而“道德”是morale，两者非常接近。

26.“二律背反”，是康德在《纯粹理性批判》中提出的概念，是指对同一个对象提出的问题，同时存在互相矛盾却各自成立的两种观点。

27.也叫“道德黄金律”，类似中国儒家所说的“恕道”：“己所不欲，勿施于人。”

28.奥古斯特·孔德，19世纪法国思想家，被公认为现代社会学的

鼻祖。

29.本丢·彼拉多，1世纪罗马帝国犹太行省的总督，曾下令将耶稣钉在十字架上。

30.约翰·保禄二世，波兰人，1978——2005年担任梵蒂冈教皇。

31.第欧根尼·拉尔修，公元前4世纪古希腊犬儒学派哲学家。

32.指柏拉图的对话录《会饮篇》，是以一场宴会上的交谈为场景，“最后的晚餐”是《圣经》中耶稣的事迹。在这里，两者分别代表哲学与宗教。

33.弗洛伊德，19世纪末奥地利著名心理学家，精神分析的创始人。

34.比如把年轻人过剩的精力转移到体育运动和艺术修养上。

35.柏格森，19世纪末20世纪初法国著名哲学家。

36.萨德侯爵，18世纪法国作家，他的作品热衷于刻画畸形、扭曲的人性和行为，在历史上有很大争议。

37.布拉森斯和德内，都是20世纪法国流行歌手。

38.巴赫，19世纪德国作曲家。《赋格的艺术》是他的遗作。

39.维米尔，17世纪荷兰画家。

40.贝嘉，20世纪法国著名芭蕾舞编剧、电影导演。

41.《查拉图斯特拉如是说》为尼采的代表作之一，一本哲学小说，查拉图斯特拉是小说中的主人公。

42.尼采在《道德谱系学》这本书中讨论了道德发展的历史，抨

击了现代社会道德观念的道德基础。

43.哈姆雷特，16——17世纪英国剧作家莎士比亚一部著名戏剧中的主人公。

44.阿尔贝·加缪，20世纪法国作家、哲学家，存在主义文学、“荒诞哲学”的创始人。

45.海德格尔，20世纪德国哲学家。他认为，由于人终归要面对死亡，虚无才是人真实的存在。

46.马勒布朗士，17世纪法国哲学家、宗教思想家。

47.叔本华，19世纪德国哲学家。

48.巴什拉，20世纪法国哲学家，代表作有《梦想的诗学》等。

49.维也纳学派是20世纪20年代出现的哲学流派，他们关注当时自然科学的发展成果，并在此基础上讨论哲学问题。美国哲学家卡尔纳普是这个学派的代表人物之一。

50.如前文所述，“哲学”（Philosophie）一词在希腊文中的原意，即为“爱智慧”。

51.《威尼斯之死》是德国小说家托马斯·曼在1911年发表的中篇小说。

52.维斯康蒂，20世纪意大利电影、舞台剧导演。

53.所罗门，《圣经》中的人物，古代犹太王国的国王。

54.德尔斐是古希腊各城邦共同的圣地。古希腊时，德尔斐神庙的女祭司被认为有权传达神的话语，人称“德尔斐神谕”。



未读 Club

为读者提供有温度、有质量、有趣味的
泛阅读服务



专属社群 独家福利
精品共读 活动特权

手机扫码
加入未读 Club 会员计划

未讀

和伊壁鸠鲁一起旅行

古希腊哲学的寻根之旅

TRAVELS *with* EPICURUS

A Journey to a Greek Island in Search of a Fulfilled Life

DANIEL KLEIN

《每当我找到生命的意义，它就又变了》
作者趣味哲学巅峰之作

[美] 丹尼尔 · 克莱恩——著
王喆 杨惠——译

英国《每日电讯报》年度十大好书
《纽约时报》《出版人周刊》《科克斯书评》《每日邮报》热评推荐


北京联合出版公司
Beijing United Publishing Co.,Ltd.

版权信息

和伊壁鸠鲁一起旅行

Travels with Epicurus

作者：[美] 丹尼尔·克莱恩（Daniel Klein）

译者：王喆　杨惠

出品方：未读·思想家

出版社：北京联合出版公司

目录

序言 迪米特里酒馆的桌子
第一章 希腊老人的橄榄树
　　伊壁鸠鲁哲学中的自我实现
　　作为人生巅峰的老年
　　从日常的牢狱中解放自我
　　历久弥新的伊壁鸠鲁哲学
　　哲学思想的涓滴效应
　　选择伊壁鸠鲁式的生活
　　友人的陪伴之乐
　　收获怜悯所带来的慰藉
　　笑对死亡
第二章 废弃的露台
　　时间与安神念珠
　　老年的无趣
　　老年的游戏
　　玩游戏的老人
第三章 塔索雨迹斑驳的相片
　　独 思
　　闲 散
　　精神愉悦至上
　　自传之需
　　自传和真正切己的老年
第四章 青春之美的西罗科风
　　存在主义的真正切己状态
　　冲动与怀旧
　　存在主义的真正切己状态
　　存在主义的拒绝
　　弗兰奇·辛纳屈与感伤的老年
　　专属于老年的浪漫之乐
　　老年婚姻的满足感
第五章 绵羊脖铃响叮当
　　安详地接受形而上学
　　拒绝享受晚年之乐的愚蠢
　　适度对待一切
　　年老时考虑重大问题

老年时冒哲学之险
老年时敢于思考有悖逻辑的观点
老年时的思想转变
第六章 伊菲琴尼娅的客人
斯多葛哲学和大限将至的老年
大限将至的老人抑郁之主因
愤怒与斯多葛哲学
在生命变得毫无价值之前结束它
在大限将至前结束生命的可行性
预期性抑郁
浪漫主义的隐患
第七章 卡米尼港的火烧船
适时而来的灵性
老人和上帝错觉
晚年适时而来的灵性
对灵性的追求
平凡中的神圣
尾声 归程
秉持正念的老年生活
在变老时不忘秉持正念
致谢
返回总目录

献给　艾莲娜

幸运的不是年轻人，而是生活美满的老人。因为青壮之人朝三暮四、心猿意马；而老人则安靠于港湾中，坚守真正的幸福。

——伊壁鸠鲁

让我们富裕的是我们所享受之物，而非我们所拥有之物。

——伊壁鸠鲁

序言

迪米特里酒馆的桌子

希腊伊兹拉岛上有个名为卡米尼的村庄，村上有一家迪米特里酒馆，而他就坐在酒馆露台边缘的木桌旁，右耳别了一小撮野生薰衣草——这是他来时路上费了好大劲儿采的。与桌边人谈话的间隙，他会时不时把薰衣草拿下来，轻轻嗅几下，随即又别回耳畔。在他右手边，一根橄榄木手杖斜靠在桌旁，手杖的顶端是一段用白镴雕刻的女像柱——刻的是卡里埃（Karyai）少女的形象。卡里埃位于伯罗奔尼撒半岛，是一座古老的村庄，那里的神庙供奉着阿尔忒弥斯女神[1]。他走起路来步伐缓慢却十分稳健，本不必借助手杖，可即便如此，他不管去哪儿还是会把手杖随身带着。因为这根手杖是一个标志，是他年龄的象征，亦是对他过往岁月的表彰。在古希腊语中，“手杖”（cane）一词还指士兵与敌人搏斗用的棍棒。不过，他的手杖以婀娜的美女为柄，似乎有几分量身定做的意味。毕竟他年轻时对美女的品位之高可是出了名的。

我坐在遮阳篷下读着一本《幸福的艺术：伊壁鸠鲁的教导》，并冲他点了点头。他微微侧着布满白发的头，颔首回应，样子既高贵又和蔼。和我打过招呼后，他又继续与友人聊天。他叫塔索，今年72岁，我与他已相识多年。

尽管脸上和脖子上的一道道深纹显露出他的年纪，但塔索依然是当地出了名的美男子，年迈的美男子。人们称赞他“脸上映出了岁月”。法国哲学家阿尔贝·加缪在他的小说《堕落》中写道：“唉，人到了一定的年纪，都要对自己的容貌负责。”他也赞同相由心生的观点，声称人的相貌来自他所做出的选择，以及这些选择所带来的经历。伊兹拉岛上的人都说，一个历经风浪的人，晚年时能从相貌上显露丰富的阅历。塔索用历练换得的容貌，透出一种不加雕琢的美，而这种美，反过来又诠释了他完满的人生。

我侧耳偷听塔索和同伴们的谈话。他们习惯并排而坐，朗声交谈，所以想听到他们的谈话内容并不难。尽管我只会基本的希腊语，

但也能理解谈话的大意。他们从我来之前就开始讨论，并将一直讨论到太阳从大海彼端的伯罗奔尼撒半岛落山为止。他们兴高采烈、漫无目的地聊着，内容大多是日常琐事。他们讨论了今天非比寻常的曚昽日光、码头市场上摆奶酪摊的新店家，谈到了他们的儿孙以及雅典政事的情况，等等。有时，其中一个人会讲述自己从前的经历，而且往往是炒冷饭。谈话间隙，他们会眺望伯罗奔尼撒海峡，一言不发，悠然自得。

我回到这个希腊小岛是想寻求某件事情的答案：现如今，我已步入晚年——73岁了——我想找到现阶段最令人满意的生活方式。在希腊度过的那几段漫长的时光——总共该有几年了吧——让我相信自己或许能从这里老年人的生活方式中找到一些头绪。我时常会想到伊兹拉岛的那些老人，想起他们对于自身人生阶段那种非比寻常的满足感。

我漂洋过海时还带上了好些哲学书，其中大部分是古希腊思想家的杰作，也有20世纪存在主义者的作品，加上其他一些我喜爱的书籍——因为我觉得或许自己也能够从这些书中找到如何解答我疑问的蛛丝马迹。自读大学到现在的五十多年里，我一直对那些大哲学家口中所说的如何度过令人满意且有价值的一生怀着历久弥新的兴趣。我记得其中几位还就如何安度晚年提出了一些新奇的想法，不过因为当时年轻气盛，怀有壮志雄心，更别提还有一身使不完的力气和一头茂密的秀发，所以那时的我对这个话题并不特别上心。但如今，一想到古希腊哲学家当初就是在这片礁石围绕、日光照耀的土地上百家争鸣，我就觉得在这片土地上拜读他们的大作是再合适不过了。

我之所以萌生这次旅行的念头，并不是某次生日时的突然顿悟，也不是无意间瞥见镜中的自己而大惊失色。理由其实挺平淡无奇的——我是在看完牙医后做的决定。纳赫特医生先是在我嘴里戳了个遍，然后认真地告诉我，我上了年纪，下颌骨自然萎缩了，下面一排牙齿要全部拔掉，并植入假牙。若不这样，那就只能戴假牙套了。要是戴假牙，那我就再也吃不了牛排和猪排了，而且会常常遇到令人尴尬的情况——假牙突然从嘴里脱落，上面还粘着些东西（比如太妃糖）。这还不算最糟的，更糟的是，我的笑容将会变得僵硬，一看就是个上了年纪的人。我毫不犹豫地在植牙手术单上签了字。

回到家，我查看了一下植牙的日程安排：至少要去看七次口腔外科。虽然植牙一般采取就近原则，但离我最近的口腔诊所驱车也得花上个把小时。整个治疗过程要耗费将近一年。匆匆浏览网页后，我又

得知，每次看完牙医之后都会痛上好几天。这样，每次植完牙的疼痛期加在一起，也得有好几周了。而且，在此期间除了婴儿食品，我什么都吃不了，更别提我为此还要花掉好几千美元。这到底又是为了什么？

为了吃猪排？为了不碰上假牙脱落的尴尬状况？为了笑起来更年轻？

这时我才意识到，我之所以立刻决定进行植牙手术，无非是因为可能出现的假牙脱落的尴尬局面以及笑起来显老的窘相。但眼下，这些对我来说意义并不大。就现阶段而言，我人生的真正价值并不在此。我一个七十出头的老人，是否真的在意自己在世人面前笑得既老态又蠢笨？更关键的是，近年来我原本清晰的头脑以及还算灵活的身体正和我的下颌骨一样飞速衰退，牺牲一整年的时间定期看牙医，真是我想要的吗？

这不是我想要的。一旦有了这个领悟，我想都没想就加入了当下的潮流：将生命的活力延续到原本被称为“老年”的岁月中。我无意间加入了这一潮流，不满足于外在的打扮，努力提高我对余生的满意程度。我开始学习模糊数学。我染上了一种拒绝接受现状的流行病。由于未曾察觉到这一点，我习惯性地选择了我认为“能让我显得年轻的植牙手术”。

一种新出现的老年信条席卷了整个社会。有人哪怕只是在不经意间提到自己上了年纪，马上就会有人反驳她“你哪里老了？你这不风华正茂呢”；会有人告诉她“70岁不过是新一轮的50岁”；还会有人劝她不能“服老”。

这个信条鼓励我这般年纪的人继续为自己设定新的目标，向前冲锋，迎接冒险，为了自我提升制订新的计划。我们被告知药物能够有效延长人的寿命，因此，我们将获得前所未有的机会——能将青春无限延长。因此，如果我们向老年投降，那就太傻了，甚至可以说是懦弱的表现。

我周围许多同龄人依旧在做年轻时的工作，往往比之前还要努力。另外一些人，背着《死之前必去的1000个地方》东奔西跑，领略异国风情。还有些人报班学法语会话、培养慢跑的习惯。甚至还有人通过做整形、打激素来保持年轻。我的一位朋友在年近七旬的时候，不仅做了面部拉皮，还做了隆胸手术。一位和我同龄的男士告诉我，他在使用睾酮贴片和吃了药效长达三天的希爱力[2]之后，感觉自己又是那个年轻小伙儿了。“青春永驻”是我们这一辈的“主旋律”，而我，

不经意间也成了他们中的一员。

“青春永驻”行动的号召力不可谓不大。既然青壮年的岁月总体上还挺令人满意，那为何老年就得画上休止符？何不让美好的事情延续、延续、再延续？

然而，我并不能完全接受这种关于老年的新哲学，而我对于植牙手术的预期促使我反思：这都是为了什么？我在想，如果我踏上了时下流行的既定道路，可能会与某些意义重大的东西失之交臂——我会拒绝一生中独一无二的宝贵阶段。对于从延长后的青壮年直接进入大限将至的老年（年老体衰、朝不保夕之时），我有种挥之不去的不安。在深思熟虑之后，我认为，一旦走上这些既定的道路，我可能将永远错失真正能安享晚年的机会。

问题是，我不能完全肯定怎样才算是真正的老人，真正的老人该怎样生活，但凭直觉来讲，我知道我需要开始（老人的生活）。起码我认为，真正的老人对自己是诚实的，他清楚地知道他的余生还剩下多少理智清醒的日子。他会想以最恰当的方式充分利用这段时间。我还猜想，他可能知道，对他而言，人生的这一阶段将拥有前所未有、意义重大的可能性。

但除此之外，我只剩满心的无解。这就是我会带着整整一行李箱的哲学书重回这座希腊小岛的原因所在。

塔索的一位同桌好友让迪米特里再上一瓶松香酒[3]和几碟开胃菜——橄榄、葡萄叶包饭、酸奶、黄瓜、和搭配的蒜泥蘸料等。为了方便取食，他们换了位置，围坐在桌边。我没看到迪米特里给他们账单，也不认为他会这样做；他们几个走的时候会留几个硬币在桌上，算是付了“老人价”。塔索从口袋里拿出一副扑克牌，开始和同伴们打“普瑞发”[4]，他们就爱打这种牌。四人中有一个人没参加，坐在一旁看他们打，还不时插上两句俏皮话。

看到这里，我低下头，继续读起手中这本关于伊壁鸠鲁的书。

第一章

Chapter One

希腊老人的橄榄树

伊壁鸠鲁哲学中的自我实现

伊壁鸠鲁生长于爱琴海的另一座岛屿——萨摩斯岛。萨摩斯岛在此地以东320公里处，比较靠近安纳托利亚（小亚细亚）。他生于公元前341年，只比柏拉图小8岁，但并没有受到柏拉图多少影响。伊壁鸠鲁思考的主要问题是：如何尽可能过好这一生，尤其是在人生只有一次的前提之下——他并不相信有来生。这个问题听上去是最基础的哲学问题，是所有问题的根本。但研究西方哲学史的学生们时常会沮丧地发现，几百年过去了，这个问题并未受到重视，反倒被那些所谓亟待解决的哲学问题挤到了后面。比如马丁·海德格尔那些迷幻的想法就曾让我哈哈大笑，因为完全不知所云，诸如“为什么在者在而无反倒不在”以及知识论的问题“我们如何知道什么是实在的”。伊壁鸠鲁当然也思考过存在的本质，但他的思考是从根本出发去探究他所提出的终极问题：“如何充分地把握人生？”这是个好问题。

历经多年的深思熟虑，伊壁鸠鲁给出了他的答案——人生的极致便是收获快乐，尽享愉悦。乍听起来，这个结论似乎是明摆着的，里面的智慧含量就和天堂调味茶[5]包装盒一侧的成分表里的一样少。但伊壁鸠鲁知道，这仅仅是答案的开头罢了。一系列更麻烦、更令人费解的问题随之而来——快乐的人生由哪些要素构成？哪种愉悦历久弥新，能从真正意义上带来满足感？哪种愉悦转瞬即逝，终会招致痛苦？除此之外，还有两个经久不衰的问题——我们为什么会在获取快乐时屡屡受挫？我们又是通过何种方式让自己受挫的？

不得不承认，第一次意识到伊壁鸠鲁并不是一个享乐主义者，至少不是我们现在所说的“享乐主义者”——耽于声色、享受美食之人——的时候，让我有种幡然醒悟的感觉。这么说吧，比起用乳香脂（由一种坚果树的汁液历经复杂工序制成的浓缩汁）烹制的烤山鸡（一道古希腊奴隶为贵族做的佳肴），伊壁鸠鲁更爱吃用清水煮的小扁豆。这并不是什么民主倾向所致，而是伊壁鸠鲁渴望个人的慰藉。很明显，这种渴望包含了能安慰人心的食物。尽管山鸡的滋味儿能撩动味蕾，但在这方面，伊壁鸠鲁并不是一位感官主义者，因为他并不醉心于令人目眩神迷的感官享受。没错，想想那些水煮小扁豆就知道了！一方面，他因为品尝亲自栽种的食物而备感愉悦——他吃小扁豆时获得的满足感中就包含着这种愉悦；另一方面，他对于感官抱有一种禅意的态度：如果他在品尝小扁豆时全情投入其中，他就能从小扁豆的滋味中体会到种种微妙的快乐，这样的快乐足以抵过品尝那些用香辛料烹调的珍馐佳肴。而这道菜还有一个优点：烹饪时间短。伊壁

鸠鲁不喜欢做那些单调乏味、不费脑子的事，比如往小火慢烤的山鸡上滴几滴乳香脂什么的。

一些雅典人认为，伊壁鸠鲁和他的想法会威胁到社会稳定。他的哲学将个人的快乐作为人生至高目标，并公开宣扬利己思想，这可能会让他们眼中维系共和国的“利他主义”思想土崩瓦解。人们批评伊壁鸠鲁标榜以自我为中心，认为这无益于塑造良好的公民意识。但伊壁鸠鲁和他的追随者压根儿不在意这些非议者的批评。首先，伊壁鸠鲁对政治毫无兴趣。事实上，他们认为，一个人如果要想真正意义上享受快意人生，就必须与公共事务彻底划清界限。如果每个人都遵循和平共存的原则，寻求各自的幸福，那便是太平盛世。这一想法遵循的是伊壁鸠鲁的基本信条：“人若是活得不开心，那么愚蠢、苦难、不公正将如影随形。”

伊壁鸠鲁将自己的哲学理念贯彻到生活中，并由此形成了一个名为“花园”的原始社区[6]。这座“花园”位于雅典城郊，他和为数不多的几名挚友在那里过着简单的生活：躬耕田园、同桌而食、促膝长谈——当然，聊的内容大多是伊壁鸠鲁的思想。不论谁想加入，都会受到欢迎，“花园”大门上铭刻的文字便是力证：“外来者，你该在此稍作停留；此间，快乐即至善。屋主是个热心肠，面包足以果腹，清水亦可畅饮，他还会对你说：‘是否尽兴？这座花园不会点燃你的欲望，反会将其浇熄。’”

这里未必有一份美食菜单，但价格公道、饭友有趣。

值得一提的是，女性也能自由出入“花园”，同样能对政治评头论足。这一点和伊壁鸠鲁时代的希腊主流观念背道而驰。有时，甚至妓女也会出现在餐桌旁，这助长了雅典人的风言风语，他们纷纷议论伊壁鸠鲁和他的追随者都是淫乱的享乐派。但这很明显是谣传：伊壁鸠鲁钟情于宁静致远的快乐，而不是放浪形骸的享受。事实就是这么简单，伊壁鸠鲁主义有别于同期的希腊哲学思想，它所支持和践行的是一种不论性别和社会阶级的彻底平等主义。

尽管伊壁鸠鲁的绝大部分原始手稿现今都已经遗失或遭到销毁（据称他曾著有300多部书稿，但只有3封信和几组格言警句完好地留传下来），但他的哲学思想在当时传遍了整个希腊，随后席卷了意大利。当罗马诗人卢克莱修在他的杰作《物性论》中记叙了伊壁鸠鲁学派的基本原则之后，这一学说愈发声名远扬。伊壁鸠鲁哲学的经久不衰，很大程度上归功于他自身的远见和财力——他临终时留下遗嘱，捐建了一所学校来传承他的学说。

作为人生巅峰的老年

伊壁鸠鲁认为，老年才是人生的巅峰，是人生所能达到的极致。在这本被称为《梵蒂冈语录》（这样命名是因为这份手稿是19世纪时在梵蒂冈图书馆发现的）的合集中，他这样写道：“幸运的不是年轻人，而是生活美满的老人。因为青壮之人朝三暮四、心猿意马；而老人则安靠于港湾中，坚守真正的幸福。”

读到这里，坐在迪米特里酒馆遮阳篷下的我精神为之一振，产生了要做一个安稳地停泊在港湾中的老人的想法，并开始细想如何才能以最好的方式度过人生的这个阶段。我意识到，我该摆脱那些摇摆不定的信念。从伊壁鸠鲁的其他教诲中，我了解到他也提到过年轻人摇摆不定的追求，正是源自他们摇摆不定的信念。伊壁鸠鲁的这一理念与佛教禅宗所谓“毗梨耶”不可得[7]有异曲同工之妙，而在我们的文化中，精进奋斗，是一个人正值壮年的标志。

信奉“青春永驻”的我们也正是这么做的：在尚有余力之时，我们一而再，再而三地为自己树立新目标、新志向。很多永不服老的人受失意感驱使，认为自身未能一一达成先前树立的目标；将暮年视为放手一搏的最后机会。

最近，我对这一现象感触良多。我曾收到一封邮件，内容是大学同班五十周年的报告。我有一位同窗，现已是功成名就的律师和《华尔街日报》戏剧文化专栏的兼职记者。他在报告中写道：“我每天都在想还有什么事情没做，并为此焦虑万分。我身体现在还行，总算是一大福气，但这仍然在某种程度上导致我缺少动力去完成那些在我脑中酝酿多时的小说、戏剧，还有纪实文学……但我希望自己所剩的时间还够用。我们都是这么希望的，不是吗？”

他的灵感来自亨利·沃兹沃斯·朗费罗的《将死之人向您致敬》（*Morituri Salutamus*），这首诗是朗费罗为1825届全班同学从母校博多因学院毕业五十周年庆典所作的。在这首诗中，朗费罗敦促他年事已高的同窗们要让自己一直忙下去，一刻不停地忙下去。

啊，一切都为时未晚，

直至疲倦的心停止跳动，

卡托八十岁学希腊文；

索福克勒斯写就巨作《俄狄浦斯王》，

西蒙尼德斯从他的同辈手中捧得诗歌的嘉奖时，

可都年逾八十。

而泰奥弗拉斯托斯，九十高龄

才开始动笔，撰写《人物志》。

这段诗歌中“一切都为时未晚”这一句相当诱人。七十出头的我们，可能正处在各自领域的巅峰，个个才思泉涌。伊壁鸠鲁会抑制我们的才思？会以牺牲《俄狄浦斯王》为代价，让索福克勒斯仅仅在港湾中悠然自得地坐着？这听起来简直是暴殄天物。

精进奋斗之人依旧没有休息。每完成一个人生成就“遗愿清单”上的目标，另一个目标又会浮现，前后相续，接连不断。与此同时，当然，时针也在嘀嘀嗒嗒不停转动——事实上，这声音相当聒噪。我们变得上气不接下气。我们没有时间冷静思索，品味晚年生活；没有那些美好悠长的午后，或与朋友坐在一起，或聆听音乐，或追忆往昔。并且，一旦错过，我们就再也没有机会了。

这不是一个能轻易做出的决定。

从日常的牢狱中解放自我

伊壁鸠鲁对于真正令人满意的生活所应有的质量进行了全面评估，这令我醍醐灌顶，悟出了幸福晚年的真谛。他列了一份阻挠我们获得幸福的清单，最上排写着：用“生意”的桎梏自缚手脚。伊壁鸠鲁可能比麦迪逊大道[8]早诞生了几千年，但他早已察觉商人凭空制造需求的可怕能力——并且，当商界风风火火向前发展之时，人们的需求也日新月异。但我们购买的最时髦商品，通常都不是我们真正需要的——而伊壁鸠鲁口中人生不可或缺的那种宁静致远的快乐却无处可寻。伊壁鸠鲁箴言中，有一句我特别中意：“什么都无法满足不知足之人。”

依伊壁鸠鲁之见，真正的快乐只要花很少的钱就能买到。比如，一份水煮小扁豆，或酸奶蘸酱。在安详的晚年，谁会因为吃不到慢火

烤制的山鸡，或者与之类似——因为吃不到我和妻子在离开希腊前夕吃的松露水煮三文鱼而真觉得自己缺衣少食呢？“跟着简单的快乐走，”伊壁鸠鲁说，“不仅花费更少，对于年迈的身体而言，负担也更轻。”

而当伊壁鸠鲁写到“我们须从日常事务和政治牢狱中解放自我”，他想的不仅是将我们自身从对非必需品无止境的索求中解放出来，他是在警告我们，不要将人生都投入工作当中，这样，我们无疑会从一开始就受制于上司，只能听之任之，任由他对我们目前的行事方式指手画脚。即便你自己就是上司，就像许多我那些“不服老”的朋友一样，你仍须与其他人打交道，你的自由仍然受社会政治所困。你仍须告诉他们该做什么，与他们协商，激励他们。你仍未摆脱困境。而自由——伊壁鸠鲁别具一格的彻底的存在主义自由——才是快乐的人生真正不可或缺的。

放弃生意，即放弃日常工作，也许放在公元前380年的“花园”里来说是毫无坏处的（不过，我们很有必要认识一下古希腊金融家伊多梅纽斯，这位伊壁鸠鲁餐桌旁的常客，是否曾出钱购买那些他们的公有菜地里种不出来的东西，比如那些传言里他们每天都会喝的葡萄酒），但放到今天来说，这很难抉择。用现在的话来说，伊壁鸠鲁提倡的是一种六十多岁就无所事事的生活方式——且不论这种方式是好是坏，如果我们比现在年轻，没人会愿意完全接纳这种生活方式以获得彻底的自由。

说实话，我曾经这样尝试过。在我六十多岁时，曾教过我的教授蒂莫西·利里提出了“激发热情、内向探索、脱离体制”的口号，在那个时代激起了强烈的反响。我顺势辞去了自己在纽约为电视节目写脚本的工作，头一次来到这里——伊兹拉岛。靠着一些积蓄，我一整年里什么都没做，整天与当地人和其他隐士坐在酒馆里，喝乌佐酒，跟姑娘聊天，盯着不远处出神。

我就这样过着闲适的田园生活。一天早上，我在码头闲逛的时候，惊讶地发现一个哈佛同窗突然出现在我面前。他刚从一艘度假游艇上下来。当时我晒得黝黑，自从半年前来到这个岛上就再没有剪过头发，还穿着洗得发白的旧衣服。在此情此景下撞见我，这位同窗深感诧异，想知道我到底在这里干什么。“我在自己还能享受退休生活的时候提前退休了。”我答道。我本想表现得很有见地，但话一出口，便觉得自己是在遮遮掩掩、自我开脱。

尽管时隔很久，我依然觉得在伊兹拉岛度过的那一年十分惬意——我一点儿都不后悔——但说真的，我渐渐对自己感到厌烦。我又

开始向往忙碌的生活，我想更多地接触世界，我想自己做点什么，所以我回到了商业世界里，即便如此伊壁鸠鲁式生活的吸引力对于我来说从未完全消失。

现在，我坐在迪米特里的酒馆，看到这一局“普瑞发”轮到塔索不参加了。他站起身，拄着手杖，在露台面海的一侧从容漫步，看着从埃尔米奥尼来的渡轮从多克斯岛（一座荒无人烟、酷似鲸鱼的岛屿，位于伊兹拉岛和伯罗奔尼撒之间）后方缓缓出现。这种渡轮是这里最慢的船运工具。几十年过去了，现在最流行的是比雷埃夫斯的水翼船——一种像密封的沙丁鱼罐头一样的运输工具，快到能在短短一瞬间就抵达另一个地方。

这艘来自埃尔米奥尼、缓慢行驶的渡轮，让我想起了环行伯罗奔尼撒半岛的两列火车，它们背向而驰，速度比一个中年人慢跑也快不了多少。有时候，火车优哉游哉地突突而行，车上的人甚至可以毫不费力地将手伸出窗外，采摘轨道两旁树上结出的橙子。由此不难看出，希腊农村的科技并不发达，但这也有力地证明了希腊人更看重在旅程中享受快乐，而非赶赴旅途的终点。

我来过希腊许多次。有一次，我携妻女乘火车环绕了伯罗奔尼撒一圈。那是在2000年，希腊继1999年申请加入欧元区失败之后，再次尝试申请。我那生长于荷兰的妻子，透过车窗巡视着沿途的景色，一切在她讥讽的目光中都是“效率低下”的表现。“你看看他们！”当我们经过一队希腊人的时候她喊道。那个五人小队正悠闲地以递水桶的方式卸着一车茄子，其中几个人嘴边还晃晃悠悠地叼着烟卷儿。“这些人根本不是真心想进欧元区！”尽管她说这话时面带微笑，但听得出有一大半是认真的。当然，荷兰可是加尔文主义的世界之都。我和女儿马上给她取了个绰号——“欧元区巡视员”。

我们在伯罗奔尼撒北部的迪亚科弗托镇度过了几天美好的时光。一天早上，我们出发去火车站，准备搭车去往科林斯（Corinth）。我会一点小学水平的希腊语，因此成了这次旅行的领队。我买好车票，在火车开动之后找到了座位，一坐下便放松四肢，惬意地睡了过去。几分钟后，我被妻子叫醒——我们竟坐反了方向！我们应该沿着伯罗奔尼撒顺时针前进，可现在火车却是往逆时针方向开。我妻子在火车经过三个坐在长凳上的老男人的时候才意识到了这一点，因为我们几天前从反方向过来的时候他们就是这样坐着的。“他们就好像一直在那里没挪过地儿。”她说。我那古灵精怪的女儿插嘴道：“那我们肯定是坐上了一辆时光列车，带我们回到了过去。”确实如此。

很明显，我有义务弥补这一错误。我找到了坐在这节车厢前部的

列车长，他正端着一个意式陶瓷咖啡杯喝着咖啡——接着我发现，他要是想续杯，只需将手伸出窗外，便可以在路边各个车站的咖啡供应处加满。我和列车长道了声早安，他马上让我在他对面坐下，并为不能提供咖啡表示抱歉。我告诉他我坐错了车，他笑了，用英语跟我说："常有的事，毕竟你只有一半的概率坐对。"

但接下来的几分钟，我们天南地北地聊了起来，重要的事情反而一件没提到：他问我是不是从纽约来，是不是住在皇后区的阿斯托里亚，得知我是从马萨诸塞州来的，他又问我知不知道波士顿的马尼吉斯一家，他们是他老婆的同乡。和他拉家常的时候，我刻意避开了妻子急切的目光。直到我俩好容易聊到一个我认识的人——现居马萨诸塞州雷诺克斯的乔治·杰纳里斯（他的祖父来自佩特雷[9]），我和列车长的希腊-美国人口学研讨会才画下了圆满句号。只见列车长拿起有一只木鞋那么大的无线电话，在上面按了几个键，飞快地说了一通方言。他说的话，我觉得就算让雅典本地人来听，一样听不明白。然后，他面带微笑指引我和家人带上行李准备下车。我们乖乖照做了。

几分钟后，火车在一片杏林旁缓缓停下。我们看到对面开过来的火车同样在这里停了下来。那班火车上的乘客走出了车厢，在杏林里闲逛。其中有人带了一大壶酸奶和大家分享，有些人点了烟抽，还有人摘了熟杏子啃得起劲，所有人都其乐融融地聊着天。我们的列车长和对面的列车长打了个招呼，指了指我们，然后友好地与我们作别。

这时我们才意识到刚才发生了什么：得知我们的情况后，迎面驶来的那列火车的司机把车停了下来，可尽管如此，他的乘客们依然毫无抱怨——事实上，他们看上去还挺享受这次意外的乘车间隙——一个个下车等我们。如果有谁之前制定了行程，这下肯定全泡汤了。这趟火车肯定不能准点到站了。什么叫"低效率"？这就是！这种事情绝不可能发生在荷兰。

我和女儿转向"欧元区巡视员"，笑得直不起腰来，差点儿都没法走向轨道对面的列车了。

现在回想起这一幕，我确信自己来对了地方。这世上再也找不到比这里更适合我思考如何完美安度晚年的地方。

历久弥新的伊壁鸠鲁哲学

不出所料，比起城市，伊壁鸠鲁所遗留的闲散精神在希腊乡村更好地保存了下来。爱琴海的岛民喜欢拿那些有钱的希腊裔美国人开玩

笑，讲他们回岛度假的故事。话说有这么一位富裕的希腊裔美国人，他外出散步时撞见一个希腊老人。老人坐在岩石上，品着乌佐酒，懒洋洋地看着海上的落日。美国人留意到老人身后的土丘上长着几棵橄榄树，但因无人照料，橄榄掉得满地都是。于是他问老人，这些树的主人是谁。

“我种的。”这个希腊人回答道。

“那你不采这些橄榄吗？”美国人又问。

“我想吃的时候就采一颗。”老人说。

“你难道没有想过在果实成熟的时候修剪枝叶，采摘橄榄，然后拿去卖吗？在我们美国，人人都爱纯正的橄榄油，卖得价可高了。”

“我赚那么多钱来干什么呢？”希腊老人反问道。

“干什么？你可以给自己造栋大房子，雇些人好好伺候你啊。”

“然后呢，我还能干什么？”

“你可以干一切你想干的事！”

“可我就想坐在外面，看看日落，喝喝小酒啊。”

哲学思想的涓滴效应

一个公元前3世纪的哲学家，让一群现代希腊人心甘情愿地接受甚至享受了一次计划外的“杏林之旅”，这个想法是不是很幼稚？我不这么认为。

首先，让我们回到伊壁鸠鲁的时代（还要算上伊壁鸠鲁出生前和逝世后两个紧挨着的时期）。彼时，哲学家、诗人、剧作家们的思想远不只在“花园”的餐桌边、卫城的阶梯上、狄奥尼索斯剧场中传播，普通雅典民众茶余饭后都在谈论这些思想。人们都说，希腊人热爱交谈，并且会抽出时间来交谈。我们这个时代频繁使用的单向传媒等新型沟通方式毕竟还是比不上日常交谈。那时候，在狄奥尼索斯圆形露天剧场看一场戏剧，往往会花去一整天，因为观众们还要作为评审团，评出哪个角色的演出和观点最有价值。人们会在演出后热情高涨地讨论公正、正当行为、人性弱点等问题。他们谈论的恰恰是哲学思想。

雅典的平民也会谈论哲学思想。又因为伊壁鸠鲁欢迎各个社会阶层的男男女女，甚至奴隶也来参加他不间断举行的座谈会，所以他的思想随即在老百姓中传播开来。和所有健谈的族群一样，古雅典人对绯闻津津乐道，他们甚至还有一位传播流言蜚语的女神——欧莎（Ossa）[10]，这一点无疑推动了伊壁鸠鲁派哲学的传播。由于妓女和洗衣女工也会到伊壁鸠鲁的花园来用餐，所以这里总是受到人们的诟病，而这些流言蜚语却成为有力的载体，将这套新奇有趣的思想传播得更远。

伊壁鸠鲁关于最佳生活方式的观点，引起了许多雅典人的共鸣。这为他们提供了认知自我并做出个人选择的新方式。“嗯……如果那个叫伊壁鸠鲁的家伙是对的，人生的最终目的是收获最多的快乐，而不是赚够钱让人给我做大理石雕塑让我永垂不朽的话，那我或许不该花那么多时间工作，翻来覆去在花瓶上画女人，而应该省下更多时间去到处走走，享受人生。”好吧，花瓶画家什么的可能有些扯远了，但是类似的情况在当时估计屡见不鲜。

当然，这并不能证明伊壁鸠鲁哲学的确在希腊文化中存续了千年。较晚出现的社会生物学则认为：希腊人的基因才是这些伯罗奔尼撒岛民天性开朗的根本原因，正是这样，才让他们意外耽误了行程却依旧在那片杏林中自得其乐。社会生物学在达尔文理论的基础上进一步发展，认为除生理特征外，心理和社会特征也会随着特定地理环境和气候的自然选择而发生演化。在解释社会生物学在动物王国里如何运作时，人们常会举这样一个例子来描述众多物种的特定成员之间的“利他主义”行为，包括叶刀蚁和吸血蝙蝠。这些特定成员的行为虽不会让这些做出了牺牲的成员直接受益，但能惠及大家庭中的其他成员。最终，整个族群会因为这种行为更好地存活下去，因此“利他主义”的基因代代相传；而且在缺少“利他主义”成员时，某些类似的物种会走向灭绝。

那么，社会生物学家可能会这样假设：希腊的地势崎岖、气候炎热，相较于无忧无虑的希腊人，那些由于生活变故而备感焦虑的早期希腊人，相对可能会在生育之前就因压力太大而患病离世。因此，更多无忧无虑、能经受住压力的希腊人（以及他们的基因），就被自然选择了。我觉得这种假设算是有一定道理吧。不管怎么说，社会生物学家们基本上只会将那些伯罗奔尼撒的旅行者愉快享受计划外的“杏林之旅”这件事归于基因，而不是什么传承了几代人、几百年的哲学传统。

但也许，这两种解释都是对的：或许希腊人的基因里就是流淌着无忧无虑的性情和日复一日的闲适；也许伊壁鸠鲁分析的就是这种自

然性情，并由此提出了既互不关联又一以贯之的哲学思想。最终，他的思想成了历久弥新、自知自觉的人生哲学，与希腊人自然进化而来的行为倾向一起，经历了时代的考验。自知自觉的哲学让人们能够自觉地思考他们的选择：“我猜我可能会抱怨火车司机，因为在杏林滞留并不在计划内，这会耽误我的晚餐，但如果我什么都不想，充分享受这次意外的闲暇，岂不是更能反映出我真正的价值观吗？”

最终，这就是哲学的主要目的——让我们清楚地思考这个世界，以及如何在世界上生存。这就是我坐在这里，盯着面前这本探讨伊壁鸠鲁哲学的书所要做的事情——思考我应该如何安度晚年。我无法改变自己的基因，但是也许伊壁鸠鲁和其他哲学家能助我一臂之力，在我必须做出选择时为我指点迷津。

选择伊壁鸠鲁式的生活

对我而言，在晚年选择伊壁鸠鲁式自由的意义重大。这个时机恰到好处，因为这种自由针对的就是我们这些年过65岁，却仍未决定到底是在树林里搭个棚屋过日子，还是在社区里安居的老人——尽管细想之下，依靠社区赡养可能是我们的最佳归宿。无论如何，伊壁鸠鲁式的晚年自由，对于那些“服老”的人来说，可能是一个绝佳的选择；我们基本都有退休工资，即使那些钱不够我们吃上美味珍馐，或者甚至可能还不起我们工作时的房贷。伊壁鸠鲁会让我们缩减这些开销，品尝这种自由带来的甘甜。

老人远离了“日常琐事和政治的牢狱”之后，只需要对自己负责。他无需严格坚守一份日程安排，或为了维持生活而放弃那些奇思妙想。他能够，比方说，和朋友们一起静静地坐上几个小时，其间还能时不时一嗅野薰衣草的芬芳。

友人的陪伴之乐

塔索也许没能意识到一件事，即在迪米特里酒馆桌旁收获的快乐，很大程度上来自友人的陪伴，而这种陪伴是不计回报的。他的三位同桌好友，之前的工作分别是渔夫、教师、服务员，现在都已退休——他们都是土生土长的伊兹拉岛民，而塔索是前任雅典法官，年轻时曾在塞萨罗尼基和伦敦研读法学。即便如此，这也很难影响他和几位朋友的关系。

一个整日沉浸在职业生涯和社会关系网中的人，在与朋友交往时根本不可能做到不计回报。一个生意人，不管他做的是什么行当，都必然服务于某个目标，而这个目标和真正的友谊关系不大，或者根本没有关系。一位上司下达指令，是因为他想要结果；一位员工听从指令亦是出于同样的原因，他想要的结果之一就是薪水。不论有多少企业管理指南建议我们真诚对待员工和同事，隐藏在表象之下的事实却不会有丝毫改变：商业形势总是摆脱不了政治环境。在工作上，同事是我们达到目标的首要途径，对他们来说亦然。这一点自古至今都没变。伊壁鸠鲁在警告我们商业和政治的危害时就知晓了这一点。

在康德的伦理学理论中，我们被明确告诫：千万不要把别人当作一种途径，而应该将他作为他自己来对待。康德在其不朽著作《道德形而上学的基础》一书中总结道：“就所有伦理行为而言，我们需要一条抽象的绝对原则，来作为一切特定道德选择的试金石。”由此他推断得出了自己的“道德黄金律”——更像一条定言令式：“要只按照你认为也能成为普世的准则去行动。”因此，康德认为，如果人们遵循这一原则，就不会将他人作为达到自己目的的途径来对待。这很大程度上是因为：如果人们这样行事，他们自己也会受到同样的对待，明事理的人都不希望这样的事情成为普世的法则。

事实证明，如果我们将他人当作其本身而不是一种途径来对待的话，就不仅仅是在善待自己，也同样是善待与我们相关的人。除了陪伴之外，塔索对他的渔夫朋友别无所求。他不会希望他的朋友出庭做证或严格准备卷宗，就像他当法官时常希望律师做的那样。他不会想掌控、剥削或用任何方式差遣他的渔夫朋友。是的，塔索只想要朋友陪着他罢了。他希望朋友陪他聊天、嬉笑、打牌，在一起看海的时候分享不说话带来的宁静，最后这点也许是最重要的。伊壁鸠鲁认为，这种共同的宁静意味着真正的友谊。

对于一个将“日常琐事和政治”抛诸脑后的老人来说，这种情谊是最棒的礼物。可对于那些还在事业上打拼的“不服老”的人而言，即便有这样的情谊，他们也很难完全获得。

在伊壁鸠鲁的快乐生活清单上，“陪伴”名列榜首。他这样写道：“源于智慧，让人终生幸福的莫过于拥有友谊。”

这可能会让新英格兰伊壁鸠鲁协会里那些西装笔挺的会员大跌眼镜，那就是一个自视甚高的美食俱乐部，总喜欢办一些包含鱼子酱、牡蛎等高级菜品的晚宴。而伊壁鸠鲁却认为和什么人用餐远比菜单上

有什么更为重要："在你进餐之前，该仔细考虑和谁用餐，而不是吃什么。因为用餐时缺少朋友陪伴，人就和狮、狼等野兽无异了。"

伊壁鸠鲁所说的友谊之乐，指的是与各种各样的人进行互动。从和最要好的朋友谈谈哲学——他喜欢这种围坐在"花园"长桌边的聊天方式——到在街头巷尾和人们（不论认不认识）闲聊几句，不一而足。

那些和他交谈的人的教育程度和社会阶层无关紧要。事实上，最真挚的友谊之所以为人所接受、热爱，原因不在于对方的社会地位，而在于他的真心。爱与被爱，坚定了一个人对自我的感知，驱走了孤独感和疏离感，让人身心健康。

这样说来，如果幸福的配方就像流行歌词里那样简单（我年轻时，纳京高在他红极一时的名曲《赤子》中这样唱道，"你将学到的最了不起的事，就是爱与被爱"），就这么去做吧。也许事实就是如此。那位生于萨摩斯岛的哲学家必然会对此深信不疑，而且，当政治和生意已成为过往，毫无疑问，唯有友谊地久天长。

汤姆·卡斯卡特是我一生的挚友，经常与我合作出书[11]。我俩会在搭火车、乘飞机、逛书店或在附近公园遛弯儿的时候与陌生人搭讪，这样的对话总能让我获得很多乐趣。汤姆是个中好手，总能从人们嘴里套出一些人生故事，而我俩都特别爱听。但对于我们而言，比起有趣的故事，与他人建立联系更有意义。这种慰藉之所以与众不同，是因为它来自人与人之间思想与感情的交融。

我和汤姆如今都年事已高，发际线一退再退，胡子也变得花白——可我们却发现，这样的外表让我们更容易同陌生人在事先没安排的情况下建立联系。我们想了好久，思考这是为什么。最后弄清楚了原因，我们不禁开怀大笑：因为俩老头没啥威胁性。我们看上去不像是不怀好意之辈，简单来说就是我们长着一副没能力做坏事的脸。好吧，换句话说，我们长得挺没趣儿的。不过，当我们意识到那些我们上前搭讪的女孩没有一个对我们抱有一丝警惕心时，我们不知是该哭还是该笑。虽然承认这一点有点儿令人心碎，但她们确实没错啊。

收获怜悯所带来的慰藉

在塔索的牌桌边，那位退休教师说，下一轮他不出，要去小便。一个小时里，这已经是他第三趟跑厕所了。"该死的前列腺！"他抱怨说。他的老伙伴就拿他开玩笑。渔夫戏称他朋友的前列腺肥大到可以

用来诱捕鲨鱼。老教师一边嘴里咕哝着什么，一边快步跑向厕所。这让我想起了蒙田，他建议我们狠狠地抱怨疾病。

16世纪的法国作家蒙田，他熟悉伊壁鸠鲁的思想，并将这位希腊哲学家的快乐方程式重整。蒙田写道："我同意伊壁鸠鲁的看法，我认为，如果快乐会招致更大的痛苦，那这种快乐应被摈弃；如果痛苦最终会带来更大的快乐，那这种痛苦值得追求。"蒙田和伊壁鸠鲁一样，也认为人生的最大乐事便是获得友谊，以及友人之间愉快的交谈。这位法国哲学家在他的散文《论虚荣》中这样写道："我明白，友谊之臂足以延伸到世界各地。"

蒙田在一篇文章中详尽地讨论了老年生活。他认为向朋友抱怨老年的病症会是一剂良方。"如果在抱怨之后身体有所缓解，那就抱怨吧；如果躁动能舒缓病痛，那你就随地打滚；如果大喊大叫能让病痛消失（比方说一些医生认为这样能助产），或者转移痛苦，那你想怎么叫就怎么叫。"

因此，蒙田坚称：如果不在朋友面前释放自我，我们不过就是倚老卖老地苟活下去，冠上某些虚文俗礼来自欺欺人。近来，在一些老家伙的圈子里，这种抱怨重出江湖，人称"裸体器官独奏会"。天知道呢，这种方式至少有那么一丁点儿"转移痛苦"的功效吧。

笑对死亡

日落时分，太阳在接近地平线时像被放大了一圈。日暮渐沉，海面上倒映着玫红色的暗淡光晕，昭示着夜色即将笼罩大地。塔索桌边的四人不再交谈，纷纷把目光转向了夕阳，欣赏一天的落幕。

伊壁鸠鲁并不惧怕死亡。他说过这么一句名言："死亡和我们没有关系。因为，只要我们存在一天，死亡就不会来临。而当死亡来临时，我们也就不复存在。生命的消失不是恶，死亡不过是把我们带回了出生前的状态。"

这句名言后来受到了其他哲学家的反驳，尤其是索伦·克尔恺郭尔这位丹麦哲学家兼神学家，他认为这样说过于简单。毕竟"我们存在时"，我们还能感知未来我们将不复存在，这区别可大着呢。事实上，克尔恺郭尔认为，死亡足以让任何年龄段的人感到"畏惧而颤抖"。

尽管塔索桌边的这四个人，名义上都是希腊东正教徒，这个宗教

相信神会赐予人们幸福的来生，但我猜想，他们和大多数人一样，并非完全感受不到死亡的恐怖。尽管如此，伊壁鸠鲁死前留给朋友伊多梅纽斯的遗言还是会让他们感到慰藉："在这欢乐的日子里，我的生命也将走到尽头，写下此言赠你。痛性尿淋沥（膀胱结石）和痢疾一直让我承受着极大的痛苦，这痛苦已经达到极致，再没有什么能够使其增加半分。但想到我们昔日的交谈，身体的痛苦便退居其次，心中满是欢愉。"

每个真实的人，心中都藏着一个想玩耍的孩子。

——弗里德里希·尼采

第二章

Chapter Two

废弃的露台

时间与安神念珠

从海上看，伊兹拉岛轻薄缥缈，如同海市蜃楼。透明的薄雾笼罩下，水翼船驶过，掀起滤镜一般的水花，让海岛的景象进一步柔化，看上去仿佛漂浮在海面上。但当你身处岛上，即使在今天这样的阴天里，所有景色也都能一览无余。三里开外，伯罗奔尼撒海岸边的岩石阴影与我窗外的柠檬树一样清晰可见。而且，由于伊兹拉岛的地势从主港口开始抬升，岛屿的主体是一座陡峭的凹形山丘，加上房屋环山而建，因此远处的院子和露台清晰可见，人人都可以无伤大雅地窥见他人的生活场景。

这时，我窥见一个穿着印花家居服的中年女子从洗衣房走出来，她一边闲逛，一边和趴在自己家院墙上的棕白毛小猫愉快地聊着天。距她所在的两排房屋之外，我看到两个小学生在花园遮阳棚下盘腿而坐，一个从背包里拿出一本图画书，另一个正在大嚼涂着厚厚蜂蜜的面包。在山顶上，我能清楚地看见一位高大的希腊东正教牧师坐在花园长凳上，发福的身体裹着黑色的长袍，头上戴着高顶礼帽，表情隐忍克制，而他娇小的妻子就站在他身后斥责他，或许是因为他早上去港口的时候忘了买什么东西。

伊兹拉岛以阳光明媚著称，这里的光线如有魔力，将日常生活变成了温馨的电影场景。

我借住在一幢19世纪建造的房子里，外墙用石灰粉刷过，所有的窗户都装着两条交叉的铁栏杆。一些岛民说：“这是为了防范土耳其人。”还有一些人说：“是为了防范阿尔巴尼亚海盗。”很明显，这些铁栏杆挺管用的：至今都没有土耳其人和阿尔巴尼亚人爬进我的房间。铁栏杆并不妨碍我在桌边看窗外的风景，反而将其分隔成了四幅画面：房屋环绕的山丘、扁桃树林、海港和大海。

我寄宿的屋子位于山丘的高处。我的视线穿过海港，落在了迪米特里酒馆的露台上。此时，那里空无一人。天上乌云密布，似乎要下雨，所以我猜想，塔索和他的桌友要么坐在咖啡馆里，要么跳过了今天的研讨会。

不管会不会下雨，我反正是饿了。鉴于挂在房里网眼篮中的无花果还介于新鲜与风干之间的尴尬状态，根本无从下口，我于是动身前往迪米特里酒馆。路上我还经过了塔索家，瞥见他独自坐在三楼的露台上，似乎陷入了深思。

迪米特里酒馆里只有迪米特里一人坐在厨房里听着英国广播公司世界频道（BBC World Service）的新闻。用餐区的尽头，他年过八旬的老父亲，正坐在桌边看着昨天的《雅典日报》，手里还拨弄着他的康哼罗依（kombolói）——一挂由33颗琥珀珠子串成的珠链，即我们常说的“安神念珠”。

和许多岛民一样，迪米特里年轻时也是一名水手。他努力工作，成了船上的无线电操作员，这份工作不仅使他熟练掌握了英语，也让他略通东西方的其他语言。他在三十五六岁的时候，回到伊兹拉岛定居，开了自己的酒馆，娶了一位当地女性（当时雇的女厨师）。迪米特里凭直觉认为，人生本该由相互独立的不同阶段组成。

我发现，如今手里把玩念珠的人，远不如20世纪60年代我头一次造访这里时那么多，于是我问迪米特里，这个传统是不是慢慢消失了。在回答我之前，迪米特里示意我看一下厨房前面放置的金属托盘把餐点了。和往常一样，可供选择的有希腊茄盒、填馅儿西葫芦、烤通心粉（一种含肉馅的希腊芝士通心粉，名字源于意大利千层面，这个词本意指“大杂烩”，可以用来描述绝大多数希腊菜）以及迪米特里店里的招牌菜——土豆烤羊肉。尽管有一小群苍蝇正在羊肉汤上飞来飞去，我还是决定点了羊肉。迪米特里关掉收音机，给我盛了一大盘羊肉，倒了两杯松香酒，坐到了我对面。

“首先呢，‘安神念珠’这个翻译就是瞎翻的。”他打开了话匣子，“这种名字反映的仅仅是英国人的看法，而不是它的本意。康哼罗依和‘安神’没有半点儿关系。”

不论何时，迪米特里和我的对话都带着说教的意味，总让人觉得他是在耐着性子和我说话。尽管如此，我清楚他很乐意扮演一个文化讲解员。事实上，他就是这样一个精明狡黠又见多识广的奇人。

“康哼罗依和时间有关，它分隔时间，使之延续。”他接着说。

分隔时间，使之延续？像我认识的很多希腊人一样，迪米特里自然而然地采用了形而上学的说法，尽管他自己肯定不会叫它“形而上学”。迪米特里仅仅是在表述他的世界观，在他眼中，时间是一种有延展性的事物，也是一个多维度概念，不仅基于星辰和时钟的运转，而且取决于我们个人的理解。所以，对他而言，时间是可以变化的，这种变化取决于人们体验时间的方式，甚至取决于人们如何去选择体验时间的方式。

当20世纪的存在主义者和现象学家决定优先考虑人对时间的主观感受之后，现代哲学产生了一个颇为激进的观点：时间不再仅是一种线性的、可衡量的客观事物。针对占主导地位的科学世界观，这些哲学家提出，我们体验时间的方式从根本上更适用于人文哲学。实际上，他们是将迪米特里对于时间本质的自然感受上升到了哲学高度。

胡塞尔等现象学家引入了“生活时间”这一概念，与“钟表时间”（即客观的科学时间）相对。在他们看来，生活时间才是根本，因为我们都“受时间约束”，知道人生终有尽时。我们衡量时间的方式因人而异，各不相同。每个人对于“现在”“尚未”“一直等下去”这样的概念都有不同的理解，因此，每个人对时间的理解也不同。如果我说“我步入老年的这段时间里，一年一年过得比之前快多了”，即便有人回应我“但你得知道，说真的，时间流逝的速度和从前一样，并不会变化啊”，我也不会改变我的想法。这些年过得到底有多快，我再清楚不过了。

迪米特里能轻易地区分钟表时间和生活时间，这不足为奇。在古希腊语中，这两个概念分别由两个词来表达：Chrónos一词，表示的是时间的维度，是由将来到现在再到过去逐渐推移的持续时期，举例而言，当某人说“我们正午的时候码头见”，指的就是这一类时间；而Kairós一词指时间的质，而不是量，尤指某一恰到好处的时间，比方说“盘点我人生的最佳时刻”，Kairós描述的是对于某人而言具有特殊意义的时刻，与一般维度的时间相比，这一时间概念带有更多的个人意味。

我的行李箱里装的另一本平装书——伊娃·霍夫曼的长篇随笔《时间》，内容不免引起一些争议。她指出了不同的文化和某一特定文化中的不同时期如何给人带来不同的时间体验。霍夫曼引用了一位罗马诗人的话，来描述20世纪晚期带给她的感觉：“这三十多年来，我活在暗无天日的乌托邦世界中，在那里时间没有意义。聊天是我们唯一可以做的事。我们的对话虽有时令人愉悦，但终归是无休无止的唠叨。我们彻夜长谈，身边摆着塞满烟头的烟缸和廉价酒水的空瓶，迎来一个个宿醉未醒的黎明。对我们而言，时间冻结了。我们不慌不忙，对一切听之任之。”

伊兹拉岛的生活像是徐徐演奏的行板[12]，雅典的政治局势对其毫无影响。这里既没有公路也没有汽车，主要交通方式就是步行和骑驴。这两种方式规定了生活时间的步调，调好了快慢的参数。这里没有比汽车更快的交通工具，所以没有永远拼不完整的碎片化的人和物的形象，这种形象如同一幅镶嵌画，永远缺少最关键的一块。

由于岛上山体连绵，整体地势崎岖不平，直到海岸边都遍布岩石，而且这里几乎都是上坡路和下坡路，为了防止摔倒和节省力气，人们要走得比较慢才行。又因为要绕开巨石和房屋，所以这些山路修得异常曲折，路两旁的景色便被分割成完整直观的景象。在这里待了几天后，唯一的问题就是，我的生物钟适应了这种节奏，我开始慢慢欣赏一切事物——不论是我对周遭的所闻所见，还是对自己肢体动作的感觉，都变慢了。

老年人动作都很慢。我们体内的“地势”崎岖不平——骨质疏松、肌肉萎缩、心脏衰弱。这些功能性衰退导致我们行动迟缓，而行动迟缓也常被视作衰退的警告——迟缓的行动验证了我们的虚弱。

但仅仅因为我们老年人（伊兹拉岛的岛民也是）出于种种原因而被迫行动缓慢，就说明行动缓慢是件坏事？在这里，我一步步适应了老年人的步伐，终于意识到我先前都是习惯性地在和闲散的节奏对抗；我对向缓慢屈服抱着抵触心理。这也是我下意识追随“永不服老”思潮的另一个表现，但现在，我很清楚地了解到，缓慢有着非比寻常的优点。

行动缓慢的魅力在于，我能毫不费力地适应这种节奏。我动作缓慢却流畅。这样的动作里甚至蕴含着某种美感，这种流动的特质会让人想起太极拳，却又不需要遵守严格的动作规范。我偶尔会从椅子里不疾不徐地起身，首先确认自己找到平衡，接着小心地用双脚立起来，然后数着步子走向窗边，这一系列动作让我觉得自己是在表演一支自然而优雅的老人之舞。冲动和行动相得益彰。是的，我向老年给我带来的限制屈服了，但我毫无挫败之感。事实上，有时这反倒让我觉得尊严得到了保全。

伊壁鸠鲁想让我们尽可能享受生活的每分每秒，而享受这些需要时间。当然，我吃迪米特里酒馆的招牌羊肉的时候，之所以细嚼慢咽，是因为我的假牙老是松动，但细嚼慢咽让我对嘴里的食物心生愉悦，它是一种美食的佐料。霍夫曼在她关于时间的著作中，将缓慢的“生活时间”与她刚移民美国时那段人生地不熟的经历相对照，她写道：“在美国，时间不仅流逝得更快，而且以一种令人紧张的方式硬推着人向前。”她注意到了美国式焦虑与时间的关系：“每个人都承受着种种压力，要么感觉自己做得不够，要么感觉自己可以做得更多，要么至少会对做得多少感到满意或愧疚。”

“永不服老”的人常选择那种催促着人向前的时间作为他们的“生活时间”，这是他们为人生最后阶段设定的节奏。事实上，从这一角度出发，生活时间也许会以一种特殊的紧迫感推着人向前，而这种紧迫

感又源于自知时日无多；我们经历着令人恐慌的时刻（Kairós）。

老年的无趣

“永不服老的人”选择匆忙度日时，总会给自己一个无可置辩的理由：这是他们借以对抗时间给人的长期折磨（无趣）的主要手段。除了疾病和死亡，人到老年最怕的就是无趣。

人老了，没有了新目标，不再有激动人心的经历，失去了旺盛强烈的情欲，精力逐渐衰退，以至于去树林野营不是休闲而是受罪，若是这样，生活将极为无趣。还有一个不可避免的事实——尽管老人们常在迪米特里酒馆聚会——他们还是会发现，这一阶段所体会到的孤独远超从前。拥有大把时间却无事可做，无趣的空虚。

我为这次旅行还准备了一本挪威哲学家拉斯·斯文德森的《无趣的哲学》。这本书带得很值。很少有现代哲学著作像这本书一样兼具热忱的学术态度和同情心，研究我们普通人所担心的事。

斯文德森指出，无趣是一个比较新的概念，源于18世纪后期的浪漫主义思潮，该思潮强调人的主体地位。人们在浪漫主义理想的催促下创造了个人的身份以及自己的人生意义，而不满足于接受他们在社会和传统中的角色。斯文德森写道，这种思想的缺点在于“运行良好的社会能够提升人的能力，让人在世界上找到意义；而运转不良的社会则无法做到这一点。在进入现代社会之前，集体的意义往往就已足够。而对我们这些‘浪漫主义者’来说，问题就多多了”。在我们许多人看来，尤其是对于那些不再信奉传统的神和宗教的人而言，意义并非唾手可得，甚至根本不存在。

与“情景型无趣”（比如，当我两个小时都枯坐在候诊室等我的泌尿科医师时那种无趣的感觉）相比，“存在型无趣”是指一个人将自我封闭起来，无法在任何事物中找到意义，这样的自我，往往连尝试去寻找任何事的意义都不愿意。法语中的“倦怠”（ennui）一词，极为恰当地描述了这种无孔不入的空虚，科尔·波特的名曲《我为你着迷》让这个词在英语世界广为人知。

但实际上，一切都让我心灰意冷

我知道的唯一一次例外就是

我出门参加一场无声的狂欢

同常与我相伴的倦怠，进行无望的抗争……

一旦生活中缺少了有意义的事，一切都会变得无趣。说到无趣，一个感到无趣的人，甚至渴望自己有所渴望。他有时间，但没有什么非做不可的事情。他快无聊死了。我们这些容易忧郁的人太熟悉这种存在型孤独的感觉了。

所以，据斯文德森所说，为了填补这些时间，现代人开始忙于建立个人目标，找寻富有挑战性的活动，以及最重要的——寻找新事物。新的经历和事物不可能会无聊，对吗？并不，它们显然很多时候也很无聊。好容易当上公司副总裁，下一个目标紧接着又出现了——成为资深副总裁，然后当总裁，接着去一个更大的公司当总裁，再然后换一个比先前更大的公司……这样下去，人们会觉得看不到头，也永不会彻底满足，到了某一个阶段，你甚至会觉得目标全无。新的事物本身成了旧的。死前去的第12个地方，哪怕眼前充满异国风光，你依然会感觉了无新意——因为你已经欣赏了11次“异国风光”了。老年人往往特别在意新事物的半衰期。我们脱口而出的就是——“万变不离其宗”“到了这个岁数什么都不能让我动心了”这样的话。

如果一个人无法让整个人生或某一人生阶段具有意义，那他能做的只剩下从无意义中分散注意力，尽管很少有人会承认自己是这样做的。然而，我们也许能够从一些地方发现，这些用来分散注意力的东西，本身也毫无意义。斯文德森写道：“准确来说，我们中最活跃的那部分人，恰恰给无趣设置了最低的门槛。我们一场接一场地赶赴活动，几乎没有自由支配的时间，只因为我们无法应付时间‘空着’的状态。”可矛盾的是，当人们回顾起这些塞得满满当当的时间时，往往会惊恐地发现，脑子里只是一片空白。

我也有同感，尤其是当我老了以后。回想一下，我曾花了一整年去追求一位野性十足、魅力四射、喜怒无常的女子，竭尽所能只为俘获她的芳心。而现在，我总算明白，当时我深信的是自己如果能得偿所愿，便能赋予人生不可或缺的意义。那时，我刚刚结束一年的归隐回归社会，一度渴望重燃为电视台撰稿的创作热情。我开始迷失自己——无所适从。当然，追求那个女子最终没有给我的人生带来任何意义；事实上，从某种意义上来说，在竭尽全力达到目标之后，我感到无趣。我不可避免地回到了最初促使我追求她的那种空虚的状态。

对新事物的极度渴求，注定会带来失望，许多格言警句都有相关表述。比如，贝都因人有句话是这么说的："要当心你所渴望的东西，因为你总能得到它。"而我最喜欢的是王尔德的一句话："这个世界上只有两种悲剧。一种是得不到自己想要的东西，另一种是得到了自己想要的东西。而后者要悲惨得多。"

在斯文德森看来，现代人一直试图用治标不治本的方法对待无趣，找寻"意义代替品"——比如我追求的那位性格多变的女士——而不是尽可能挺直腰杆地坐在那里冷静思考怎样的人生才算有意义。

"永不服老的人"用极度忙碌对抗老年无趣的策略，听上去就像是"意义代替品"的收场白——"还是老样子啊，还是老样子"，说完，悲剧落幕。

但如果老人们不再保持忙碌，他们该干什么呢？整天无所事事还是蒙头睡觉？还是像我母亲那样，无休止地抱怨自己被所有人孤立，成了一个老妪？

老年的游戏

对于许多哲学家来说，无所事事——不管我们是被迫的还是主动选择的——实际上都是老年人能收获的最佳礼物。这让我们有时间参加一项奇妙的人类活动：游戏。20世纪的英国哲学家罗素在他有名的政论文《赋闲礼赞》（*In Praise of Idleness*）中斥责我们没能利用闲暇做些开心的事情："有人会说，忙里偷闲才令人愉悦，如果一天24小时只有4小时在工作，人们都不知该怎么打发时间。迄今为止，现代社会就是这样，我们的文明该为此受到谴责；之前任何一个时代都不会这样。我们先前所拥有的无忧无虑、自在游戏的能力，一定程度上已经为效率至上的狂热所取代。现代人认为，不论做什么事，都在为其他事做铺垫，而不是为了这件事本身而做。"

关于这一点，当代学者斯蒂文·赖特说了一句十分简练的金句："努力工作的回报在将来，懒惰的回报在当下。"

游戏能让我们这些老人家脱离无聊的苦海，如果我们还能记得怎么玩的话，就能做到这一点。罗素说得对："我们贬低了为了娱乐而娱乐的价值，将其斥为浪费时间。这样做的结果就是，我们似乎也失去了收获一种人生至高乐趣的能力，而这种乐趣特别适合我们老年人。"

我还带了一本关于娱乐的经典著作《游戏人：对文化中游戏因素的研究》，作者是荷兰历史学家兼哲学家约翰·赫伊津哈。嗬，与将无趣带入生活的斯文德森不同，赫伊津哈对游戏进行了入木三分的分析。在对“严肃”和“乐趣”这两个词哲学解构了几十遍之后，我们得出的结论的确是这两个概念几乎没有任何共同点。不过，在我看来，赫伊津哈的哲学观有一部分很适合老年人。

游戏并不属于人类文化中的普遍现象，大多数的动物也是一流玩家。

不论是两只在小溪里相互泼水的熊崽（根据它们母亲不耐烦的反应来看，它们在溪水里本该学习如何捕鱼），还是我的爱犬斯诺克斯（它总爱绕着后院那棵云杉树兜圈子，圈子越绕越大），都能说明动物生来就有这种漫无目的地追逐乐趣的本能。我们这些“无翼的两足动物”亦是如此，尤其是当我们还处于这一人生阶段——追求事业和出人头地的想法并未浇熄单纯玩闹的热情。

将单纯玩闹变成竞赛（古希腊人在这方面可都是奥运冠军）是浇熄人们玩闹热情的第一盆冷水。我们从随便玩玩变成了盯着比分不放。当前，我们为了自我提升而全心投入运动之中，与私教一争高下，誓要驾驭氨纶制成的奇怪紧身衣，这其实抹杀了游戏中仅剩的轻松自在。甚至，现在连散个步时，人们都会记录时间和距离，跟之前的数据环比对照，好跟自己一较高下，得出个人最佳成绩。我们不再靠游戏打发闲散时光，而是将其塞进日程表，当作另一项雄心勃勃的任务来完成。

人们基本上都用“游戏”来形容迷失自我的状态。一个人在玩游戏的时候，会在游戏中自己参与的那部分中丢失自我，其实，整个游戏过程被称为“角色扮演”。游戏中，我们跳进了想象的国度。柏拉图指出，“跳跃”是众多游戏名词的根本；他认为人们对跳跃的渴望，正如我们高兴时会跳起来，对于包括人类在内所有有腿的动物来说都是最基本的。在想象的国度，我们上演了一出幻想剧——比方说，幻想自己是圆桌骑士，或者幻想拯救人类命运的关键在于我们是否能从一局纸牌中反败为胜。并且，甚至当我们玩那些有特定人群参与的游戏时也一样——比如，棍球[13]——规则完全不重要：不论是输是赢，也不论是严守规则还是漠视规则，都不会对游戏之外的世界造成什么严重影响。毕竟，游戏不过只是个游戏罢了。

当然，我们也会在正经事务上丢失自我，譬如工作，但关键的区别是在游戏之外的活动中，我们从不会丢失目的感，不会失去目标。例如，我们可能在撰写商务备忘录的时候丢失自我，但即便如此，盘

踞在我们脑中的唯一念头还是我们不仅要在下班之前做完它，而且要做好。单纯玩游戏的唯一目标是游戏本身。我们甚至不是为了取乐而玩游戏，玩的时候本身就很开心。因此，你找一个孩子，或者找一只能说会道的熊崽子问问就会知道：他们并不是为了享乐这一目的去玩游戏，而仅仅因为当时正是玩游戏的好时候。

玩游戏的老人

我最早看到老年人开心地玩游戏，是在20世纪60年代初的巴黎。当时，我正在索邦大学攻读哲学硕士，那些课程哪怕是用英语讲都能让我听得一头雾水，更何况还是法语授课。当时的我感到了一丝青春结束前的孤独和神伤，这种情绪中还透出淡淡的浪漫，颇有些巴黎的味道。我常会背着让-保罗·萨特那本厚达700页的《存在与虚无》（*L'être et le néant*），带着一丝情绪散步。一次，我步行穿过第五区[14]的一道石拱门，来到一座名为“卢泰西亚竞技场”（Arènes de Lutèce）的公园。在这个世外桃源般的地方，我与公元1世纪时的罗马军事要塞遗迹和一座巨大的竞技场不期而遇。

我爬到竞技场最高处的观众席坐下。在我下方这片空地上，角斗士们曾表演过以命相搏的游戏，而现在，只有六个法国老头正组队玩着法式滚球（pétanque）——一种在草地上玩的地掷球游戏。他们散发出的优雅和得体，马上给我留下了深刻的印象：个个西装笔挺，打着领带或领结，有几个还戴着运动贝雷帽。不仅如此，他们举手投足间不仅彬彬有礼，而且十分友好，让人心里暖洋洋的——只要有一人投出了好球，其他人都会礼貌地向他鞠躬以示认可。他们时不时或莞尔或大笑，或伸手轻拍对方的肩背。但最重要的是，这六个英俊高雅的老头玩得兴高采烈。

眼前的景象让我深受触动。当时的我并不明白这是为什么，只觉得心头上突然注满了希望，我已经很久没有体会过这种感觉，以至于没能马上反应过来。那些老人的快乐飘了过来，将我包围。回想起来，当时的快乐大部分来自于一个事实：这些老人与年轻的我相比，早已处于人生的尽头，却依然享受着世间的快乐。对于一个踉跄着步入成年的小伙子来说，我想不到有什么比这更令人振奋的了。

哲学家和心理学家（包括赫伊津哈）会问这么一个问题：这些法国老人之所以欢乐，是因为全身心投入了游戏，还是因为快乐早已存在于他们内心，而游戏只是一种表达快乐的方式？但对我而言，只要知道单纯的游戏和欢乐之间有着密不可分的联系，就已经心满意足

了。

看完法式滚球的几天后，我退学了，我打算尽情享乐，直到把身上的钱花个干净再回美国谋生。我肯定自己的这种想法并非一时心血来潮，也许我本质上就是个享乐主义者——只是受到了游戏的点化。或许我还能从词源学的巧妙解释中得到安慰——不久前，索邦大学的一位同学揶揄我，古希腊语中“学校”一词写作“休闲”。这位同学还告诉我，柏拉图在他那篇记录苏格拉底驳倒诡辩派哲学家的对话录《欧西德莫斯》中，把这个观点阐释得一清二楚：一个人在闲暇时“把玩”脑中的想法，能比坐在教室里学到更多的东西。柏拉图的继承人、享乐世界冠军伊壁鸠鲁相信，学习与快乐之间存在着简单却精妙的联系——教育的目的一言以蔽之，即调和人心与知觉，体会人生的快乐。

无须赘言，反正我要走了！

观看法式滚球后仅过了几周，我已经在西班牙乡间漫游。走着走着，遇上一群正在采收扁桃仁的老人和孩子。他们一起将毯子摊到扁桃树下，孩子们负责用竿子和耙子摇晃树枝，把扁桃的外果皮摇松，而老人们则围站在毯子边上，把弹出毯子的坚果踢回去。这样的分工恰到好处：小孩子晃得兴致高昂，老人们踢得悠然自得。

看了几分钟后，我发现他们举手投足间有着一套规整的节奏，这种由摇晃和踢送组合而成的交叉节奏如埃尔文·琼斯的架子鼓独奏一般动人。而且不出我所料，没过一会儿他们便一起唱起了乡间民谣。这首歌谣肯定在西班牙采扁桃仁的孩童和老人间传唱了数个世纪，歌曲的节奏和他们劳动时的动作配合得天衣无缝。

尽管这首歌谣对他们来说肯定不新鲜，但歌声中依然透出一种不自禁的——嗯，喜悦之情。他们将劳动变成一种游戏，就像单纯的玩闹，他们沉浸其中，失去了自我。这是一种共同的、超凡的行为，依我看来，（他们的歌声）远比我在犹太教堂或者基督教堂听过的任何圣歌或祈祷更加振奋人心。听着采扁桃人的歌声，我的精神得到了升华。

孩子是老人天生的玩伴。这两个人群之间具有诸多相同的品质，这些品质是那些年龄介于未成年和老年之间的拧巴人群所不具备的。首先，我们（老人和孩子）都顺其自然，有耐心，喜欢慢慢来。孩子们可以花几个小时不紧不慢地重复同一个程序，譬如用积木搭一座塔，当塔颤巍巍地倒下，孩子们会咯咯笑着重新开始。当我步入老年，也能适应这样的节奏，并轻而易举地让自己沉浸其中。我不会急

着一劳永逸地搭起那座塔。不像我还是一名中年父亲的时候，总觉得肩上挑着重担，有很多事情等着我去完成，有一次我甚至决定再也不玩这种无休止的造塔游戏了。当年，我尝试搭一座永不散架的塔，到头来却发现自己完全是在做无用功，我甚至会觉得很崩溃：这样简直跟西西弗斯没什么两样，因此我陷入了存在主义的焦虑之中。但现在不一样了。那个目标——一座完全建好的塔——不过是游戏的附加项罢了。事实上，当塔倒下，我也大笑起来。我和孩子们都享受着纯粹的快乐。

孩童和老人对缓慢共同的自然喜好转而体现在两者都喜欢智力游戏一事上——没错，智力游戏。小孩如果问他的爷爷，“鸟为什么会飞？”“小鸟们又是从哪里来的？”那可算问对了人。老人为了回答这样的问题，会四肢着地地趴在地上，他不着急给出结论。老人和孩子都觉得弄清楚翅膀和鸟蛋受精这类事实之后，依然面对着一些基本的哲学问题，比方说，鸟类活着的目的（飞翔？）以及万物的起源（可第一颗鸟蛋又是从哪里来的？）。他们都具备一切哲学探索的基础——纯粹而天真的好奇心。这就是每次爷爷给出答案后孙儿还会继续追问“可这是为什么呢”的原因，也是直到日落西山时，爷爷依然乐呵呵地试着解答这些问题的原因。

每当我讲我最喜欢的哲学笑话，总是孩子们笑得最大声。

安德里亚斯：是什么撑起了世界？

俄瑞斯忒斯：当然是阿特拉斯啦。

安德里亚斯：那又是什么支撑着阿特拉斯呀？

俄瑞斯忒斯：他踩在一只乌龟背上呀。

安德里亚斯：那乌龟又踩在什么上面呢？

俄瑞斯忒斯：踩在另一只乌龟背上呀。

安德里亚斯：那另一只乌龟踩哪儿？

俄瑞斯忒斯：亲爱的安德里亚斯，乌龟层层叠叠，数不胜数！

比起大人，小孩子更能体会这段对话中“无穷后退”概念的荒谬性有多好玩。

据我的经验看，就单纯玩游戏而言，老人与宠物具有显著的共性。当我步入老年，有一种游戏我做得越来越多：和我的爱犬斯诺克斯一起在地上打滚。这给我带来了极大的乐趣。我从没有在跟狗狗一起打滚时有过不满的情绪。

那么，你会如何评价老人和狗在草地里打滚这一行为？或者用胡塞尔的话来说，什么是“老人与狗在草地上打滚现象学”？（把这句话留给一位中欧哲学家，他会像古时候那些关注个人感受的随笔作家那样，将自己的感受记录下来——再变成抽象的学术研究。）

起初，你会觉得这很傻。事实上，我也这么觉得，以至于不自觉地笑出声。我的笑声反而让斯诺克斯跳到我身上舔我的脸。我嬉笑着把它推开，也就是说我并不是真的不想让它碰我，而且斯诺克斯明白我的意思，所以还是往我身上跳，舔着我。我们又滚了几圈儿。这差不多就是游戏的整个过程。

毫无疑问，这个游戏带给我的感觉有一部分是出于生理因素——也许和打滚嬉笑会影响大脑血液循环有关——尽管如此，我却感受到一种飘飘然的轻盈感。我感受到了非比寻常的快乐。如果所谓的第二童年就是这样，我很高兴自己正在亲身体验。

我和斯诺克斯一起打滚时，偶尔会被邻居看到。这些情况下，我相信他们看我一把年纪，在评判我的行为时会网开一面的。不论如何，我都很乐意告诉别人，我和斯诺克斯从头到尾都玩得很尽兴。

当然，天晴的时候，我要做的仅是巡视一眼迪米特里的露台，找到塔索所在的酒桌，辨认出他最佳的玩伴：他的老友们。令人高兴的是，我回家之后和塔索一样，桌边也有一票老伙计。

我的朋友叫李，是一位喜剧作家。三十多年前（那时我们才四十出头）他组建了一个午餐俱乐部，专门邀请搞笑的人加入。乐观而言——我们应该能活这么久——他给这个俱乐部取了个名字叫“老鬼”。李的预想是，搞一个类似“阿尔冈琴圆桌会”[15]的团体，但最后不可避免地演变成凑齐了一桌叽叽喳喳搞笑的人。

我们现在依然会每过几个月就在便宜的小餐馆聚上一次，闹上几个钟头。有时候也会蹦出一个严肃的话题——譬如最新的政治丑闻——但这仅仅是插科打诨的开场。开场后，便会有人讲一个“精品”笑

话，接着是精品中的精品——笑话接二连三，许多都是父辈那种老式的、不紧不慢的风格，其中很多角色设定得十分牵强，还掺杂着毫不相干的细节描写，让这些笑话变成了细致入微又无比牵强的故事，颇有波西特带[16]上的魔幻现实主义的感觉。虽然我们很少在讲笑话时一争高下，但当然了，差劲儿的包袱会被喝倒彩，嘘声总是大到让服务员翻白眼。

而我们这群老家伙则笑得上气不接下气。

根据赫伊津哈教授的排名，我们的聚会算是人类最高级的休闲方式之一：玩文字和思想游戏。首先将世界带入了自己的想象空间，经过一阵把玩，再毫不知耻地将荒谬冒充成真实——风趣、好玩的东西由此诞生。

我对玩游戏的老人至高的欣赏之情

我头一次看到希腊老人跳舞，是在那次逛西班牙乡村、看那群老少采收扁桃仁的五年后了。此前，我从未领略过如此热火朝天的游戏，此后也再没有见过能与之媲美的表演。那时我对伊兹拉岛还不太熟，在希腊也没多少本地或侨居的朋友。他们怎么让我的生活丰富起来，那都是后话了。

我站在窗边，从建在半山腰的房子里往外看：一轮满月照亮了伊兹拉岛上雪白的房屋外墙和石子铺成的小径，看上去仿佛一张在白天拍摄的风景照底片。那些在阳光照耀下一览无余的景物，衬着月光，多了几分阴森和幽魅，月光洒进我的窗台，清冷脱俗，让我不禁走到屋外，如梦游般沿着海岸边的人行道缓缓而行。除了偶闻几声驴叫鸡鸣，周遭一片寂静，我深切地感受到万籁俱寂的小岛是什么样子的。这样一个没有汽车的地方，让我对“寂静”有了全新的认识。

走着走着，我听到主港口的方向传来了音乐声。起初只能断断续续地听见几声带节拍的低音，随着我朝音乐传来的方向走近，布祖基琴[17]的弦声传入了我的耳中，那里演奏着一首土耳其风情的乐曲。循着乐声，我来到了一家名叫“卢卢”的酒馆。接着，我听出了这首曲子：米基思·狄奥多拉奇斯的经典曲目。由于参与过反法西斯运动，他的曲子曾一度遭到独裁政府的封杀。“卢卢”酒馆大门紧锁，但有扇窗户没关，就这么敞着。我于是从窗口向内窥探。

五个老人正并排跳着舞，彼此抓着对方手里举着的手帕。他们布满褶皱的脸向上扬着，那神情让我为之一振——骄傲、抗争，还有最重要的：欢腾。所有人的脊背都绷着，虽然没一个能绷得笔直，但他

们侧移的舞步依然无可指摘，优雅、整齐。乐曲临近尾声，节奏渐渐加快，舞步也随之加快。乐曲声渐强的高潮部分结束后许久，跳舞的老人们依旧并排站着，高举双手一言不发。没有人喊“呜帕！”（据我后来了解，当地舞蹈结束时有喊“呜帕”的习俗）。我所欣赏的这支舞并不复杂，老人们是在为人生起舞——尽管雅典在极权政府的统治之下，尽管从根本上说，老年给他们带来了重重障碍，他们仍为人生的耐力起舞。这是最崇高的游戏形式。

我完全理解柏拉图为什么会说纯粹的游戏是神的旨意。他常常被人引用的《律法篇》中关于游戏的章节这样写道：“人类是神造的玩物，玩乐是人类最好的品质……因此每个男人和女人都应该照此生活，玩最崇高的游戏……那么，什么是正确的活法？人须像游戏一般活着。”

结果，自柏拉图之后的众多哲学家，不论大众小众，都开始从形而上学出发去反思游戏的意义，其中还包括高深莫测的20世纪德国存在主义哲学家海德格尔，他在《理性的原则》（*The Principle of Reason*）中提出的问题相当令人费解：“我们必须从游戏的本质出发……思考‘存在’吗？”

海德格尔的问题对我来说太遥远了，虽然我确实感觉“生命即玩耍”这个观点暗藏深意。有这么一种世界观认为，“珍惜人生，但切莫当真”。其实它并没有那么悲观，并不是在说“人生不过一场笑话，所以什么都无所谓”，而是告诉我们，人能够在游戏人生中超越自我。是的，我们都在玩一场自己无法参透的游戏，而这场游戏是多么令人惊心动魄啊！

与时间游戏

“他跟着自己内心的某种节奏，拨动念珠。”迪米特里说着，指了指一边把玩着手里的康哼罗依，一边看着窗外若有所思的父亲伊阿诺斯，“像乐队指挥一样掌控自己人生的速度。”

如果迪米特里的解读没错，那么把玩康哼罗依也许真的和存在主义脱不开关系。这种方式关注的是时间本身，“将之分隔，使之延续”。也许，伊阿诺斯践行这一古老的希腊传统其实并非在紧张地打发时间，而恰恰相反，是在捕获时间，将其变为自己的东西。他在和时间玩游戏。

我问迪米特里，在他看来，为什么希腊的康哼罗依在逐渐消失？

“谁知道呢？”他说，“我们越来越欧化，变得不像自己了。这也算不上有百害无一利——我从小就对‘恶魔之眼’怕得要死，为此不得不戴着一根蓝色手链来驱魔[18]。我甚至那几年在海上的时候都一直戴着，为此还受到不少的嘲笑。但是现在，只有老人们还相信‘恶魔之眼’的存在了。说真的，我一点也不留恋那种骗人的鬼话。”

“那你还会怀念康哼罗依吗？”我问他。

“我自己就有，”他回答道，“有时候我会把玩，但都是在我一个人的时候。也许我不太好意思在别人面前拨弄康哼罗依。不过确实，当我父亲这辈人也走了，人们将它遗忘的时候，我会怀念它。”他笑着说，“但也许人们并不会将它彻底遗忘。一些雅典的雅皮士让它们回到了人们的视线中——那些人用康哼罗依来帮助戒烟。他们从水翼船上下来，一只手握着康哼罗依，另一只手拿着苹果手机。”

那画面让我笑出声来，它将“生活时间”的两极之间的张力完美地概括出来。

记忆是智慧之母。

——埃斯库罗斯

第三章

Chapter Three

塔索雨迹斑驳的相片

独 思

从迪米特里酒馆出来，我正准备回住处，再次看到塔索坐在顶层的露台上。几分钟后，我透过住处书桌前的窗户再次朝他望去。这次我留意到他旁边有张小桌子，放着几本旧笔记本和一个似乎装着明信片和相片的箱子。他爬满皱纹的脸上带着一丝忧伤，看起来又很满足。今天是他独自沉思的日子。

回房后，我听见雨滴轻轻敲打着屋顶的瓦片，下雨了。寒意来袭，我感到一丝孤独，或者更具体而言，觉得自己真的老了。跟着下雨的节奏手舞足蹈，似乎并不能消解我当下的情绪。我躺回狭小的床上，准备再翻几页有关厌烦和游戏的哲学书，借此驱散老塔索和雨天带给我的忧郁，顺便趁此良机遐想一番。

闲 散

斯文德森指出，许多早期思想家都认为关于人生的绝妙想法和深入理解都寓于闲散的生活之中。他引用了罗马诗人卢侃的诗句 “闲散孕育奇思妙想”来说明这一点。蒙田在其随笔《论闲散》中完全认同这一观点，并将闲散比作“脱缰之马”，认为闲散的思想远比受制的思想更具有冒险精神。斯文德森还提到了18世纪德国哲学家哈曼。哈曼说，闲人对于哲学的见解之所以比学者高明，某种程度上是因为闲人比较不拘泥于细枝末节。我对此毫无异议。显然，哈曼多少是在为闲散辩护。据说，有一次他朋友批评他游手好闲，他反驳道：“工作有什么难的？难的是鼓起勇气，坚忍不拔地做到真的闲散。”

想要做到真闲散，还得有耐心。从某种意义上来说，耐心能够驱走厌烦。真正的老人极有耐心，仅仅因为他们并不急于让时间流走。曾记得很久之前的一个晚上，我坐在开往费城的列车上，车厢里拥挤不堪，一个年轻女孩对她的母亲抱怨道：“天啊，我多希望火车现在就到站啊！”她白发苍苍的母亲意味深长地回答：“孩子，别这么想，每分每秒流逝的可都是你的生命。”

对老年人而言，哪怕缺乏新的经历，他们也能将其视为一种恩惠。“新鲜事”我们都做过了，而且常常无法做到尽善尽美。斯文德森写道：“厌烦的存在……从根本上来说，必须在缺乏经验累积的基础上加以理解。而问题是我们为了摆脱这种厌烦，会试图堆叠那些日新

月异的、愈发强烈的感觉和印象，而不是累积自身的经验。”

没错，累积的经验，正是老年人丰富的财富。诀窍在于放慢脚步，慢到有余力将这些累积的经验慢慢考量，再进一步，最好能做到细细品味。

精神愉悦至上

伊壁鸠鲁相信，精神上的愉悦胜过身体上的愉悦，这很大程度上是因为头脑具有身体所没有的优势，能在追忆过去和展望未来的同时获得愉悦。罗马哲学家西塞罗于晚年转而成为享乐主义者，他解释称，追忆过去能带来“一系列连续且互相关联的愉悦感”。

从现代心理学的角度来看，享乐主义者光凭记忆中的愉悦感就能感受到愉悦这种能力似乎言过其实、过分乐观。但尽管如此，伊壁鸠鲁对于思想之愉悦的热衷，尤其对由独自思考和启发式对话之愉悦的热衷，依旧值得我们思考。

伊壁鸠鲁和柏拉图都认为步入老年为人们提供了绝佳的机会，让思想挣脱枷锁，无拘无束。柏拉图在其著作《理想国》中将这扇机会之窗的本质归结于内心不再躁动，他写道：“人到老年，会心平气和、无拘无束；一旦从激情的枷锁中挣脱……就像从一个，不，从好几个疯狂的奴隶主手下逃脱出来。”

伊壁鸠鲁认为，步入老年这个时机，还带来了另一个好处，即让我们把生意和政治的世界弃之脑后；它解放了我们，让我们有脑力投入其他事物，多思考一些更为深刻的哲学问题。专注于生意束缚了人们的头脑，将人们束缚在传统、世俗的思想中；想要一边做好生意，一边认真思考人和宇宙的关系实非易事。此外，没有了商业计划，我们有的是时间从容地再三斟酌，追随思想的脚步，有多远走多远。伊壁鸠鲁在写给墨诺叩斯的信中说道，“由于对未来无所畏惧”，步入老年正是敞开胸怀接受新观念的理想时刻。老人无须烦恼下一步该怎么走，因为棋局已定，不论他怎么胡思乱想，那都是他的自由。

当代脑科学研究成果为柏拉图的见解提供了一个基于“突触”的角度，证明了年纪越大越适合思考哲学思想。蒙特利尔大学的一项研究显示：年长者的头脑比年轻人的更有效率。该研究的主任蒙奇博士写道：“我们目前已掌握的神经生物学证据显示，智慧与年龄增长成正比，而且随着年龄增长，大脑将学会如何更好地调拨资源。”同样，加州大学圣迭戈分校的一项研究发现，“反应较慢的人可能较富于智

慧”。因为上了年纪后，大脑中识别抽象哲学思想和处理知觉预测的部分将不再受到神经递质多巴胺分散的影响。最后，研究结果表明，“年龄越大，受多巴胺的影响越小，因此越不容易冲动鲁莽、感情用事”。呵！这么看来，多巴胺就是柏拉图所说的“疯狂奴隶主”了。

尽管我不很认同让科学家来为我们定义何为“更睿智”，然而我还是相信，步入老年之后，人们思考问题的角度和年轻时会有本质的区别。这可能是因为有些更适合慢慢考虑的话题，只有在慢慢思考时才会出现，抑或只因为老人有更多时间用来思考，或者说——谁知道呢？说不准是因为戒掉了对多巴胺的依赖。不管是什么原因让老人拥有了新的思考方式，他们都有机会来思考引人入胜的事了。

自传之需

我们老年人常常喜欢追忆往昔。伊壁鸠鲁临终前写给墨诺叩斯的信中还说道：“老人们通过追忆往昔，兴许能在那些美好的事情中找回青春。”这让我想起儿时听邻居说的一句话：“她都这把年纪了，想童心未泯也行，想倚老卖老也罢，由她去吧。”

但有时候，老年人不单单是想随意拼凑那些往日的碎片，他们更想找到一条人生线索，串起自己的一生。

自传和真正切己的老年

以下两种情况会让人产生写自传的冲动：一种是想将自身故事与他人分享的迫切需求——当前，65岁以上人口急速增加，市面上出现了大量回忆录；二是仅仅想为自己梳理一下走过的一生。多数情况下，这些冲动都存在着矛盾心理。撰写供人阅读的回忆录有一个内在问题，即人们会倾向于把自己的生活改写得面目全非。毕竟，谁会真的愿意给人留下（打个比方）整天就知道对着电视看《法律与秩序》[19]（*Law & Order*）的印象呢？把这种事公之于众可不合适！但把一个人每天沉迷追剧这样的事写进书里，或许不过是一种坦率说明作者人生主旨的尝试罢了。而对于哲学家，仅仅为自己写下一生经历，便足以成全一个真正切己的老年阶段。

但有些哲学家不这么认为。亚里士多德这个专注于老年话题的怪老头，在他的第二本书《修辞学》中写道：“他们靠回忆度日，而不是靠希望生活；因为较之于漫长的过去，人生留给他们的所剩无几；

希望属于未来，回忆存于过去。这又一次解释了他们为何喋喋不休：他们总是在诉说过去，因为他们乐在其中。”

退一步说，跟风写自传并不值得推崇。

罗素十分生动地讨论了亚里士多德的论点。罗素这个早熟的老顽童活到了98岁高龄（他将其归因于祖辈的长寿），在他1975年的随笔《论老之将至》（*How to Grow Old*）中写道：“心理上，我们要警惕老年带来的两种风险。其一就是无节制地沉湎于过去。人不该活在回忆里，对美好时光追悔莫及，对已故之友哀痛不已，而是应该直面未来，思考未尽之事。”

在《为何老人不该癫狂》一诗中，叶芝描述了在他看来，沉湎于过去必然会带来的产物——一部讲述个人失意的纪实片。

为何老人不该癫狂？

有人曾认识一个好少年，

他钓鱼可是个中好手，

却当了记者，成天烂醉如泥；

那个曾通读但丁的姑娘，

成天忙着带孩子，再无独立思考的能力。

他们不曾听闻，

存在始终快乐的人，

有善始，有善终。

年轻人对此全然懵懂，

能懂的，唯有深谙世事的老人，

待他们悟出古书所说非虚，

再无更好的结局，

就会明白老人就该癫狂。

但我发现，心理学家、存在主义哲学家埃里克森更能让我信服。他坚信交织着遗憾和绝望的回忆并不是我们的唯一选择。与之相反，埃里克森言道，唯有以一种成熟明智的方式追忆往昔，才能让我们进入真正切己的老年。

自传式的紧要之事

对于现代心理学而言，埃里克森最突出的一项贡献，便是提出了人格发展阶段理论。该理论突破了弗洛伊德的传统阶段论，将人格的发展阶段从童年拓展至包括老年在内的整个人生。其中最后一个阶段，他称之为“成熟期”（maturity），颇有鼓舞人心的意味。

埃里克森假设每个阶段中都有一种二元对立的紧张状态，人们需要将这种紧张状态化解，方能顺利进入下一阶段。例如，在青年期，这种紧张主要是在亲密和孤独之间。与他人建立恋爱关系能顺利化解这种紧张，而如果处理不好，则会导致孤独和疏离。在成熟期，埃里克森认为紧张状态存在于所谓的“自我整合”与失望之间。这一阶段的基本任务是回顾一生。

埃里克森认为，要顺利化解自我整合和失望之间的紧张状态，需要一种明智且经过深思熟虑的自我实现感，一种即便犯下大错、步履蹒跚也能接纳自我的豁达。他相信，一个人晚年能否豁达地接纳自己的一生，直接取决于他是否具有成熟的爱的能力。他写道，对于所有人来说，要想安度晚年，关键在于同人类——他称之为“我的同类”——建立关系，这种关系是家庭关系的最终形态。一个人回首过去，最失败的莫过于满心懊悔，充满苦涩。

因此，从埃里克森的哲学角度出发，老年人寻找追述自己一生线索的冲动，并非仅仅是对悔恨的沉溺而无意义地白日做梦——反而是一件大事。这个观点与斯文德森不谋而合，斯文德森写道，“累积的经验”和经历一段段互相孤立、毫无联系的事情截然相反，也许才是可以让你从这些经历中解脱出来的灵丹妙药。将一生中的经历串联起来，是我们找到人生意义的方式。

精挑细选的回忆

查尔斯·狄更斯的巨著《大卫·科波菲尔》开篇如此写道："我一生的主角是我自己，抑或另有其人，读完此书，答案必将揭晓。"

这句话总令我忍俊不禁。毕竟，要是我都不算自己人生的主角，那还有谁是？不过，我怀疑老狄更斯在这儿是用原始存在主义的口气开了个玩笑，"另有其人"用的是拟人手法，指科波菲尔人生中起决定作用的外力，比方说命运。换言之，也许大卫·科波菲尔并未选择他的人生，只是顺命而已。存在主义者可不这么认为。从主观上来看，科波菲尔到底是不是他自己人生的主角？第一人称叙事者显然想用"此书"中所描述的他的冒险经历来解答这一根本问题。通过提问有哪些意义昭然，并且由其他事件以一种有意义的方式促成的事件，作者展开了叙述。

哪怕我们仅是为了自己去撰写回忆录，也免不了从记忆中精挑细选一番，让自己的一生看起来能够前后连贯，蕴含几分因果关系，甚至带上几分个人成长的意味。不过，这样选择，势必会带来一个棘手的问题，对此马克·吐温一针见血地说："我年轻的时候什么事都记得，不论其发生与否；但待我步入老年，我所记得的唯有那些并未发生之事。"听上去，我们终究要面对那个烦人的哲学问题："我们如何知道什么才是真实的？"不过，另一个问题随之缓缓而来："在记忆这件事上，真实与否真有那么重要吗？"

我们为了个人的满足感，追忆过去的时候往往不会去验证记忆的真实性。我们感兴趣的是记起一段经历：这段经历给我们带来了怎样的感受，之前对我们有什么意义，现在对我们又有什么意义。举个例子，我是否真的在读大学的时候和埃里克森教授专门就影片《野草莓》（*Smultronstället*）进行过讨论，或者我记错了，和我讨论《野草莓》的只是我同学，也可能当时我只是听了埃里克森教授的一堂课，脑子里想了想《野草莓》而已，不论事实怎样，都不妨碍我将其写成人生中富有意义的故事。不论对话是否真实发生过，此番对话的主题才是可能确有所谓，甚至关系重大之事。该主题让我印象深刻，也许还影响了我一生的兴趣发展，甚至还影响了我后来的世界观。事实上，我拥有这段记忆并且认为其意义重大，比这段记忆的真实性是否绝对、客观更加重要。不，我并没有坠入虚幻的陷阱：将自己相信与否作为判断记忆是否真实的标准。假如我生动形象地描述了自己作为宇航员的首次登月之行（尽管有可靠证据表明，我从没当过宇航员，而且华盛顿山山顶已是我到过的离月球最近的地方），我会说自己太久没有追忆往昔，不觉已垂垂老矣，老糊涂了。在我与埃里克森教授那段大概是记岔了的对话和那段月球漫步的臆想之间，我应该划清界限，但这并非易事。

纽约公立图书馆开设过一系列名为“创造真实”的记忆艺术课程。这个名字取得很有意思，但也颇有深意——我们尝试总结人生经历的时候，会先定下模板和主题，以此决定哪些记忆有资格入选。当然，还会采用另一种办法：从记忆里筛选出主题，继而拣选切合该主题的记忆。

我们试图用自己的方式，像狄更斯那样巧妙地耍花招——通过从人生中挑选、分拣不同的场景，尝试着赋予其连贯性，甚至赋予其意义（老天保佑这能管用）。尽管我们对记忆的选择可能很随意，但要完成记录一生这件事，这些记忆是我们手头仅有的材料。萨特在他那本将近五斤重的巨著《存在与虚无》中写道：“回忆有一种魔力……我们似乎能在回忆时做到平日无法做到的综合……人生所渴求的那种。”

我步入哲学意义上的老年之后，最渴求的莫过于这种平日无法做到的综合。

《野草莓》的智慧

20世纪60年代，埃里克森可能会在他在哈佛大学开设的热门课“人类生命周期”的最后一堂课拉上大教室的窗帘，播放英格玛·伯格曼的经典影片《野草莓》。埃里克森称，没有哪份个人病历或心理调查能像这部片子一样把握“整个人生的整体连贯性——即‘格式塔’[20]”。他认为这部电影勾勒出了一个极其敏感，令人感同身受的现代老人形象，他审视着自己的人生，寻找人生的意义，并与之谐存。

对我而言，不难理解埃里克森为何会认为《野草莓》具有深刻的内涵。这部片子讲述了一位退休的瑞典医生、细菌学家伊萨克·伯格一生中漫长的一天，展现了这一天之中他的旅行、记忆、梦境、预感，以及同家人和陌生人的偶遇等。伯格在儿媳（正与他儿子分居）的陪同下驱车前往隆德大学，准备在那里接受学校授予的奖章，嘉奖他五十年来在自己专业领域做出的奉献。这场旅行一开始，他以一个满腹牢骚、性格孤僻的老人形象出现，完全不相信宗教能给人慰藉，也不相信自己或任何人的人生可能具有某种超然的意义。

甚至，伯格在启程之前梦到了一口没有指针的钟和一驾拉着灵柩的马车，灵柩里装着他的遗体。这个噩梦使伯格不得不面对步步逼近的死亡。终期将近的阴影在一天接下来的时间中如影随形，迫使他最后再次尝试为自己的一生找寻某种意义。对于伯格而言，这个过程极其痛苦。

他想起了很多事，尤其是童年的事，这些回忆几乎很难与梦境区别开来，而且也跟梦一样，会被他的情感（尤其是那无孔不入的遗憾）扭曲。这些扭曲是否让他的回忆不再真实？还是说这些扭曲强调了这些回忆对他的重要性？对于埃里克森来说，这两个问题都没能理解导演的惊人洞见——我们能够运用智慧，在回忆中“创造真相”。遗憾，并不是伯格用来拍摄自己人生的唯一镜头。

但是亦不能将遗憾弃之不顾。这并不是一部让人愉悦的电影。在影片的结尾，伯格总结道：总体来说，他这辈子做得不错。其实并非如此。不过，他在这天的末尾依然得到了某种救赎。他接受了自己的人生、自己的遗憾、自己的一切，将其纳入自身——一个人的一生，与“我的同类”紧密相连的一生，并且开始艰难地与周围人进行接触。

或许不像《野草莓》那般隐晦，意大利导演费德里科·费里尼关于回顾人生的经典影片《八部半》（*Eight and a Half*）以一种较为直接的方式处理了遗憾问题。这部电影可能不像《野草莓》那么深奥，但气氛较为轻松，甚至可以说是诙谐。地中海附近的生活造就了人们这样的性格。《八部半》的主角圭多是一位灵感枯竭的导演。他发现自己总是在回忆过去的人和事，而这些记忆反过来变成了他备受追捧的电影情节。电影中，圭多不得不和一个希腊戏剧评论合唱队[21]（以他的主要影评人杜米埃的形式出现）进行抗争。杜米埃这样说道：“一个人得有多么狂妄，才会相信别人会从自己做的种种龌龊事中受益。你把残碎的人生、模糊的回忆拼凑到一起，对自己又有什么好处？……”

在旅程的最后，圭多却欣喜若狂，他说道：“一切都和先前一般无二。一切都再次陷入混乱，但这种混乱就是我！……我再也不怕承认，我所寻找的东西至今下落不明。只有这种方式才让我感觉自己活着，能让我问心无愧地与你对视……如果可以，请接受这样的我。这是我们找到自己的唯一方式。”

我认为曾与埃里克森教授进行的那次对话内容是关于《野草莓》的片尾。20世纪60年代初那会儿我才二十出头，就像我们中的许多人那样，对世界总是愤愤不平。我甚至不敢想象等我老了回顾自己一生时会是怎样的情形，不过这并不妨碍我对老师说：“对于伯格而言，那时才尝试跟其他人联系，难道不会太晚了吗？毕竟他的人生都快走到头了。”埃里克森教授的回答很简单：“他还有时间。”

我从床上起身，慢步走向桌边的窗台。塔索已经离开了露台，但我还能看到他待在屋子里，几乎正对我坐在桌边，用衬衫袖子拭去一张老照片上的雨滴。

自由是人类遭受的责罚；因为人一旦来到世间，

就要为自己所做的一切负责。

——让-保罗·萨特

第四章

Chapter Four

青春之美的西罗科风[22]

存在主义的真正切己状态

今日，来自非洲的热空气途经克里特岛，带来了一阵热风。虽说这阵风不像西罗科风（希腊语：sirókos）那么强劲有力，但是并不妨碍岛民们声称自己是受到“西罗科风效应”的影响，才染上了火暴的脾气和奔放的热情。据称，这是由于人们原本期待跟往常一样通过吹风给发热的头脑降温，却适得其反，成了火上浇油。坐在迪米特里的酒馆里，我听到有几扇门被风吹得砰砰直响。

一些岛民（比如塔索）非常肯定很多人只不过是拿“西罗科风效应”当幌子，给自己纵欲谩骂找找借口。不过，就塔索而言，他不太可能会把这种分析公之于众。一次，他曾对我说，他觉得这种所谓的“西罗科风效应”是一种颇受欢迎的宣泄行为，能让大众的身心保持平衡，正如狂欢节能让巴西人得以忍受大斋节期间娱乐的匮乏。我敢肯定，塔索当年是一名心胸宽广、思想开明的法官。

他和朋友们又聚到了桌边，亲切地聊天。聊到现在，话题一直围绕着天气和它带来的预兆。突然，他们安静了下来，一起看向了旁边石阶的顶端。这条石阶通向海岸小径，恰好经过酒馆的露台。顶端有一位年轻女子，上衣和裙摆在大风的吹拂下映衬出她玲珑有致的身材。她在那里定定地站了好一会儿，似乎在享受和煦的风，也可能在享受男人们打量的目光——这是她纵情于“西罗科风效应”的方式。不一会儿，出现了另一名女子，年龄要更大些，裹着一袭传统黑色长袍，从装束上看是一位虔诚的寡妇。她打量了一下四周，一把抓住年轻女子的胳膊，把她拽下石阶。年轻女子名叫埃琳娜，19岁，一头秀发乌黑亮丽，浅橄榄色皮肤光滑无瑕，黑色的大眼睛忽闪忽闪，典型的希腊美人。而那名老妇人是她的祖母。

当埃琳娜和她的奶奶朝这群老男人身旁的座位走去的时候，他们依旧直勾勾地盯着埃琳娜，毫不避讳。待两人走到了他们面前，他们几个都微微起身，朝她们打招呼。塔索一边说着“你们好啊”，一边弯下他僵硬的老腰，优雅地鞠了个躬。很明显是在对埃琳娜的美貌表示赞许和感激。

没多久，祖孙俩走远了。塔索那桌人重启了他们的话题，但谈论的不再是天气。这些老男人两颊绯红，热烈地讨论着一生中邂逅的、认识的美女。这次，塔索第一个开了腔。因为和老伙计们相比，他去过的地方最多，结婚也最迟。他一开始就提出：年轻女性拥有无与伦比的美丽，因为年轻本身就美貌绝伦。在这一话题上，不止一种迹象

表明塔索具有哲学诗人的潜质。这让我想到了一位友人，在类似的情形下，他引用一句叶芝的诗并稍加改动，说道："青春即美，美即青春。"[23]

冲动与怀旧

伊壁鸠鲁欢迎妓女去他那里用餐的消息刚传出去，流言蜚语便在雅典城传开了，说在花园墙内，人们搞着享乐主义的纵欲狂欢。但这与事实相去甚远。

谈到性，伊壁鸠鲁远不像现在我们定义下的享乐主义者。因为在他看来，性会让人失控，让我们游离出无比重要的舒适区。结婚生子的确能带来长久的满足感（尽管伊壁鸠鲁自己终生未婚），但是性——以及纯粹的性爱——不可避免地会在转瞬即逝的欢愉后带来更多的不快。性使得那些并非必要、永不满足的需求浮出水面，这些需求让人的脆弱一览无余，并使人深陷焦虑之中。伊壁鸠鲁曾阐释了性如何导致悲剧收场：起初是肉体的吸引，随后孕育出狂热的激情，接着迎来了肉体结合的高潮，最后直接走向了嫉妒或厌倦，或者两者皆有。对于伊壁鸠鲁来说，这些毫无舒适可言。

我认为，伊壁鸠鲁关于性的观点，并不能在塔索和他的朋友们当中引起多少共鸣，对我来说也一样。对我们这类人而言，尽管性会带来麻烦，但依然值得去追求。哪怕现在回想起来亦是如此——也许恰恰是现在回想起来，才觉得这样。我并不是说我们这些人是"思想龌龊的老男人"，满脑子都是幻想，还想着在将来快活一把。塔索最"龌龊"的行为，无非就是向友人们坦言自己盯着石阶上的埃琳娜，刹那间感到鼠蹊部一阵酥麻。他笑着说："沉睡的巨人苏醒了。但是打了个哈欠，又睡过去了。"而我跟塔索不同，我会把这种彰显男性雄风的幻想留给一位友人，他73岁还贴睾酮贴、吃药力长达三天的希爱力。

存在主义的真正切己状态

针对那位不服老、贴睾酮贴的朋友又做了一番思考之后，我厘清了自己有关过好真正老年生活的哲学。一方面，性欲旺盛但力不从心的话，吃希爱力似乎是完美的解决方案；可另一方面，贴睾酮贴是为了刻意重燃"欲火"。后者相当于要获得你目前不需要的东西。这样的想法就很不正常了。

20世纪存在主义者让-保罗·萨特，似乎同伊壁鸠鲁一样给予我启迪，他看待“不服老”一事的角度令人信服。萨特的道德观指引我们真正切己地活着——“真正切己的状态”是萨特对一句几乎人人都接受的警句的理解，那句话就是——“对自己要真诚”。一个人只有基于存在先于本质这一原则行事，才真正算切己地活着。从本质上说，服务员、民主党人、大白天酗酒的人并不是他自己；这些都是他可能选择扮演的角色，但并不是他无法逾越的内在特质。譬如说，一个真正切己的人，不可能真心实意地说，“我中午喝了两杯威士忌，因为我就是这样的人”。这样的话，他就把自己当成具有不可更改特质的物件，而非具有选择自己是谁、想做什么的能力的自我。

对我而言，萨特提出的“勿将人视作物品”的告诫最有意义。这是道德哲学中罕见的能让我切实感受的观点：将自己视作一件物品，让我感觉没有活力，比较不像自己。比方说，若我确信自己本质上就是个顾及他人感受的人，且我对此无力改变，我不仅会有挫败感，甚至会觉得一旦否定自己具有按自我意愿做出改变的能力，我就不是真正意义上的活着了。但与此同时，如果我不接受自己掌控之外的东西，也挺荒唐的：我不能选择变年轻，就像我不能选择让自己变成有一双蓝眼睛的大高个儿一样。

基本上，我们中大多数人，都想尽可能对自己的人生负责——这是活出自我的根本。我所做出的种种选择铸就了我自己。所以，如果一个人在晚年发现自己完全错过了那个“雄心勃勃”的时期，那么对他而言，注射睾酮素成全一个不一样的自己——成为一个性感的小伙子——是否算得上真正切己？难道他不是把自己变成了一件东西吗——就像这会儿，变成了某种与性相关的用品？

我猜睾酮贴片的支持者会反驳说，激素补剂不会让一个人成为别人，而仅仅是在现有的基础上让他更有精力和活力，跟喝点提神饮料是一回事。事实上，他甚至感到心满意足，认为选择让自己重振雄风是塑造自我的极致，达到了真正切己的高度。

或许吧。不过我一直在思考，人生的各个阶段之间其实互不相关，每个阶段都有各自的品质。捏造出这些阶段，就相当于捏造出各个阶段的内在价值。我觉得认识到人类的欲望和能力，会让你在从一个阶段过渡到下一个阶段时发生改变，避免让自己错失某个人生阶段中最愉快的事，这才是真正的切己。我可不想扮演风流浪子，正像我不会去竞选少年棒球队的三垒手一样——就算服了禁药都不会去。

为什么用希爱力没问题，睾酮贴就不行？我承认，我在这里的区分有些武断——萨特大方地为武断的区分留了些余地——但吃希爱力

更像是治疗骨折，这样看来，睾酮贴则像是在人生的某个节点上妨碍一个人成为自己。他的欲望并没什么问题，一切都按照自然规律运作着。想要得到自己并不是真那么想要的东西，这样的行为对于一个年逾古稀的人来说，只能让人觉得他对自己虚伪、不真诚。

我不知道我那个68岁的女性朋友为什么要去做隆胸手术。的确，给她做手术的医生技术高超、妙手回春。她告诉我，她觉得自己更年轻、更有魅力了，这些让她更开心了。一般而言，既然她自己觉得快乐，那我说什么都没用了。

存在主义的拒绝

诸如贴睾酮贴、隆胸这种事，不仅是人们想让自己“永葆青春”而做出的决定，还象征着拒绝接受老年的这一整套思维。

对于存在主义者和大多数当代精神治疗师而言，没有什么比拒绝接受人生的真相更为致命的事了。据称，活在拒绝中的人并没有全然地、真正地活着，就像柏拉图描述的那些住在洞穴中的愚民一样，错将洞穴墙壁上的影子当作现实，而人生的事实——有些令人难以接受——就在洞穴外活生生地沐浴在阳光下。

被誉为“存在主义之父”的索伦·克尔恺郭尔曾说，人最终难以接受的是人终有一死这个事实。我们构建了许多拒绝死亡的策略来逃避这一事实，从相信永恒的来世，到说服自己我们将通过某种方式“永存下去”，比如通过刚写完的那本爱情诗集让自己不朽。我们这样做的理由很好理解：有一天，我们终将死去，不再生存，这让我们心中充满了恐惧。克尔恺郭尔还说：除此之外，我们要么就只能不完全、真正地过完一生，并在满是幻觉的山洞里四处碰壁。

20世纪中期，人类学家恩斯特·贝克尔在他荣获普利策奖的书《拒斥死亡》中进一步发展了克尔恺郭尔的观点。贝克尔为拒绝死亡一事增加了心理和文化的维度，将其视作人类生存的一种基本机制。他提出，缺少了这种幻觉，文明会在绝望中分崩离析。贝克尔相信，在这个理性的时代，我们对宗教信仰的坚持岌岌可危，无法克服必死的命运，成了眼下心理疾病盛行的主要原因。

从程度上看，拒绝接受老迈和拒绝接受我们终将死去必定相差甚远，但它们之间显然互相关联。据最近的一项调查显示，约有一半的美国人不相信来世或其他形式的永生。在这些人中，受教育程度越高、经济条件越好的人越倾向于这一观点。尽管如此，许多“不服老

的人”依旧拒绝接受自己大限将至的事实。结果就是，他们在计划晚年的时候运用了模糊算法，得出他们还有大把的时间享受青春，导致他们一直停留在“想要就去争取”的人生阶段。

但是，人生并非如此。因为那样一来，我们就直接从“青春永驻”阶段，一下子步入了“大限将至”阶段，永远错过了成为一个怡然自足的老人的机会，无法“安靠于港湾之中，坚守真正的幸福”。我开始认同伊壁鸠鲁所说的人生巅峰了，而我们为了追求永恒，在登顶的过程中输得一塌糊涂。

克尔恺郭尔和贝克尔可能看到了拒绝老年的背后暗藏着拒绝死亡的把戏。毕竟，要知道老年是人生最后一个阶段——不包括大限将至的阶段。跳过老年这个阶段，我们很容易就忘了自己已处在人生最后一个阶段了。

所以，选择“青春永驻”这条路，终究可能只是一个拒绝死亡的小把戏：我们自身的防卫系统如果发现我们放弃了老年，我们就可能意识不到自己终有一死。是的，克尔恺郭尔告诫说，所有年龄段的人都该认识到自己终有一死。不过，对于那些“不服老”的人，他们就像真正的年轻人一样，相信自己还有大把时间，考虑死亡问题为时过早。

弗兰奇·辛纳屈与感伤的老年

暖风似乎停了，但塔索和他的朋友们还在缅怀逝去的旧爱。埃琳娜站在石阶顶端的身影所带来的生机，沉淀为一种更加诗意的心境。空气中弥漫着苦涩夹杂甜蜜的气息。

弗兰西斯·阿尔伯特·辛纳屈，又名“老蓝眼睛”（Old Blue Eyes），年轻时就有着无与伦比的天赋，他能从一个陷入沉思、忧伤满怀的老人视角回顾逝去的爱情所带来的喜乐忧伤，然后再表现出来。他能将最高形式的怀旧传达出来，这种怀旧之情值得我们驻足欣赏。和同时代的欧洲民谣歌手——雅克·布雷尔、伊迪丝·琵雅芙、吉尔伯特·贝考等人一样，辛纳屈也将自己的人生融入了歌曲当中。尤其当他日渐苍老，嗓音透出沧桑之后，所有人都觉得他的歌声中诉说的一切都源自他的亲身经历。低吟浅唱的他，对歌曲有着深刻的理解。

我想起了他的一首歌，《从前》（*Once Upon a Time*）（李·亚当斯作词，查尔斯·斯特劳斯作曲），收录在辛纳屈那张最经典的 “怀旧”专辑——《我生命中的九月》。

从前，有一位女孩，

她的眼中映着月光，

她将手放在我的掌心上

诉说她有多爱我，

但那时距今已是很久，

很久很久。

接下来的歌词是这样的：

从前，我们的世界，

甜蜜得超乎想象，

我们拥有一切啊，幸福。

我们幸福得好满足，但那距今很久的从前，

再不会重现。

挺感伤的吧？没错。不过我从不认为哲学和感情——甚至是多愁善感之间，风马牛不相及。事实上，正是因为哲学研究没有涉及普通人的情感，才让好些当代理论哲学跟我们大多数人毫无干系。

辛纳屈想同我们分享的，是那种怀着爱与希望，幸福地回顾年轻时代的感觉。他重温当年之后发现，天哪，这简直妙不可言！不过，让老人认识到过去是过去，现在是现在，大概也是件好事。对年轻时爱恋的记忆，在经历了岁月的洗礼之后，自带了一丝甘甜。歌手辛纳屈让我们想起自己也经历过那段情感炽烈、有时甚至太过冲动的青葱岁月；也是这段时光，丰富了我们的人生。最重要的是，在历经那些惊天动地的相爱和黯然销魂的心碎之后，我们依然健在。当辛纳屈唱

到“距今很久的从前，再不会重现”这句歌词时，传达了人生前一个阶段一去不复返带来的忧伤和对此感到的宽慰。他似乎在说：“那段岁月惊心动魄。我觉得如今已无法驾驭当时澎湃的激情了——事实上，我甚至不想回到从前。”通过这句歌词，他显然是在承认自己终有一死——那距今已久的昨日，再不会重现。

如果说克尔恺郭尔要我们以恐惧、战栗的心情直面死亡，那辛纳屈就是让我们一边向死亡点头示哀，一边从年少时的甜蜜回忆中感伤地汲取快乐。和辛纳屈相比，我并不觉得克尔恺郭尔对人终有一死的认知更加切己。

专属于老年的浪漫之乐

辛纳屈在演唱亚历克·怀尔德（Alec Wilder）和比尔·恩维克（Bill Engvick）创作的经典曲目《我才懂得》（*I See It Now*）时，也能让我们感受到，他对老年人以一种富有诗意的观点看待人生表示欣赏，这种欣赏和前一首歌如出一辙，甜蜜中带着苦涩。

我熟知的世界只剩一片陌生，

爱情来了又溜走，

年华易逝不能留，

我尽可能过好日子，

突然我明白这一切意味着造就一个男人。

我才懂得。

我才懂得。

“造就一个男人”，指的是那些鲜活经历的累积，以及带着惊叹和感激回顾这些经历的机会。

在戈登·詹金斯（Gordon Jenkins）创作的民谣《我想要的仅此而已》中，辛纳屈站在一个老花花公子的视角，对柏拉图所欣赏的“情

欲放松禁锢后的平静和自由”状态给出了自己的诠释。

美丽的女孩，

与我并肩前行时

请放慢脚步。

西沉的落日，

请略作停留，

陪陪孤单的海。

就像塔索和他的老伙计们一样，辛纳屈看到美女依然会心动，但与年轻时相比，他现在能够从更加纯粹、唯美的角度欣赏对方，因为对方的美不会让他有所欲求。没人会逼他上前搭讪，勾搭人家。一方面，他已经没有得手的机会——是的，这一点确实令人伤心。但现在，单纯、自在地欣赏眼前的美人，是一种高雅的醉人之事，是专属于老年人的快乐。他想要的仅此而已。

老年婚姻的满足感

关于婚姻，伊壁鸠鲁和柏拉图都没有留下许多记录自己观点的文字。生育是必要的，既合乎自然，又有所裨益，但除此之外，这些哲学家对于这个话题似乎就提不起讨论的兴趣了。柏拉图的学生亚里士多德甚至主张，只有可能生儿育女的男人和女人，才能被允许结婚组成家庭。（人们可能会怀疑亚里士多德怎么才能确定这种可能；毕竟，我们祖祖辈辈都是多子多孙。）毕竟时代不同，在他那个年代的希腊文化环境下，许多人（包括柏拉图）比起与异性接触，似乎更享受同性之间的快乐。因为当时的人并不能选择与同性结婚，所以亚里士多德对于婚姻的哲学思考很可能就此中断。

然而，即使亚里士多德在他对婚姻的赞美中强调实用性多于感情，他也明确对婚姻所带来的陪伴表示肯定，这种陪伴在夫妻双双老去之时，显得弥足珍贵。亚里士多德这样说：“男人和妻子之间的友谊似乎是与生俱来的；对男人而言，他们天生就想要寻找伴侣——这

种倾向甚至比建立城邦更加强烈，因为先有家，后有城，前者的存在也比后者更为必要。”而且，亚里士多德显然没遇到过他喜欢的老人，他在《修辞学》第二卷中写到，老人“既没有深深爱着的东西，也没有切齿怀恨的东西，而是依从‘偏见’行事，一方面像某天会产生恨意那样去爱，另一方面又像某天会产生爱意一样去恨”。据说，亚里士多德在六十好几的时候跟第二任妻子（第一任妻子去世了）相敬如宾，在他那个年代，这已算是高龄，但人们的确会猜想，他那个爱恨的悖论是如何在家中上演的。

后世的哲学家们对婚姻的价值和隐患都进行过大量讨论，但很少有人对维持到老的婚姻发表评论。有一位基督教大思想家圣奥古斯丁认为，婚姻与其说是一项实用性事业，不如说是一桩圣礼，即使他们将这桩圣礼当作解决性欲唯一可接受的选择。他写道：“为了生育而进行的婚内交合还不如禁欲。”换言之，如果你不能自控，那就结婚吧，但是看在老天的分儿上，别去享受婚内性爱。

自圣奥古斯丁以来，许多哲学家都讨论过婚姻，大多数人将婚姻看作在运转良好的国家内人与人之间的一种社会契约。康德在《道德形而上学》中试图调和不把他人视作物品的定言令式和两人通过婚姻而结合这两者：“当一个人作为一件物品而被另一个人获取，这个被获取的人反过来也获取了对方；两人以这种方式取回了自己，并恢复了个性。”这是一种“以彼之道，还施彼身”的主张。当然，当代女性主义哲学家将重点放在婚姻是男性限制女性自由的根本途径这一观点上；女性主义者舒拉米斯·费尔斯通甚至主张，非一夫一妻制[24]或女同性恋分离主义[25]，对于女性来说是更好的选择。

令我惊讶的是，从德国激进哲学家尼采那里，我得到了对于维持一段步入迟暮之年的婚姻最为中肯的评论，尼采从一个异常实用的角度如此写道：“结婚的时候，扪心自问：你觉得自己老了之后，还能和对方好好交谈吗？除了交谈之外，婚姻中的一切都是短暂的。”

谁曾想，尼采这个古怪的虚无主义者其实是个婚姻顾问呢？

某次，我和塔索私下聊天时得知，他一直很喜欢婚后的状态，现在人老了，就尤其珍视婚姻赐予他的独一无二的老伴儿。我和他一样。尽管我们两个结婚相对都比较迟，但目前也都结婚很久了。我们一致认为，一段长久的婚姻能给老年带来最大的慰藉，这很大程度上因为结婚时间越长，能分享的回忆也就越多。

在迪米特里的露台上，塔索正在讲述他第一次见到索菲娅的情形。索菲娅是他的妻子，两人已经结婚42年，育有三个孩子。他说，

那时他刚离开办公室，在康斯坦丁·奥普勒欧斯大街上遇见了索菲娅。她路过他身旁的时候，阳光像舞台追光一般跟在她后面。他对朋友们说，每天吃早餐的时候，他常常会看着索菲娅，恍惚间就能看到那个从康斯坦丁·奥普勒欧斯大街信步走来的妙龄美女。

唱起来吧，弗兰奇[26]！

那些说学习哲学为时过早或太晚的人，

就像在说获得幸福为时过早或太晚一样。

——伊壁鸠鲁

第五章
Chapter Five

绵羊脖铃响叮当

安详地接受形而上学

我背着装满书的背包，走在弗利荷斯（Vlihos）的山林古道上。这个小镇位于我寄宿的卡米尼西边，相距不过几里。我二十出头的时候第一次来这座岛上长住，当时溜达过来才用了一刻钟；而现在，算上歇脚的时间，我用了差不多一个小时。我觉得自己年轻时昂首阔步的样子，一定比现在优哉地前行看起来更有活力吧。我年轻的时候，做每件事都带着一种紧迫感——年轻人都熟悉那种感觉。我能想象一个“不服老的人”穿着大学生似的短裤和T恤从我身边跑过，充满青春的朝气，或至少有那么几分年轻人的活力。他肯定能比我先到弗利荷斯。不过，今天我不赶时间。我现在只是一个施施而行、安享时光的老人。

来时路上，我歇了几回脚，第二次歇脚时选了一块花岗岩石板坐下。从那儿能看到溪谷的全景，溪谷间绿草悠悠，有一群绵羊正安逸地吃着草。此时，我听到远处隐约传来的羊铃声，这圣歌般的乐音，仿佛来自另一个时代。片刻之后，另一种此起彼伏的声音穿插进来，那是一种更高、更细的声音，仿佛沃恩·威廉姆斯[27]《田园》乐章中的长笛随想曲；原来是飞到这里过冬的画眉鸟正在高歌。此时，从卡米尼的方向传来狗吠，随即山上传来一声驴叫，与之遥相呼应——仿佛是交响乐队里的圆号组。我放下背包，点上一支烟，静心聆听。

是的，我抽烟——并不以此为耻。如果回到美国，我点烟时免不了受人冷眼或讥讽——而这么做的人往往与我素不相识。他们不仅担心自己受到二手烟的荼毒，而且认为我这样是自甘堕落、自我摧残。当然，他们没错，毫无疑问，烟草对我的健康无益，可能会缩短我的寿命。回应这些批评的时候，我常这样为自己辩护：“哎呀，我都这把年纪了，死了也不算夭折。”

虽然这么回答算不上巧妙，但多少表达了我的个人观点。我和许多同龄人一样，习惯在报纸上的讣闻栏中看一下最近离世的人都多大岁数。其中以七八十岁为多，而八十几岁去世的人，通常都“罹患痼疾，拖了很久”才撒手人寰。如果一个人五十几岁或不到五十就走了，有时就会被安上“英年早逝”的标签。如果代入克尔恺郭尔的思维，面对“所有死亡和不朽相比都是‘早逝’，因此什么时候死并不重要”这种说法，我只能扮个鬼脸了。

尽管如此，我年轻那时，比方说五十几岁的时候，看到讣闻时总会打个寒噤，生怕自己只剩下二十几年可活了。而且，通常报纸上登

的都是那些有过杰出贡献之人的讣闻，这就让我恐慌不已——我只剩二十几年来让自己有所建树了。

但着实令我惊讶的是，在我73岁那年，看到一个75岁老人离世的讣闻，心头浮现的其实是一丝欣慰。我活得够长了。我已经受到优待，走过了完整的一生，参与了人生的每个阶段（当然，除了大限将至的老年，而那个阶段我不介意就此跳过）。现在看讣闻的时候，我对伊壁鸠鲁的至理名言有了全新的体会，他说最快乐的人生，莫过于摆脱那些自己强加给自己的生意和政治的欲求。“功成名就”这位“疯狂的奴隶主”，最终还是放了我一马。我能好好享受活到老的优待了。吾已老，不称夭。

我对“优待”这个词有种特别的共鸣。我的老岳父扬·瓦斯特曾在荷兰归正会做过牧师。他临终曾与我有一次倾心交谈，那也是我们的最后一次对话。他告诉我：“能来世上走一遭，已是莫大的荣幸。”这句朴素的话里蕴含的真挚的感激之情，让我记忆犹新。

拒绝享受晚年之乐的愚蠢

抽烟，恰好能给我带来快乐。尤其像现在——在去往弗利荷斯的路上，停下脚步，坐到花岗岩上来一支——其乐无穷。就快乐而言，抽烟和吃吉士汉堡配薯条、蘸蛋黄酱没什么两样。毫无疑问，这样的快乐对身体健康没什么好处——甚至很有害。我亦不会怀疑那些专注于“永葆青春”的人肯定会为了这个理由而放弃这些快乐；他们恪守健康的习惯，尤其是到了75岁左右时。是的，我能想象，这样的一个人从我身边跑过，我也完全承认他能从慢跑中获得快乐。不仅如此，令他快乐的还有跑步带来的年轻活力。萝卜白菜，各有所爱嘛。我只能说我真的很享受抽烟的快乐。

也许我是在耍小聪明，模糊事实，但是我想知道那些“不服老的人”谨小慎微的健康习惯和明明置身其中却自我剥夺的行为，到底会让他们身强体壮的老年阶段延长几年呢，抑或仅仅延长了他们大限将至、朝不保夕的生命阶段？这很难说。但我还是得面对一个问题——为了长寿，我愿意放弃享受多少快乐？现在不享受更待何时？难道要等到自己老到油尽灯枯、躺在养老院的病床上“等死”时，再来享受吗？

有这么一个老掉牙的笑话：一个老男人和他老婆在一次空难中丧生，两人都上了天堂。一位天使迎接了他们，并领着他们四处参观。这时老人饿了，便问天使有没有什么吃的。天使指了指旁边的一桌豪

华大餐，各种肉酱、芝士、牛肋排、奶油点心，应有尽有。天使说道："当然可以，请自便。想吃多少都行，现在用不着考虑健康问题了。"他们走到餐桌边，丈夫看着妻子说道："我说，葛莱蒂丝啊，要不是你天天早上让我吃那些令人反胃的燕麦麸，我十年前就能吃上这顿大餐了！"

但其实只要稍稍调整一下，老年人照样可以享受这个段子里所说的快乐，何必等到上天堂呢。

适度对待一切

在亚里士多德的著作《尼各马可伦理学》中有个最重要的主题就是：适度对待一切事物的美德，即在过与不及之间找到黄金律（golden mean）[28]。譬如，亚里士多德以勇气的美德为例：多则鲁莽，少则怯懦。他建议我们找到两者之间的平衡点，唯有这样，才能让生活质量得到全面提升。亚里士多德这种将人类行为的美德与审美理想联系在一起的观点，让我尤为欣赏——适度的行为就如同等腰三角形，或整体平衡感极佳的建筑物这类设计巧妙、合乎比例的事物，它们自身就具有一种令人愉悦的美感。美即平衡，平衡即美。

亚里士多德和伊壁鸠鲁一样影响了现代的希腊人。虽然很大一部分希腊人对肥肉都不忌口，还喝酒抽烟，但绝大多数情况下，他们都是奉行适度原则，享受这些快乐。的确，他们可能会在慢条斯理吃完大餐之后抽上几根烟，但既不会没日没夜地吞云吐雾，离了烟像失了魂儿似的；也不会参加那种让人备感压力的戒烟协会，突然一根烟都不抽。当今世界就数希腊人最长寿了，原因显而易见，可不仅仅因为他们的"地中海式饮食"使用橄榄油那么简单。

年老时考虑重大问题

现在，我正独自坐在弗利荷斯唯一一家餐馆露台的遮阳篷下。今天，我想读读书，顺便思考一下那些令我困惑的哲学观点。

老年人处于审视人生和思考诸如"一切事物的意义所在"之类问题的最佳阶段。这类问题在人年轻时总是会萦绕心头，但在着手经营自己的人生之后，便会逐渐淡去。借用约翰·列侬的一句歌词来讲："你正像哲学家一样思考人生的意义，人生就在你眼前流走。"[29]不过现在，这些问题再次显现出重要性，实际上，它们会比先前更亟待解

答。

尽管亚里士多德对老年人颇有微词，但他的确也说过，“教育是老年之旅最好的干粮”，他这句话在一定程度上也是在告诉我们，要掌握好的思考工具——从哲学的角度思考，能让我们做好准备，迎接真正切己之老年的主要使命——考虑重大问题。

我要退一步来思考这些问题。有时候，我认为我学习哲学的根本动力以及萦绕满怀的“这一切都是为了什么？”这类问题，都在学习理论哲学的过程中毁折了。我的脑子里常常塞满伟大思想家们那些刺激、深奥的概念，反而丢失了一开始读到这些问题时的好奇心。我要提醒自己，想朝着哲学的方向出发，只需具备一种基本直觉，即未经检验的人生，并不是为我量身打造的。

老年时冒哲学之险

在喜剧片《遗愿清单》中，两个身患绝症的老头列了一张清单，写着他们在两腿儿一蹬之前想要体验的事。于是，他们按照清单行动起来。前几项分别是高空跳伞、攀登金字塔、非洲游猎等，其中有一个人在清单上还列上了“出高价找个应召女郎”。他们的想法就是：都这把年纪了，既没什么好失去，也没什么好怕的，何不做些自己想做的事呢？就我个人而言，就算不去做这些事我也能瞑目。但他们的冒险精神提醒了我，我活到这把年纪，冒一些哲学的险，也没什么可失去和害怕的了。

伊壁鸠鲁曾说，我们进入老年，会因为“无惧未来”而获得绝无仅有的自由，这句话有一层意思是我们现在终于能在精神上冒些年轻时不敢冒的险了。做一些哲学上的冒险，跟绑着个看上去很不结实的降落伞从飞机上跳下一样令人畏惧——譬如加缪挑衅我们去做的众人皆知的那件事。他在《西西弗神话》中写道：“真正严肃的哲学问题只有一个，那就是自杀。”我们不妨思考一下，其实这些危险之间联系紧密——它们都要求我们直面死亡。克尔恺郭尔果断地要求我们去做哲学和精神上的冒险，他写过一句很有名的话：“敢于冒险或许会一时失足，畏畏缩缩则会迷失自我。”

老年时敢于思考有悖逻辑的观点

坐在弗利荷斯酒馆的人群中，我从背包里拿出了海德格尔的《形

而上学导论》。这本大部头著作在开篇就抛出了一个惊人的问题："为什么在者在，而无反倒不在？"

到底为什么我会不远万里把这本"宝典"从大西洋另一头扛到这个偏远的岛上小村？一定是在我心中挥之不去的那些关于不朽的想法在作祟。海德格尔的问题，似乎超越了一个人从生到死这一整段人生——比如我的人生——的范畴，涉及这段人生本身"存在"的问题。而这又是怎么一回事？

正是由于这种想法挥之不去，在过去五十多年里，我一直把海德格尔的这个问题斥为无稽之谈，甚至没真正尝试去探究过。马丁·海德格尔是20世纪的德国存在主义哲学家，他研究的重点——如果这样一篇几百页厚、冗长乏味、令人费解的文字也能称作重点的话——是存在的概念。就我个人理解而言，他的这个问题，并不是在问为什么某些事物存在而其他事物不存在，甚至也不是在问是什么导致了某种事物存在，以及是什么构成了它的存在。他问的不是这些，他追寻的问题更为博大精深。海德格尔是在要求我们直面这样一个观点：存在本身可以拿来研究，而且他认为哲学的终极问题便是存在本身。他写道："'为什么在者在而无反倒不在？'是一种哲学问法。它其实代表一种大胆的尝试——通过揭露这个问题去唤起我们的疑问，去大胆尝试理解这个无法理解的问题，将我们的疑问推向极致。只要有这样的尝试，便有了哲学。"

我要来杯松香酒。

在希腊，你招呼服务员得用力拍手示意。到现在我依然不太习惯这样做：感觉就像在号令奴隶似的，太粗鲁了。不过希腊服务员看上去倒是半点儿都不介意——事实上，这让他们能坐着给自己来上一杯，而不必四处转悠，看看有没有顾客要点单，或者像美国服务员那样问："您是不是在考虑晚餐吃什么？"我拍了拍手，点了酒店里最上乘的半升装松香酒。畅饮几大口之后，我回过头重新思考海德格尔的根本问题。

这回，我被几个之前没搞懂的问题难住了。海德格尔称这个问题是"无法理解"的。首先，他告诉我们这是哲学的根本问题；其次，他告诉我们这个问题永远都无法理解。这么说好像有点儿违背常理。

那么，"大胆尝试理解"和"把疑问推导到极致"又是什么意思呢？海德格尔是不是在说，只要提出问题，了解存在本身可以作为疑问的对象，便已经做到极致了？这让我想起了亚里士多德的话："一个受过教育的人可以不认同某种思想，但他会对其进行思考。"这句话是

否同样适用于思考一个很可能根本无解的问题呢？

我上大学时，曾自鸣得意地嘲笑海德格尔基本问题。在当时（20世纪50——60年代）我们都对名为逻辑实证主义的哲学流派和同其一脉相承的语言分析流派着迷不已。如罗素、年轻的维特根斯坦、艾耶尔等哲学家将逻辑学、数学以及科学方法代入形而上学和伦理学的大概念，并发现它们漏洞百出。这些概念是好是坏？无稽之谈！它们没理没据，所以统统不用管。我们只需思考内容符合逻辑，并能用逻辑来解决的问题。

当然海德格尔也没能幸免，首当其冲的就是他那个形而上学基本问题中的“为什么”一词。实证主义者保罗·爱德华兹说，海德格尔的问题违背了“为什么”这个词本身“逻辑上的语法”，因此他的问题毫无意义。跳过这个问题，还有别的问题吗？

但这已经是我很久以前学生时代的思维模式了。不知怎么的，作为一个老年人，我开始能思考那些违背语法逻辑的问题了。当然，也许是因为我脑子糊涂了，人老了都会这样。但是另一方面，到了我这个年纪，似乎确实能从那些看似先验的逻辑中偶得一些想法。我敢于思考那些有悖逻辑的观点。所以，无论如何，我暂且放海德格尔一马。

老年时的思想转变

我坐在酒馆的遮阳篷下，却依旧没能躲过下午两三点钟的阳光。明晃晃的阳光刺痛了我的双眼，我目不转睛地盯着太阳看了几秒，享受那种晕眩的感觉。

在我还很小的时候，喜欢仰面躺在床上，干瞪着卧室天花板上的裸露灯泡。为此，我哥老拿这事儿开我玩笑。我只能为自己辩护说，我就是喜欢这种感觉。我觉得，那是我第一次体会到“过瘾”。

上大学后不久，我和好友汤姆尝试服用致幻剂。毕竟，那可是20世纪60年代的美国，你懂的。但我总觉得，我们这样干是受到了我们最喜欢的哲学家——19世纪美国实用主义者威廉·詹姆斯的影响，而不是我们那位饱受争议的蒂莫西·利里老师。詹姆斯沉迷于变幻莫测的意识状态，并选择吸食一氧化二氮（俗称笑气）。对他而言，这无异于通向黑格尔的绝对精神或终极真理的大门。在《宗教经验之种种》一书中，詹姆斯这样写道：“人在清醒的时候总喜欢贬低、区别，说‘不’；人在醉醺醺的状态下，则会接纳、统合，说‘是’。”

汤姆和我所做的事正是为寻找终极的“是”。哪怕瞥见一眼黑格尔的绝对思想也很不错。唉，但事与愿违啊。不过，就算我俩在那个“是”的世界里看见了什么有意义的东西，也无法把它带回来。

但现在，我盯着爱琴海的太阳，确实感觉到头脑微微发麻。喝点松香酒果真没什么坏处。“为什么在者在而无反倒不在？”真是个疯狂的问题。完全的无会是怎样？假使一切的总和是零又会怎样？光是想到普遍不存在这一观点，就够让人不知所措的了。这完全超出了人类寿命有限的理解范畴；这个问题问的是，如果一切压根儿就不存在，人也压根儿不会死，世界会变成怎样一番光景？不仅如此，还有一件更令人抓狂的事——为什么世界最后没有变成那样呢？

或许一个人根本无法搞明白永恒不变的虚无：我们的思想会因为中空而不断向内坍塌。我只能勉强地理解从宇宙扣除一切的观点，但还是无法理解那种不再增添任何东西的永恒的虚无。到头来，也许实证主义者是对的：我想不通这些东西，就是因为它根本是无稽之谈。

但这又是什么意思？比方说，我会对存在产生某种类似宽慰乃至感激的情感。我甚至体会到些许敬畏——敬畏，一种奇迹般的存在，在某种程度上战胜了虚无。而且令人惊讶的是，我也是胜利的一部分：我有幸参与了存在，并能够意识到这一事实。

就是这个——这就是我的“是”的时刻。这一时刻持续不超过一分钟，而且甚至不能算完全的“是”——更像是因为赞同某个观点而激动地打了个冷战。我现在意识到，为什么我想要待在人群里做哲学层面的高空跳伞。我们当年服用LSD[30]踏上迷幻之旅的时候，会有个“看护人员”在旁边盯着，确保我们不会跟随自己的“洞见”从三楼窗户一跃而下，而眼下这次哲学层面的高空跳伞，弗利荷斯酒馆里的居民朋友们则是我思想的安全带。无论如何，是他们让我至今还没有朝着“是”的方向，飞进那个不可思议的哲学抽象王国，从而一去不返。毕竟，我可能没那么敢于冒险。

尽管如此，我对此次短暂的思想之旅尤其满意。我感觉人生更加充实了，原因一部分在于我涉足了年轻时不敢涉足的领域。一个老人安详地接受了形而上学。

拖延是缓解怒火的最佳方式。

——塞涅卡

第六章

Chapter Six

伊菲琴尼娅的客人

斯多葛哲学和大限将至的老年

在路上我遇到了运送补给的驴队，驴队的领队让我免费骑驴。他们的目的地是一座建在山巅俯瞰海德拉港的修道院。同骑在领头驴背上的帕夫洛斯一样，我侧坐在驴鞍上，一只手紧紧抓着木质的鞍撑。或许我这把年纪并不适合骑驴，但是骑在驴背上让我心情愉悦。虽然和我自己在这条石子路上走相比，在驴背上也就升高了一米，但视野完全不同：我现在平视就能看到路边房屋一楼的窗户，于是我恬不知耻地朝屋内一窥究竟。

走在我前面的四头驴，会时不时地拉出一些草绿色的粪便，但脚步丝毫不乱。为了安抚那些对此介意的游客，新出台的法律规定，赶驴人在驴排泄后必须停下来清扫粪便，并送到合适的地方处理。但帕夫洛斯没有这样做。他深谙园艺学，驴子干了一天活儿之后，他会给它们喝一种用罂粟花瓣冲泡成的茶水，根据当地传说，不消一日，驴粪中便会长出一棵罂粟苗。的确，我们这一路上经过的每一条石缝里，几乎都长着罂粟花。我觉得帕夫洛斯对生命的周而复始有着与生俱来的尊重。

帕夫洛斯在半路上把我放了下来。我沿着一条狭窄的小径前往养老院，这座养老院原先是19世纪某位船长的豪宅。我的女房东伊菲琴尼娅便在这里工作。今早，我自告奋勇去港口邮局取信，看到一封伊菲琴尼娅的信，是她远在澳大利亚的女儿寄来的。这封信让她期盼多时了。于是我决定把信带给她，这样她在天黑前就能读到了。而且，我也一直对这个地方挺好奇，想过来看看。

在这栋别墅院门边的长凳上，坐着一个八九十岁的老人。老人把双手放在一根木拐杖上，下巴则抵在手背上。我用希腊语说“下午好啊”。他没理我。我又歪着头用希腊人的方式向他点头打招呼，他依旧无动于衷。

大门敞开着，我喊了声“伊菲琴尼娅”。不一会儿她便出来了，见到我时红着脸又惊又喜。我把她女儿的信递给她，她很高兴，但顺手把信塞进了围裙口袋，说等给斯派洛煮好咖啡再悠闲地读这封信。她朝我点了点头，示意斯派洛就是长椅上的那个老人。

“其他人不要咖啡吗？”我问道。

伊菲琴尼娅笑了，说道：“斯派洛是岛上唯一的孤寡老人。”很显

然，雅典当局虽然开办了这样一座宏伟的养老院，却没有考虑到伊兹拉岛上但凡要点脸面的人，都会把年迈的双亲接到家中照料。斯派洛就成了这家养老院唯一的住客。

事实证明，斯派洛确实需要花很大的精力去照顾。他不仅年老糊涂、大小便失禁，而且喜怒无常，时常感到绝望。伊菲琴尼娅竭尽所能地照顾他，每天都是等他吃饱喝足、洗澡睡着后才离开。

我不禁想知道自己还有多久就会变得跟斯派洛一样。到了大限将至的阶段，我们就不得不面对自己年老糊涂、大小便失禁。简直是糟糕透顶。莎士比亚在他的诗歌《人生的七个阶段》中这样描述：

最后一幕，

为这段古怪多舛的历史画上了句号，

是孩提时代的再现，是一片空白的忘却，

牙齿没了、视力没了、味觉没了，一切都没了。

对于我们这些老人来说，这一阶段已近在眼前，不论我们对其时时关注还是视而不见，都改变不了这个事实。

大限将至的老人抑郁之主因

苏珊·雅克比（Susan Jacoby）在她的著作《永不言死》（*Never Say Die*）中对当今人们不断延长的寿命进行了调查研究，结果令人胆寒——现代医疗尽管耗资巨大，很大程度上却只延缓了我们衰老的时间。在过去，晚年一次心脏病发作或一次中风就能让我们一命呜呼；而现在，心脏支架、搭桥和大把的药物却把我们从鬼门关拽了回来。乍听上去这是件再好不过的事了。当然，我们延长寿命也会带来后果：在“额外奖励”的这些年里，诸如阿尔茨海默症、帕金森病之类的疾病席卷而来，而且发作频率越来越高。膀胱衰竭、四肢发颤、体力衰退，到只比植物人强那么一点点。我们被困在日渐衰朽的身体里，大脑越来越不好使，记忆中的人和事再与我们无关。活着，成了死亡的另一种形式。

老年医学中新出现了一种病征叫老年抑郁。养老院如今纷纷雇用精神科医生、心理医生、社工等来应对这一迅速恶化的问题。诸如《美国老年医学协会杂志》（*Journal of the American Geriatrics Society*）这类专业期刊上刊登了大量相关文章，讨论如何合理制定老年抑郁量表，对“大限将至的人群”哪种抗抑郁药最为有效等问题。当然，精神科医生也会定期就导致这种抑郁症的主要原因发表自己的看法。

若问及导致这一病征的主因，我觉得我倒可以给精神科医生提供一些思路：因为大限将至的老年糟糕透顶、令人恐惧，生活质量基本为零。如果那时我们有一丝理性尚存，就知道人生只会每况愈下。这样看来，老年抑郁症并不能说是一种精神疾病，而更像是一种真实、正常的反应。如果狄兰·托马斯的老父亲像他儿子一样喊出“怒斥吧，怒斥光明的消逝”[31]这样的话，精神科医生恐怕会给他来上整整一盒怡诺思[32]吧。

愤怒与斯多葛哲学

确实，我动不动就会陷入“怒斥光明的消逝”这种情绪当中。一想到自己渐渐土崩瓦解，毫无转圜，唯有死才是唯一的解脱，我不仅心生恐惧，甚至会怒不可遏。不公平，彻头彻尾的不公平！这就是我漫长丰富的一生最终换来的回报？都是谁定的规矩？我对此深表厌恶，深恶痛绝。

但我的愤怒能带来什么？即便面对这个宇宙终极笑话，我发出的强烈抗议掷地有声，我难道就想以怒斥狂吼的方式度过大限将至的老年之前这段时光吗？不论是古希腊还是古罗马时期的斯多葛主义者，都肯定会对采取愤怒策略，持反对意见。

斯多葛学派诞生于雅典，由基提翁的芝诺[33]所创立（不久之后，伊壁鸠鲁也定居在基提翁），发展逾三个世纪，在此期间影响力遍及希腊全境和之后的罗马。塞涅卡、马可·奥勒留等哲学家对该学派的基本教条做了进一步完善和阐释。这一学派最经久不衰的观点是要人们从强烈的情感中解脱出来，毫无怨言地屈服于无可避免的事物，因为纠结于我们控制之外的事物只会带来痛苦，而得不到任何收获。

相较于伊壁鸠鲁，芝诺所提出的平静、舒适的幸福则更为超脱；他提倡我们彻底摆脱欲望，而不像伊壁鸠鲁所说的那样，规划出很多条通向满足的道路。爱比克泰德这位公元1世纪的希腊哲学家简明地概括了践行斯多葛派哲学的结果：“告诉我，有谁哪怕罹患疾病、身

陷险境、奄奄一息、背井离乡、蒙屈受辱却依然开心？让我见见这个人。诸神在上，我多盼望能见到这样一个斯多葛派信徒啊。”

斯多葛派信徒则会建议我们对大限将至的老年采取无动于衷的态度，从而从源头上浇灭我们因为厌恶老年而产生的怒火。毕竟，进入大限将至的老年并非我们能控制的事。没有了期待和欲望，我们就不会患上老年抑郁症了。

我觉得自己可做不到这一点。有时候，践行斯多葛主义更像是在拒绝接受痛苦，而不是超越痛苦。在我看来，任何形式的拒绝都不算是真正切己的生活方式。（还有些时候，斯多葛派身体力行起来就像在自我催眠，以一种危险的方式紧贴自己，唱着《别担心，要高兴》[34]）但我也确实从斯多葛哲学中学到了一个强有力的观点，即对那些我无法控制的事情撒手不管。我还没走到大限将至就对其深恶痛绝，最终只是徒劳无功。对刚刚向大限将至的老年出发的人来说，整天暴跳如雷只能白白浪费本就屈指可数的宝贵时光。

在生命变得毫无价值之前结束它

还是那个问题，既然大限将至的老年步步逼近、无法推延，那到了什么时候，我们会失去活着的意义？

对此，儒家哲学家孟子所言虽简单直白却振聋发聩：“生，亦我所欲也；义，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也。生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也……是故所欲有甚于生者，所恶有甚于死者。”

在写给西西里岛的罗马总督卢西留的书信集中，斯多葛派哲学家塞涅卡更加直截了当：“人生以最快的速度将一些人带到了港口，即使那些人在路上有所拖沓也必定会到达这个地方；而剩下的人则被它折磨得焦虑不安、精疲力竭。如你所知，一个人不该总是执着于这样的人生。仅仅活下去并非善事，好好活着才是。因此，智者会活到他该活的年纪，而不求长寿……他常会思考生活的品质，而非年岁的短长。一旦生活中困难重重，扰乱内心宁静，他就让自己解脱……当一个人所拥有的东西本就所剩无几，那他也便不会失去太多了。这不是一个早死或晚死的问题，而是善终还是病故的问题。善终就意味着逃离了活受罪的危险。”

“快乐先生”亚瑟·叔本华在《悲观论集》中写下了下面这段话，作为建议人们在人生变得忍无可忍之前自我了断的序言——“每个人都

想活到晚年；所谓晚年这个人生阶段，换句话说就是‘今日不堪，明日更甚，日复一日，至死方休’。”

从我个人看来，我觉得在适时结束生命这个论题上，孟子和塞涅卡更加意气相投。

依雅克比所说，大限将至的老年并不存在孟子的“义”。我们真的要不计成本地活下去吗？我真想这样吗？

在大限将至前结束生命的可行性

尽管孟子和塞涅卡都言明：（尽管听起来会令人不快）在某一时刻死去，比继续活着要好，但他们并未就一个关键问题提出任何建议：我们怎样才能准确地知道“某一时刻”到底是什么时候？这个时机很难拿捏。我们得在彻底痴呆之前自我了断，否则将无法做出理性的决策，尽管在越过那条线之前，我们手里可能还剩不少维系人生意义的“点滴”任务没有完成。

如果我们开始要靠医疗器械维持生命，并已经签署了生前遗嘱，委任一名代表来结束自己的生命，那倒也没那么棘手；实际上，医生会负责掌握时机，决定我们什么时候该戴上（或者彻底摘掉）呼吸机。不过这是个特例，一般这种时候病人已经痛苦难当、药石无用、回天乏术。比起苟延残喘度过余生，倒不如选择唯一可行的方式一了百了、结束痛苦来得轻松。在我妻子的祖国荷兰，如果病人疼痛难当，而且无法依靠药物治疗，就能申请并获准安乐死。

但如果我们的生活已经毫无质量可言，可还能顺畅呼吸，也未遭受医疗之痛，那该怎么办？那时，我们可能就没有停止“活受罪”的资本——理性或力量了。还有个办法，就是提前找别人帮我们做决定——甚至可以把判定这一时刻的状态和原因详情列出来给她看，并告诉她我们想在那一刻得到“解脱”——但这一般不管用。不难理解，到了最后关头亲朋好友可能狠不下心来做这一决定。这样一来，我们对于那个阶段的盘算和预测都会付诸东流。

我有一位脾气乖戾暴躁的老朋友帕特里克，他把这个人生阶段戏称为“候诊”。也不知道哪天我们就会得到消息，或哪次医生家访就会告诉我们，我们被确诊首次患上了严重的老年疾病，可能有致命风险。一听就知道，帕特里克并不是斯多葛派哲学的粉丝。

尽管如此，他没有说错，致命的疾病早晚会现身；我们只是无法预计它何时会到来。不过也不是完全无法预测。加州大学的研究者收集了大量的老年预后指标，我们只需输入自己的数据——年龄、性别、体重、个人病史等——然后，瞧，我们的预期寿命就算出来了。当然，只是给个大概的数值，不过从统计学来看意义重大。它在医疗上提供了一种推定演算，比如说，再做一次结肠镜或胸透检查是否管用；根据这些指标，如果我们多半会在结肠癌或乳腺癌击垮身体前死于其他病征，那么更明智的做法是跳过这些检查，节省时间金钱，减轻身体不适。

这项寿命预期指标，还可能指引我们解答孟子和塞涅卡留下的谜团：什么时候计划和执行最终离开人间一事。不过，出于某些原因我现在还不想去估算这个数值。

预期性抑郁

在养老院的院子里，看着伊菲琴尼娅一勺勺地喂斯派洛喝咖啡，我再一次发现自己想到了友人帕特里克。他还没有到大限将至的老年。因此，他患上的并不是老年抑郁，而是预期性抑郁：他知道即将来临的事情，这使他备感痛苦忧郁。他认为我和那些不服老的人一样假模假式，我所追求的真正切己的老年，说到底和那些不服老的人不间断地忙这忙那没什么两样：我们都在拒绝接受某天即将到来的命运。

帕特里克是不是意识到了什么被我忽略的事情？难道亚里士多德式的老年乖戾才是对个人而言最为诚实的道路？老人的乖戾暴躁由来已久，许多戏剧和电影中都有此类喜剧形象。他像条件反射一般抱怨道，“他们”再不像从前那样做事了，而从前的做事方式无疑是对的。大多数年轻人都认为，发牢骚实际抱怨的是他们已经落伍、老而无用的事实。如此想来，这一事实确实值得好好抱怨几声。

变成一个脾气乖戾的老人，或许还是有点好处的。我离开雅典前，帕特里克曾对我说，“抱怨变老成了我最喜欢的消遣。事实上，这让我有了新的存在理由。”哈哈，抱怨对他而言还挺受用的。

但对我来说并非如此。我更赞同柏拉图的哥哥格劳孔的观点，他在《理想国》中说道：“但对我来说，苏格拉底，这些抱怨者抱怨的似乎并不是真正的错误所在。因为，如果老年是抱怨的起因，我也老了呀。还有，其他老人也应该和抱怨者感同身受才对，但我并没有这样。”

坚信存在主义的我，不禁想知道，为什么帕特里克的预期性抑郁没有成为他自始至终“真正切己的”人生态度。毕竟，自年少懂事起，我们就知道生命的终结毫无乐趣可言——活得越长，越是如此。这难道意味着，我们如果没有在21岁就陷入彻底绝望，就是对人生的一切都选择了拒绝吗？在有限的生命中，两腿一蹬的时刻无可避免而且令人悲伤，那多活五十年跟多活五年又有什么区别呢？

存在主义者阿尔贝·加缪十分肯定地说到，面对意义全无的人生，绝望才是真正切己的反应，更不用说在大限将至的老年等着我们的还有恐惧和疾病。但加缪也相信，我们能够通过自身的决定和阐释，超越与生俱来的荒谬，创造人生的意义；这同样也是面对人生真正切己的反应。综上，也许真正切己的老年，既不包括那些不服老的人气喘吁吁地追求的雄心壮志，也不是我的朋友帕特里克那无休止的灰心叹气，而是其本身所具有的某种意义。

不过，这也许是由于我并没有好好审视过帕特里克的态度。一想到斯派洛老人空洞的眼神和颤抖的嘴唇，我就很难抑制自己的预期性抑郁。正如亚里士多德无情地指出的，大限将至的老年毫无希望可言。

我认为，对我来说，既然大限将至的老年近在眼前，要想使自己远离这种绝望，最好的方式就是听从斯多葛主义带来的启示：在大限将至的老年来临之前就惶惶不可终日，只会浪费自己的余生。过不了多久，我就会踏入人生最后一个阶段，我可不想总惦记那些显然无法掌控的事情。我只想尽力找到度过这段时光的最佳方式。

浪漫主义的隐患

回程的时候，我顺着通往港口的小路往下走，又陡峭又崎岖，我觉得是时候拄拐杖了，至少在这样蹒跚跋涉时需要拄上一根。想到这里我笑了。尽管我对购物从没有太大兴趣，但现在竟期待起挑选拐杖了。是买一根像塔索那样上面装饰着白镴少女像的，还是稍微简单实用一点，买那种弯柄的？

走着走着，眼前出现了一片在伊兹拉岛山丘上四处可见的“口袋”墓地。我驻足思索，如果从这里穿过去抄近路，是不是对死者不够尊重。说来奇怪，我总觉得希腊的墓地很令人安心，我的安心来源于它们质朴的外观——毫无装饰的石板只有一人宽，墓碑简单朴素，上面的遗像多已泛黄，且被杂草掩盖。这时，我远远看到墓地的另一头，有一群毛驴正低头啃着罂粟花，嚼得津津有味。驴群后面有一位

老人，背对着我独自坐在一块躺在地上的墓碑上，我能听到他欢快的说话声。我很肯定那是养驴人帕夫洛斯。他一定是在和某位他所爱的已故之人聊天。是他的亡妻？我想知道他是否经常来这里——和他的毕生伴侣回顾自己的一天，就像在她生前那样。

我目不斜视地走进了这片墓地，脚步尽可能放轻，并不想打扰到他。可就在这时，我眼角的余光瞥见了帕夫洛斯的侧脸：他在跟人打电话呢！

失望之余，我更觉得懊恼。这些年来，不止一位朋友指责我将雅典人和他们的生活过于浪漫化了。很显然，这次我朋友应该是说对了。

但等一下，我现在能听出来帕夫洛斯是在和他孙女聊天，聊的是她婶婶为她做的漂亮裙子，要留到复活节的时候穿。他沉浸在对话中，满心喜悦地在墓地里享受着这段快乐的插曲。我那些浪漫主义幻想与眼前的现实相比，相形见绌。

方涉猎哲学之人，会倾向于无神论；

但深深探究下去，便会转向宗教。

——弗朗西斯·培根

第七章
Chapter Seven

卡米尼港的火烧船

适时而来的灵性

靠近卡米尼港的海面上腾起一团火焰，我坐在露台上也能听到岸边人群发出的阵阵欢呼。希腊的复活节夜晚，将载着犹大雕像的木筏付之一炬，是一个传统节目。

深蓝色的海面泛着涟漪，火焰倒映其上，透出一种戏剧的张力——这个节日氛围着实令人激动，但从人群中传来的那一声声嘶吼——“烧啊，烧得好，烧啊！”透着暴徒复仇的快意，令人心烦。我从中体会不到一丝神圣感。

已故的社会评论家克里斯多夫·希金斯（Christopher Hitchens）[35]在他冗长的著作《上帝并不伟大：宗教是如何毒害万物的》里列举了有组织的宗教腐化人心的种种手段，讲述宗教如何将世界变成恶毒之徒的结党之地。他写道，不论是在“贝尔法斯特、贝鲁特、孟买、贝尔格莱德、伯利恒或巴格达……如果在黄昏时有一群人向我走来，而我觉得他们刚结束一场宗教仪式，那我会立马觉得头皮发麻”。

当然，卡米尼港的狂欢者并没有让我有如坐针毡的感觉；尽管如此，我想我也不会去参与这场希腊式的大狂欢。和希金斯一样，我认为有组织的宗教“在良知方面做得远远不够”。

但这并不影响我对人生精神维度的渴望，尽管我还不清楚那意味着什么。

老人和上帝错觉

老人们常常会转而信教，鲜有例外。在眼下这个笃信心理学的时代，人们认为导致这种现象的原因是人老了，死神的敲门声近在耳畔，所以作为应对机制，我们费九牛二虎之力虚构了上帝和来世。

西格蒙德·弗洛伊德在他影响深远的文章《幻想的未来》中，直接将宗教斥为人类一厢情愿的产物。他在生命将尽时写下此文，这个举动耐人寻味，甚至堪称勇敢。他在文中指出，宗教通过承诺现世的道德行为会在死后受到奖赏来实现其主要目的——即控制社会和推行某种道德规范，从而保证人们直至生命终结一直驯良。这篇文章写得很好。目前，演化论学者和遗传学家为这个理论提供了一个崭新视角：

他们推测有一种“宗教基因”，其表现为一个群体的生存特征，没有它，部族将走向灭亡。由于没有强制性的宗教道德准则，他们彼此就会互相残杀，同归于尽。很明显，希金斯会严厉抨击宗教是生存特征这一观点。

弗洛伊德假设，如果我们仅凭感觉就产生了超验的上帝和美妙的来生这类设想，那肯定是无稽之谈。在严密逻辑和实证主义的层面上，借用歌剧《波吉与贝丝》中斯波廷·赖夫一句评判《圣经》格言的唱词，这一假设“未必是那样”[36]。好比我们坐火车的时候，仅凭感觉就认为车厢过道对面戴着软呢帽的陌生人是连环杀手，但的确有可能他就是。尽管我们是以一种非理性方式产生了这一想法，但完全不影响这一想法是否具有确实、独立的真实性。

现今，新“无神论”者，如山姆·哈里斯和理查德·道金斯等哲学家，用了一堆心理学的论点来解释我们虚构上帝的原因。他们指出，我们中大多数人在九成九情况下，都会遵循科学的逻辑实证思维行事，但一旦涉及上帝和宗教，就会贸然采取不合逻辑的非实证性思维。我们会根据自身需要在这两种思维方式中做选择——科学的头脑适合开车，而非逻辑、非实证的头脑则比较适合祈祷上帝来救赎自己。

关于这一点，山姆·哈里斯戏谑地说：“如果我跟你说我觉得自家后院里埋有一颗足足有冰箱那么大的钻石，然后你问我，为什么会这么想？我会回答你，这一信念赋予了我人生的意义，或我的家人从中获得了许多快乐。我们每周日都会在院子里挖地寻宝，给草坪留下一个巨坑。我这么说，你可能会觉得我疯了。你并不会为了找到人生意义，就去相信自己家后院真的埋着钻石。如果真有人这么想，那不过是自欺欺人，谁会愿意骗自己啊。”

在此基础上，另一个“忠于自我”的论点如下：对于科学思维能否辨别真伪，我们要么相信，要么不信。自私地在两者间摇摆不定，不过是在自欺欺人，不真诚地面对自己罢了。

我们难道是那种仅为了愚弄自己而把注意力转向精神层面的老人吗？我们会仅仅因为“听见时光的马车插翅而来，渐趋渐进”，就刻意对自己不真诚吗？

晚年适时而来的灵性

当然，印度教徒不认为我们是在诓骗自己。他们相信，我们这些老人已经准备好着手处理严肃的精神之事了。

这个古老的南亚宗教及其哲学源于铁器时代，它的“现代”发展始于公元前2世纪[37]。与大多数古老的哲学一样，印度教也解答了如何生存的问题，指出了人在不同的人生阶段扮演的角色；包括以下四个行期：梵行期（brahmacari，学生），家居期（grihastha，家长），林栖期（vanaprastha，栖居山林者或半退休的隐士），遁世期（sannyasi，弃绝者）[38]。这些阶段分别代表准备、生产、服务、冥想。一些印度文献表明，最后一个阶段通常始于人生的第72个年头。我的年纪正好符合。

我发现，到了最后这个阶段，在舍弃其他事物之前，老人最先放弃的竟是宗教本身，这确实令人吃惊且耐人寻味。步入遁世期的仪式上会焚烧印度教的圣书《吠陀》，此举象征着他将舍弃一切宗教观念，践行先前人生阶段之所得，成为遁世的修行者，与一切告别。老年遁世修行者完全忠于自我。通过独自冥想，他必须找到一切他能找到的精神启示。实际上，如果他想怀有宗教信仰，也要从零开始彻底改造信仰。

一个人如果弃绝一切，那生活在伊壁鸠鲁的花园中，就像退休后住在太阳城[39]一样。遁世修行者是流浪的隐士，无避雨之屋檐，无分文之财产。他们只在他人施舍食物的时候才进食。尽管如此，印度教划分的第四行期与伊壁鸠鲁所提倡的完全自由的人生之间，仍存在着一种共鸣。

“阿室罗摩达摩[40]”是这样描述遁世期的人生的：“遁世修行者以心眼关照他人所不能施予之物，不在乎他人所能取走之物……因此不可能受到诱惑和威胁。”另一段说道，“如今，生意、家庭、世俗生活、青春期的美丽和希望以及成熟期的成功皆一去不返。留下的唯有永恒，以及彻悟的头脑——先前人生中的工作和担忧皆如梦似幻，来去无踪。”

我很熟悉那种感觉：我“已逝”的人生“如梦似幻来去无踪”。大多情况下，不过眨眼工夫，转瞬即逝。我亦对“阿室罗摩达摩”中描述的“留下的唯有永恒”有所体悟。如今，我身处人生最后一个有意识的阶段，愈发想找到印度教徒所谓的“宇宙之真智”。

印度教徒提醒我，想要解释为什么我们会在年老时关注精神层面的事，心理学并非唯一途径。弃绝者之所以寻求开悟，并非由于他被卷入了来生的某种奖惩机制之中，甚至也不是出于对死亡的恐惧。他已经告别了所有的担忧与挂碍。他已经完成人生诸事，不再与俗事有任何牵连，现在是时候集中精力思考那些精神层面的终极问题了。

对灵性的追求

迄今为止，宗教并没有在我的人生中扮演重要角色。而我也没有因为遁世修行者也是从零开始而感到些许安慰；我觉得即使他舍弃了年轻时的宗教训练，在开始遁世修行时对开悟的看法和感受也比我更深刻。

不过，我显然渴望获得某种开悟，尽管这种渴望还未成形。但我认为自己将其一直揣在心中。事实上，我猜想这种渴望就在那儿——在我们大多数人心中的某个地方。也许我又犯糊涂了，但是我猜，其实哪怕是最激进的无神论者对超验也抱有渴望；他只是无法从宗教中获得一个确信的观点罢了。而我，不过是习惯性地忽略了这种精神层面的渴望，觉得它们就像面部无意识的抽搐，令人心烦。如果拉姆·达斯（Ram Dass）大师[41]用“活在当下”劝诫我，我会这样回答他：“我没事，我正在计划让自己随时活在当下呢。”

但老年特有的紧迫性依旧在考问我——如果不是现在，会是什么时候？

这些根本问题本质上属于精神层面的渴望，看出这一点并不难，难的是从中找出意义所在：我和除自己之外的所有事物有任何关联吗？和宇宙有关联吗？宇宙和我——两者是否处于同一事物之中？若是这样，这对我如何度过余生又意味着什么呢？

没有问题会比以上这些问题更含糊了，但越是基本的问题，就越难想清楚。前些日子对海德格尔的“高深莫测的问题”思考一番之后，我觉得自己更有能力与新无神论者所谓的“我要是接受了精神层面的观念，那我就是对自己不真诚”这一说法抗争了。我不认为自己在寻找某个事物——就像山姆·哈里斯那样在院子里找一颗冰箱大的钻石那般。我不期待面见上帝的圣颜，亦不想一睹天堂的风光。我追寻的是一种至高的领悟——某种对宇宙的存在性认同。哲学家威廉·詹姆斯又一次给我的渴望点燃了些许希望：不，我不是在寻找某样事物，而是在追求一种精神层面的经历。

因此，我再次翻开了詹姆斯的著作，一本我最中意的老书——《宗教经验之种种》，这次旅行我一直把它带在身边。事实上，这次伊兹拉岛之行，摆在我住处书桌上的这本《宗教经验之种种》，正是我五十多年前在哈佛广场的一家书店买的，上面还留着我学生时代认真勾画的痕迹和在页边做的笔记。在书的某一页上，我当时画出的一段话直指我心：“我们从日常意识进入神秘状态，仿似从较少到较

多，从狭小到广阔，从骚动到平静。我们觉得这种神秘的状态和谐而统一。能够激发我们内心中‘是’的功能而非‘不’的功能。在这种神秘状态中，无限吞没了有限，平和地了结了一切。”

是的，这就是我所追求的“是”的功能。如果我确实经历过这种时刻，就会采取这一看法。如果哈里斯告诉我，这样的经历仅是一种愿望实现[42]，那我将在慎重考虑之后再做决定。不过，我也有权否定他的观点，选择我所认为的“是”。

我认为，对于我这类人而言，用遁世修行者的方式——即全身心地投入到宇宙的奥妙之中——并不能找到永恒。坦白说，我并不是真的想要放弃“家长”这一人生阶段，尤其不愿舍弃栖息之所。我知道房子只不过是中产阶级的附属品，不将之舍弃，也许就无法超越物质世界。所以，如果我对房子和家人存有执着，则意味着无法开悟，那我想我应该接受这一事实。不管怎么说，如果非要逼我用遁世修行的方式去寻求开悟，那我很怀疑自己能否如愿以偿。因为我甚至不知道从何下手。

此外，我觉得去犹太会堂或者基督教堂做礼拜也没什么用，从来就没管用过。和威廉·詹姆斯、奥尔德斯·赫胥黎等人不同，几次服药的经历仅能带我抵达涅槃的门厅，却不能领我穿过知觉的重门。

那么，老年人怎样才能利用最后的机会获得精神开悟呢？

我发现自己又开始思考柏拉图的观点：纯粹的游戏是神的旨意。那个让我着迷的夜晚，五位希腊老人翩翩起舞致敬人生的画面还历历在目。那一瞬，我有了超凡的体验。那种人生的喜悦，才是能让我笃信的“宗教”。不过那种瞬间实在太过罕见。

我有一位老友叫亨利，已经九十高龄了，他是一名退休教授，老伴儿去年走了。他最近给我来电话，向我倾诉自己碰到的问题。尽管他头脑还算清晰，身体也无大碍，但是他依然想搬去养老院，因为那里有人做伴。他说，音乐是个问题。他一天要听四小时以上的古典乐，声音通常都会开得很大，他不大乐意关小声音，而且也不喜欢戴耳机，因为觉得耳机会让声音失真。

我忍不住笑了。我了解音乐在亨利心中的分量，尤其他已经上了

这个岁数，对音乐再重视也不为过。我十分确信，对他而言，哪怕为了好好聊会儿天而牺牲一点听音乐的时间，都不值得。

亨利坚称，他并不是只追求精神层面的东西。他说宗教都是故弄玄虚。可每当我俩一起去听交响音乐会——通常都是听马勒的作品——我瞥到他那张布满褶子的脸庞时，总会看到狂喜的表情。他显然已经升华，进入佳境——他的灵魂在翱翔。从某种意义上来说，我能肯定，亨利的心已经飞出了这座音乐大厅。

我也一样，越来越爱听音乐。纵观一生，音乐比其他艺术形式更能打动我。现在人老了，我发现自己几乎每晚都会听音乐，通常都是一个人不开灯躺在沙发上，一听就是几小时。比如马勒的《第九交响曲》或《佛瑞：安魂曲》，或者普契尼的歌剧《托斯卡》中那首《星光灿烂》。有时我也会进入那种状态：自我意识与宇宙万物融为一体。我迷失在繁星之中。和亨利一样，我并不想将其称为精神层面的经历，但有几次感觉上十分接近。合上双眼、平心静气地聆听卡瓦拉多西临刑前在星空下对托斯卡高唱《浪漫曲》，感受他凄美的哀伤。他唱道：“我从未如此热爱生命！”有时——仅有几次——我能感觉到自己的渴望得到了升华。

其他那些少有的瞬间呢？仅仅对天空或风中飞舞的树叶瞥了一眼，就让我从日复一日的知觉中抽离，飘到了某个超验的国度。这些瞬间是否足以回应一位老人精神层面的渴望？我该怎么做，才能让日常生活中出现更多这样的瞬间呢？

我认为自己真正知道的唯一方法，就是向开悟敞开怀抱，全身心留意它的出现。禅宗教导人们，秉持“正念”[43]是通往开悟的途径。正念的意思有很多，有些并不能用言语表达，但是大体上是指全然觉知——一种对于当下连续、清晰的认知。一个秉持正念的人，对于他所进行的一切活动，诸如行走、思考或者仅仅是呼吸都完全投入。时刻都保持着警惕，防止陷入凡尘俗事之中——即失去全然的意识或为俗事所麻痹。晚年之时，我也许最终能够挣脱那位“疯狂的奴隶主”——反射性怀疑——的长期束缚。

在威廉·布莱克的诗中，我最中意《天真的预言》。它的开篇这样写道：

一沙一世界，一花一天堂，

掌中有无限，此刻即永恒。

也许，想要找到我所渴望的回答，最佳方式就是活在当下——彻底地活在当下。

平凡中的神圣

我坐在露台上，闻到了一股烤羔羊肉的辛辣香味。希腊人把复活节称为“帕沙”（Pasha），名字源自希伯来语的“逾越节”（Pesach）。起初，逾越节献祭羔羊是为了庆祝犹太人离开埃及，获得自由。希腊每年庆祝复活节的日子和逾越节的日期息息相关：两个节日都是根据月相来计算的。在希腊，复活节大餐的主菜就是羔羊肉。

今晚，我在塔索和索菲娅家吃晚餐。几天前，在迪米特里的酒馆里，塔索从他那群朋友中起身走到我的桌边，问我复活节晚餐有没有安排。听到我说没有，他就坚持要我去他家吃大餐。

走到塔索家的庭院前，我没敲门，而是预先排练了一遍问候语，“复活节快乐”（Kalo Pasha!）；作为一个犹太人，即使没练习过，说得不好，也比说 “耶稣复活了（Christos anesti!）”（希腊人在复活节的另一句问候语）心里舒坦。我把早晨散步时采的那把野剑兰带了过来。整了整花束，举手敲门。应门的是塔索。

“复活节快乐！”

“复活节快乐！”塔索说完抱了我一下。

我听到的是这句话没错吧？塔索有没有对我说“耶稣复活了”？

他是这么说的，没错，他眼中的光芒证实了这一点。他雪白头发的可爱妻子索菲娅在他身后，我把手里的花送给她，同样得到了一句“复活节快乐”的问候。很显然，她也预先排练过了。

这一刻，我才意识到这份晚餐邀请背后的深厚情谊。我能肯定，塔索预料到我会对海边焚烧犹大雕像的喧嚣场景感到不适。事实上，我确信他比我自己更能理解我对此事的敏感程度：这不仅是源自我跟希金斯一样，对宗教组织所带来的恶劣影响深恶痛绝；更来自于我的

认知——塔索和我的共同认知——对背叛者犹大的憎恶，通常都包含着反犹太主义色彩。塔索真是好心肠。简直是耶稣再世！

塔索和索菲娅的儿子科斯马斯跟他妻子还有十几岁的儿子，也从雅典回来一起过节。和塔索夫妻俩一样，他们同样热情好客、神采奕奕。

塔索家的花园里，篝火上的羊腿还在烤肉架上烤着。毕竟现在才晚上9点。在希腊，在这样温暖的春夜里，上主菜还早了点。一开始先要喝点乌佐酒，吃点下酒菜（mezes）。这些下酒菜一盘一盘数都数不过来：有烤章鱼、烤奶酪、橙皮香肠、橄榄、葡萄叶包饭、黄瓜、酸奶沙拉，等等。烹制这些下酒菜的大厨扬扬自得地拿着自家招牌菜在花园里巡回展示了一圈，并宣布这道菜有一独具匠心之处——他特地为孙子尼古劳斯在这道茄子沙拉里拌上了薄荷叶。

大家举杯敬了好几次酒：庆祝小尼古劳斯顺利通过高考，庆祝科斯马斯的妻子德斯皮娜的诗歌在雅典的杂志上成功发表，庆祝塔索家年迈的爱犬西布莉又活过了一个冬天。西布莉这个名字取自古代的自然女神，这也是今晚祝词中唯一提到神明的时候。既没提耶稣也没提复活。同样，对摩西和分开红海也只字未提。

对于虔诚的基督徒来说，塔索花园的这顿晚餐象征着宗教的衰败。复活节在这里已经失去了意义。他们在这个神圣的日子里抛弃了神圣的复活，举办了一场世俗的节日聚会。即使我未受邀请，我依然很肯定塔索家的晚餐不会出现任何宗教誓词和手势。

但坐在这里，头上的柠檬树刚抽出嫩芽，周围的人们充满活力、可亲可爱，我十分确信塔索家的花园洋溢着某种本质上很神圣的东西。我从篝火旁大家温暖的目光交流中看出了这一点，从科斯马斯说他老爸总往衬衣口袋放橄榄核的玩笑话中听出了这一点。周围的一切都让我有这样的感觉。

对于我这把年纪的人来说，塔索家花园里发生的一切让我由衷感激。作为一个老人，周围一切的平和安详让我心安。我对他们别无所求，只需要他们的陪伴。刺激、成就皆非我所欲。事实上，在这一刻，我除了现在所拥有的，什么都不需要了——我从他们的脸上“看到了世界”。

老伊壁鸠鲁坐在他花园的长桌边，看着友人们，一定也会有同样的感受——身处好人之中的崇高感。我发现，与我离开的这一个月相比，此时此刻，我对妻女的思念骤然加剧。我多想和她俩分享这些幸

福时刻。

但这时，我提醒自己，必须谨记威廉·布莱克的忠告：不要试图紧抓着心中感到升华的那一刻不放，应该由它翩然而来，飘然离去。他还写过一首形而上的短诗佳作，取名为《永恒》：

自缚于快乐者，人生之翼必毁折；

吻别快乐，放其自由者，

永恒阳光常相随。

我起身举杯：“能来此赴宴，是我的荣幸。”然后笑着补充道，“其实，能活到这把岁数，本身就是莫大的荣幸了。”

但求从容不迫，切勿好高骛远。

——托马斯·默顿

尾声
End

归程

秉持正念的老年生活

窗外是一片浅绿的山丘，与我抛在身后的凛冽风景形成了鲜明却又柔和的对比。我回到了马萨诸塞州西部，坐在自家小木屋的书桌前，桌上放着几本伊兹拉之行的笔记。我的妻子弗莱克在走廊对过的房间里，为一家荷兰杂志社撰写文章。爱犬斯诺克斯在我的脚边打盹儿。

我回来的前几天几乎什么也没做，一直在和弗莱克聊天——我们攒下的故事够聊上一个月了。总是一连好几个钟头都开心地聊个不停。巧的是，我不在的时候，弗莱克在阿姆斯特丹的编辑派她去佛罗里达做了几天调研，调查美国新出现的一个现象：老年人为经济原因而重返职场。毕竟，荷兰有一种“钩子”[44]规定：所有人都必须在65岁退休。

在佛罗里达，接受弗莱克采访的一些老人说，重返职场令他们筋疲力尽。很多老人现在的工作都不如年富力强时的工作有趣，这让他们感到沮丧。不过，相当多的人都表示，尽管靠养老金可以“勉强度日”，但他们不愿因此降低自己的居住标准，改变从前的生活方式。我想知道，这些人是否能学习一下伊壁鸠鲁的理念——恬淡处世，享受老年的悠闲之乐。

但弗莱克也告诉我，很多老人说他们回到职场之后重新焕发了活力，再次成为一名有用的社会成员让他们感觉很好，光是忙碌就令人满足。一位老人就说，她觉得自己“终于不再与世隔绝了”。

正巧，我在卡米尼的最后一天，迪米特里给我看了一篇希腊门户网站Ekathimerini上的博文。文章中谈到，大批领退休金的希腊人——其中许多还在等他们破产的政府发钱——从雅典回到了他们克里特岛的农村老家继续务农。其中有人这样说道：“在这里，你分文不花就能过一个礼拜。你可以从自家农场里获得新鲜的食物。如果想要自家没有的东西，比方说橄榄油，可以去问其他务农的朋友要。”说这话的人还有许多其他希腊人，似乎对老年给自己生活带来惊人转变一事乐在其中。我忍不住想说，他们在不经意间发现了伊壁鸠鲁的花园。

与大多数学术学科的思维一样——哲学思维也存在这个问题——

倾向于让一类观点绝对化，几乎不给人们日常经验的复杂性和固有的内在矛盾留下任何转圜余地。亚里士多德为哲学和科学做出了诸多不可磨灭的贡献，其中之一便是告诫人们："问题如果超过主题所允许的范围，那对其准确性就不要抱有任何期待了。""成为老人的最佳方法是什么？"这样的问题本身就算不上准确。而针对这个问题的答案实际上有无数种。

也许伊壁鸠鲁多少有点武断的快乐处方——首先要将自己从"日常和政治的牢狱"中解放出来——对当今美国的老人们无效，不能让他们真正地快乐起来。一个对自己真诚的人应当自行决定什么能够让自己快乐。事实上，如果我想对自己真诚，就必须扪心自问，已经73岁了，何必还伏在案前对着桌上的笔记？显然，我认为自己还有些工作尚未完成。

在"永葆青春"的念头和柏拉图、伊壁鸠鲁、存在主义哲学中圆满、真正切己的理想化老人形象之间是否存在一条可行的中庸之道？我们是否能够不走极端，采取折中的办法，最终得出一个关于老年的模糊哲学？

我们是否可以将这个问题简化为"如何计划余生"？比如说，每周工作20个小时，将余下的时间投入做一些再不做便没有机会去做的尝试。但这样的话，我们是不是必然要重新进入一种"计划模式"的生活，同自己的余生做斗争？而且，一旦我们选择了这种模式，即使我们安排出时间和朋友（还有爱犬）一起玩耍、回首过去，我们仍要时时关注时钟，放弃做一个不慌不忙的老人，无法享受富余、奢侈的"生活时间"。

一连几个钟头，我都在重看从伊兹拉带回来的笔记，试图破解我在哲学书页边上的潦草字迹。这些笔记让我深有感触，有的把问题看得过于简单，有的又一针见血，偶尔还会出现两者皆有的情况。我感觉现在的自己就像《八部半》里的圭多——"一切都和先前一般无二。一切都再次陷入混乱，但这种混乱就是我！"我不禁想知道，我对真正切己老年哲学的追寻，是不是和一个稀里糊涂的老家伙对着月亮狂吠没什么两样。

但也许我的追寻在朦胧中受到了一点来自海德格尔的启发。尽管很笨拙，但可能是"一次大胆的尝试去理解"那个"无法理解的问题"——什么造就了美好且令人满意的晚年。也许仅仅提出问题这个行为本身，就包含着某种终结。

在变老时不忘秉持正念

也许，佛教“正念”的观点能够引出一种最具价值的生活方式，来引导人们度过美好而自足的晚年。也许无论做什么，我们都必须试着对自己变老一事秉持正念：这是我们生命中最后一个意识清晰的阶段；在此阶段，我们时间有限，而且会不断缩短；我们在这一阶段拥有的机会非同一般、前所未有；机不可失，时不再来。如果我们能够最大程度地运用自己的“正念”，意识到自身当下所处的人生阶段，或许针对如何度过这些年的圆满解答将展示在我们面前。并非通过严格遵从那些睿智的哲学家所开的药方，而是深深牢记他们的智慧，并加以思考。

只要对经由柏拉图、伊壁鸠鲁、塞涅卡、蒙田、萨特、埃里克森等人检验并推荐的老年选项有所了解，我们便可以做出真正切己的选择，来决定自己如何度过这一人生阶段。我们可以尝试一下这些理念，看看是否符合自己经过审慎思考得出的价值观。这也许就是从哲学层面上变老的意义所在吧。

书房窗户外面，妻子坐在花园旁的旧木椅上，手里拿着稿子，但并不在读，而是闲适地眺望着远处浅绿色的山丘。我任由笔记本散乱在桌上，走出小屋，坐到她身旁。现在，我终于意识到这几周时不时纠缠在我心头的请求是什么——这个请求我想说给她、女儿，以及一些朋友听。

“我想让你允许我做一个老人。”

当然，她笑了：“要我允许？为什么啊？”

我也笑了：“不知道。我觉得吧，你可能更想要我青春不老，或至少试着保持年轻的状态。”

“你的请求我批准了。”她笑着说道，“但不管怎样，我觉得你说得太晚了——这听上去就是个老人才会问的问题。”

致 谢

这部书的手稿是由我的家人、朋友和同事共同整理完成的，他们的倾力协助弥足珍贵，令我感激不尽。在这里我要感谢我的女儿萨马拉·克莱恩，她为这本书的谋篇布局出谋划策，她的真知灼见是我一己之力所不能及的。感谢我的老友托马斯·卡斯卡特，自学生时代起他读书就胜我一筹，他帮我指出了书中的逻辑错误，并耐心地指导我改正。感谢我的妻子弗莱克·瓦斯特，因为英语是她的第二语言，她依然客气地在修订本书的行文造句时给我留足了面子。

我还要一贯地感谢我的朋友，也是代理人的茱莉亚·洛德，她不仅给我提供了中肯建议，更重要的是，她给了我莫大鼓励。感谢我的编辑斯蒂芬·莫里森和瑞贝卡·亨特，他们极富耐心，对我多次提交的书稿提出了睿智的意见。我在此由衷地感激他们。

此外，我还要感谢我的好友蒂西安·帕帕克里斯多，所有与希腊有关的知识都是他向我倾囊相授，以及与我同行的好哥们儿比利·修斯，他拍的照片总能让我眼前一亮。

最后，我诚挚地感谢我在伊兹拉岛的老伙计——塔索、迪米特里，当然还有伊壁鸠鲁。

[1] 掌管狩猎和月亮的童贞女神。——译者注，下同。

[2] 一种治疗男性性功能障碍的药物。

[3] 用松香汁调味的白葡萄酒。

[4] 普瑞发（Prefa）：一种只用32张牌的纸牌游戏，三个人参与。

[5] 天堂调味茶（Celestial Seasonings），北美调味茶品牌。该调味茶盒子侧边的成分表中所有营养成分（如热量、碳水化合物和脂肪等）含量都为零。

[6] 种假设中的最早出现的群居团体。

[7] 语出《摩诃般若波罗蜜经》第十七卷善知识品第五十二："毗梨耶毕竟不可得故。""毗梨耶"为梵语音译，中文译为精进。

[8] 纽约曼哈顿区的著名大街，由于美国许多广告公司总部都设于这条街上，因此逐渐成为美国广告业的代名词。

[9] 位于伯罗奔尼撒半岛西北部。

[10] 又称菲墨（Pheme）。

[11] 即托马斯·卡斯卡特，两人曾合著《柏拉图和鸭嘴兽一起去酒吧》等哲学畅销书。

[12] 行板，音乐速度术语，每分钟66拍，速度稍缓而含有优雅的情绪。

[13] 指儿童在街头巷尾用木棍或扫帚柄和橡皮球玩的类似棒球的游戏。

[14] 巴黎市的20个区之一，是巴黎最古老的街区，包含了由古罗马人建立的拉丁区的一大部分。

[15] 一个会集了纽约著名作家、评论家、演员的团体。

[16] 指美国纽约上州的一个夏季度假区，曾是纽约犹太人喜爱的度假胜地。

[17] 一种希腊式长颈拨弦乐器。

[18] 恶魔之眼，又叫蓝色之眼，土耳其的传统护身符，是一种眼睛外形的蓝色玻璃饰品。传说它能替佩戴的人承受恶魔的注视。

[19] 《法律与秩序》是一部比较真实反映美国法律制度的电视连续剧，1990年开播，2010年结束，共20季456集。

[20] 奥地利及德国的心理学家在20世纪初创立的理论，强调经验和行为的整体性，反对当时流行的构造主义元素学说和行为主义“刺激－反应”公式，认为整体不等于部分之和，意识不等于感觉元素的集合，行为不等于反射弧的循环。

[21] 古希腊戏剧中对剧情加以评论的表演者。

[22] 从非洲北海岸吹经地中海和欧洲南部的干热风。

[23] 出自叶芝《希腊古翁颂》一诗，原句为“美即是真，真即是美”。

[24] 指不符合一夫一妻制的所有亲密关系形式，包括一夫多妻、一妻多夫、群婚、婚外情、多边恋等。

[25] 一种极端的女性主义思想，认为只有将男性排除出社会生活才能消除父权遗毒，女同性恋分离主义者曾经自己购买土地建立组织，不允许任何男性或异性恋女性进入。

[26] 弗兰西斯·辛纳屈的昵称。

[27] 即拉尔夫·沃恩·威廉姆斯 (1872—1958)，英国作曲家。

[28] 即“道德黄金律”，类似于中国儒家所说的“恕道”。

[29] 出自列侬的《美丽男孩》，原歌词为：“你正忙着做其他计划，人生就在你眼前流走。”

[30] LSD：麦角酰二乙胺，一种致幻剂。

[31] 出自狄兰·托马斯的诗歌《不要温和地走进那个良夜》。

[32] 怡诺思（Efexor），一种重症患者服用的抗抑郁药物。

[33] Zeno of Citium，不是埃利亚的芝诺，后者是古希腊数学家，以“芝诺悖论”著称。

[34] 美国歌手鲍比·麦克菲林的一首歌曲，全曲采用人声伴奏，所有

声部都由他亲自演绎。

[35] 无神论者、反宗教者，社会主义者、马克思主义者，以苛评闻名。

[36] 出自《波吉与贝丝》（又译为《乞丐与荡妇》）第二幕第二场赖夫所唱的：“《圣经》中所写之事未必是那样……”

[37] 指南传佛教的发展。

[38] 这一阶段指达到后不再重生，弃绝一切，并将自身融入宇宙灵魂。

[39] 南非著名旅游胜地。

[40] 阿室罗摩，指上述四个行期；达摩，指印度教的法则。

[41] 原名理查德·阿尔伯特，20世纪60年代哈佛大学心理学教授，后为追求人生真义赴印度灵修达数十年之久，著有《活在当下》。

[42] 弗洛伊德认为，梦是各种形式的“愿望实现”，通过无意识解决现在的或既往的冲突。

[43] 佛教术语，是指对自己身体、内心、情感做当下的觉知，并加以思考，从而获得内心的平静。

[44] 指政府所推行的不明智的政策，由于荷兰是根据房门大小向户主收取房屋维护税，于是，户主们都把房门缩小，在楼顶的窗前设钩子供大件物品进出来合法避税。因此这里用“钩子”指代政府某些不明智的政策。



未读 Club

为读者提供有温度、有质量、有趣味的
泛阅读服务



专属社群 独家福利
精品共读 活动特权

手机扫码
加入未读 Club 会员计划

未读



我脑海里住着一个自我怀疑又自作聪明的人

一种人生思辨的可能

〔美〕李·艾森伯格——著　孙红梅 吴晓燕——译

北京联合出版公司
Beijing United Publishing Co.,Ltd.

版权信息

我脑海里住着一个自我怀疑又自作聪明的人：一种人生思辨的可能

THE POINT IS: Making Sense of Birth, Death, and Everything in Between

作者：[美] 李·艾森伯格（Lee Eisenberg）

译者：孙红梅　吴晓燕

出品方：未读·思想家

出版社：北京联合出版公司

目录

前言
第一部分　开头
01　与那个涂涂写写的人会面
02　在记忆车间内部
03　审定版与未删节版
04　最初的草记
05　上帝形状的洞
06　开头重要吗？
第二部分　中间
07　当心“肘关节”
08　插曲：其他声音
09　喘息的空间
10　书籍与尘埃
11　谁需要幸福？
12　詹姆斯·迪恩的故事
13　我们如何能在世上永存？
14　黄昏时的雪鸟
第三部分　结尾
15　鬼神论
16　求一个善终
17　咖啡馆里的蝴蝶
18　树荫下的地方
19　到底有没有合适的时间？
20　被雕刻的与被铭记的
21　惊世发现
22　亲爱的日记
23　写出美丽的句子
后记
附录
人生的意义问卷
人生的目的测试
死亡态度描绘量表（修订版）
读书小组的练习
致谢
名词对照表

谨以此书纪念我的父亲和母亲，

乔治和伊芙

我们创作小说，是为了在连一种人生都几乎无法掌控的时候，依然能以这种方式去过我们想要的多种人生。

——马里奥·巴尔加斯·略萨
在领取2010年诺贝尔文学奖时的致辞

前言

几年前的夏天，我跟妻子琳达在长岛的一个小镇上租了栋房子，住了几周。之所以来这儿，是因为我们想跟平时不常见面的人多叙叙旧。专家说，亲密的人际关系——家人、朋友、社群等，对实现有意义的生活起着根本作用。可我们住在中部的芝加哥，大多数朋友住在东部，所以为了保持这些人际交往，我们平时需要隔三岔五地搭飞机两头跑。我们的两个孩子——奈德和凯瑟琳二十几岁了，各自独立住在布鲁克林。我们的打算是，让孩子们一起来长岛待几个周末。

我们租住的房子坐落在一条安静的街上，闲逛一会儿就可以走到镇中心，骑车的话十分钟可以到海边。不过，街头拐角处的那座古老的乡村墓地，才是让人意外的福利。第一次穿过这道墓地的铁门时，我意识到，除非是由于悲伤地出席葬礼，我还从未参观过墓地。

从那天起，去这座墓地成了我每日生活的一部分。每天早餐后我会去慢跑，开始还顾虑到穿着运动鞋和运动短裤穿行其中是否会有所冒犯。我确保自己走在墓碑中间没有铺砌过的小路上——这样做是对的，因为后来我看到了安妮·塞克斯顿的一首诗《诅咒那些挽歌》中的这条告诫“把你的脚从墓地上挪走吧，这里的人在忙着死去”。

有人说，要专注于生命，就必须剥离对于死亡的陌生感。一部分原因是，我的中年时光已经悄然到来，又悄然逝去；另一部分原因是，夏天白昼很长，可以看到长长的影子。最重要的是，我有一本书要写。因此，在长岛的那几周，我白天的任务就是要剥离对死亡的陌生感。晨跑之后，我会把自己关进一间狭小的空置卧室里，面对一堆谁都不会在夏天度假时读的书：《拒斥死亡》《死亡与心理学的重生》《生与死的对抗》《直视骄阳：征服死亡恐惧》《最好的告别》。这些名字听起来有些阴郁，但实际上没有那么糟糕。我有过比这更糟糕的度假经历。比如在苏格兰那次，我们请来照顾儿子的保姆，挑战我说要打一局高尔夫。那时我儿子才两岁，而保姆的差点[1]也只有两点。她毫不留情地将我打得落花流水。

一天的工作结束时，我会将这些关于死亡或走向死亡的书放回去，再回到墓地去放放风。我在那儿从未见到过一个活人，那里的每

个人仍然在“忙着死去”。我会漫无目的地闲逛到暮色来临。这里仿佛是一部巨大的生活故事选集，有所有你能想象到的故事类型，可追溯至两百年前，每个故事都与其他故事迥然不同，然而却像被一只灵巧的讲故事的大手操纵——甚至罗伯特·奥特曼也望尘莫及——最后每个故事结尾都落在了相同的地方，落在了这个古老的乡村墓地里。

毫不夸张地说，我的脑海里有很多故事，实际上我也一向如此。我职业生涯的大部分，是在《时尚先生》（*Esquire*）杂志度过的近二十年，其间许多故事一直充斥着我的脑海：有虚构的小说，也有非虚构的故事。我试着将它们编写下来，当故事博得好评时庆祝，当故事无果而终时悲从中来。之后，有人付钱请我去讨论如何将讲故事应用到所有事情上，从（为新开设的教育机构）充实学校课程表到（为一家产品目录公司）介绍一款神奇的高科技羽绒服都有。

我有一些关系最好的朋友本身就是故事。某天参加一个晚宴时，我环顾餐桌四周，意识到自己坐在一部肥皂剧、一出闹剧、一部言情故事和一部不停地啰啰唆唆、杂乱无章、毫无头绪的冗长故事中间。闹剧和言情故事喝了太多酒，肥皂剧呜呜咽咽，冗长故事没完没了地絮叨。即使是这样，那天晚上也意外地令人愉快——虽然偷偷地告诉你，有几次我也觉得还不如回家躺床上读本好书呢。

你有你的人生故事，我也有我的。桌旁的那些人有他们的故事，这个古老墓地里的每个人也都曾有故事。我们的故事就是我们自己，每个都是独一无二的。即使你故事里的事件、关系、人物同我故事里的一模一样，我们的故事走向也会大相径庭。即便我们像连体婴一样每天待在一起，我们的故事也会有所不同，因为我们记得的事情会有差异。

必须明确指出的是：我说的不是可以写在纸上的那种人生故事。我讲到的故事，就像你的手背一样，是你我此时此地所成为的完整的、未删节版的样子。我此时就在打字，而你坐在那里看这本书或者电子书。你很清楚自己的故事是如何开始的，是在走上坡路还是下坡路。你知道这故事是难过的还是开心的。你知道哪些部分是有趣的，而哪些让你昏昏入睡。你很清楚，如果必要，你可以删减哪些事件和人物。这故事从你人生最早的记忆开始，并从那里展开。故事里有你的希望和担忧，你的胜利和失望，你所赢得的和失去的爱。你的每个秘密都藏在其中。还有你的梦，你记忆里的那些梦境也在其中。真是一部长篇小说呢，对吧？

那么，问题来了：你的故事始终是未解之谜，因为有一件事你是不会知道的，即便可以，你也不想知道——那就是这故事将怎样及在

何处结束。而有另外一件事，你将不惜一切地想要知道：这故事的意义究竟是什么？

这就是本书将要讲述的内容。

当然，人生存在的意义是一个像大海般宽泛的话题。很明显，我们需要设定一些界限。这本书不会试图说服你去相信或不信任何宗教信仰或精神追求。我绝不会这样做。若你选择在一只蜘蛛身上看到上帝的安排，我完全没意见。我也不会试图用自己的价值观取代你的。若你坚信仅为满足购物欲望的"血拼"才能让精神充满意义，我也许不会为你鼓掌，但这是你自己的人生故事，我会祝你一切安好。

这本书要做的，是提供一种不同的视角，来审视人生故事是怎样形成的，这个视角适用于每个男人、女人，已经降生或尚未出生的小孩。这本书会尽最大努力来说明，是什么让人生故事变成有意义的东西，甚至可以流传到未来。

这是很大胆的断言，尤其是在当今时代。曾经，我们对于某些能够与个人故事相关的故事比较关心：古代神话和童话故事让我们认识到生命的不可预知，它们将勇气和想象力灌输到孩子的思想里。当然，还有《圣经》故事。《圣经》是一个宏大宽泛的故事，充满了教训和告诫。它指出了对与错的分别，它以某些章节来讲述如何克服困难和苦难，它包括成千上万、多姿多彩的人物。在包罗万象的故事情节的中心，有一位无所不知的主角，拥有无人企及的智慧和力量。此类故事为凡人的故事提供了某种鼓励。它为人类的故事在何处、以何种方式开启以及故事结束后会发生哪些事，奠定了基调。它不会絮絮叨叨人类的目的是什么，书中直接标明了这一目的：遵循《圣经》中写下的旨意。

然而，当我在跟人谈论的时候发现，大多数人都表示自己在盲目地前进。他们在生命的过程中创造着自己的人生故事。

例如，一位26岁的刑事司法学研究生说，她只有周日在教堂的时候才会思考人生故事的意义，其他时候很少会考虑。"这是一个让人难以承受的话题。"她说。

一位35岁左右的女社工说，她尽量不去思考人生的意义。一天到晚她都在和患有精神疾病或重大疾病的孩子打交道。

一位近60岁的男性——他提前退了休，搬到了气候温暖的地方，现在他有些后悔——希望自己之前应该再忙点儿。“关键是不要虚度时光。”他说道。

一位鳏夫，刚刚跟在相亲网站认识的女人订婚了，他说：“到生命的最后，躺在临终的床上，我唯一会思念的就是我认识的和爱过的人们。我不认为事情会比这更复杂，虽然也可能有点儿复杂。”

曾经流行于全世界的伟大的古老神话不再流传，真有那么糟糕吗？

“没有任何榜样自己来创造人生，不是件容易的事情。”约瑟夫·坎贝尔[2]如是说。当谈到从神话故事中获得的智慧时，他从来都直截了当。他表示，如果没有榜样可以参照，我们就会迷失在迷宫里，在黑暗中摸索，在自己的人生故事里前进，就像从来没有人曾经拥有过一个人生故事。坎贝尔说，我们的故事今天存在的问题，就是没多少人的故事里有着“深深的存在感”。

但事情并不非得如此。

第一部分　开头

01　与那个涂涂写写的人会面

此时此刻，有人在“阁楼上”陪着你。在你的大脑里，有一个小小的故事作者，安卧在你的脑沟回里，他/她是一位常驻作家，一位控制不住要涂写的人。若要在脑海里呈现这个荒诞的想法，你可以想象一个身材微小的人，坐在极小的艾伦办公椅上，拿着钢笔、铅笔或者等比例缩小的笔记本电脑。若你现在生活不如意——感情生活一塌糊涂，工作看不到出路，甚至正在失业——这位故事作者的书桌上可能还放着其他东西：比如一瓶威士忌或者一板药片儿。

你的故事作者正在进行一项无限期的工作任务：将你的记忆铸造成篇章，或者所谓的你的人生篇章。有些篇章注定冗长讨厌，比如不明智的职业选择，或者试探性地找医生咨询，结果却成了长达十年、每周两次的治疗。另有些篇章短暂却充满冒险，比如那个开车横穿全国的夏天，或者在多巴哥岛（还是特立尼达岛？）上跟某某人度过的疯狂一周。还有另外一些篇章，在发生的时候看起来非常重要，现在你却惊觉是可以彻底遗忘的。比如，第一次的婚姻就是个经典的案例。

不管篇幅长短，内容有趣或索然无味，这些篇章都叠加成整体的故事情节。可能回忆起这些情节的时候，你发现它们是由不同篇章堆砌成块的。比如说，有个女人曾表示她将自己整体的故事分成三个区块，第一部分是“儿童时代”，第二部分是“身为人母”，第三部分是“个人时间”。在整个故事情节里，不管你如何组合这些篇章，总有重要和次要的角色登场和离场。你清楚地记得某些角色的具体细节，而另外一些却很模糊。英语老师会称之为“扁平”人物（粗略描写）或“丰满”人物（充分描写）。当然，你认识的一些“扁平”人物现实中体格丰满，而一些“丰满”人物却皮包骨头。无论扁平还是丰满，胖或瘦，特定的角色可能在你的人生故事里存在一天、一周、一年，乃至许多年，甚至无论疾病或健康，直到死亡把你们分开。有的角色存在的时间比整个故事都要长，有的则不会。太多的角色就像是从地球表面轻易地消失了，虽然你偶尔可以在Facebook上成功关注到他们。

将记忆转化成篇章的程序在你三岁左右就开始运行了。我说“三岁左右”，是因为正常情况下，人到那么大才会开始收集和储存长期记忆。记忆与故事的编写是携手并进的过程。但是，一旦故事作者在你大脑中安顿下来，他/她会在后台安静地涂写，就像运行某些程序

一样。这项工作是持续不断的，一天二十四小时、一周七天、一年三百六十五天都在运行，直到生命的尽头，或者直到你的记忆消失，这时故事才会结束。

你可以将在自己脑海里涂写的人想成一位戏剧作家、影视编剧或者捉刀人，这都不要紧。这人也许是位女士，也可能是男的，这取决于你本人是男是女（在文章里我将交替使用他/她）。他/她也可能是变性人、有易装癖的故事作者。想一想简·莫里斯或者珍妮·莫克，只不过身型尺寸要比她们小得多。

至于这人有怎样的外表或者怪癖也完全无所谓。作家有举止怪异的特权。你的这位故事作者，可能像歌德一样古怪，每当坐下来写作时就渴望腐烂苹果的气味，并真的在写字台的掀板下面存放几个，任由它们腐烂。威斯坦·奥登写作时不断地狂饮茶水。詹姆斯·乔伊斯在废旧硬纸板上用蜡笔写作。真是形形色色、千奇百怪。不过，还是有些作家可以归为同一种类型，他们“始终摆动在自我怀疑与轻度偏执之间，或者是在对立的自负与自怜的情绪中”，朱利安·巴恩斯在《文学的创作》（*Literary Executions*）一文里如此写道。

我意识到你们有些人可能不喜欢“我脑海里住着一个自我怀疑又自作聪明的人”这种想法。我们有些人就是不喜欢家里住着客人，就这样；也有人会和“创作型”的人相处不来。若要对你“楼上”这位涂涂写写的人保持开放的心态，你可以将他/她想象成一位在办公场合能够帮你掌控自我的人。她是你——手里拿着一支笔——的首席主观幸福官（Chief Subjective Well-being Officer）。但无论你把她想象成放浪形骸之人还是首席主观幸福官，你人生故事的书写都是由这个人开启和结束的。通过将你的记忆整理成篇章，她能让你的人生看起来条理清楚、充满意义。当然，也可能正好相反。

我知道，你们有些人仍表示怀疑。在这种狭窄到可笑的地方，谁能完成任何事情呢？这不是问题。比如扎迪·史密斯就偏爱窗帘紧闭、密不透光的小房间，相比起来，大脑的沟回可能还更适于居住呢，你们不这样觉得吗？

你们中间肯定有人还不相信。你可能在想，嗯，这个人可能真的在一个古老的乡村墓地里度过了一些日子，但也就那样了。并没有什么阁楼上的故事作者。也没有艾伦办公椅，没有笔记本电脑，没有抽屉里装着烂苹果的凌乱书桌，没有盛着可能是伏特加酒的马克杯，没有塞满旧烟头的烟灰缸，也没有放着你三岁照片或者戴着大卫·克洛科

特帽子照片的相框；或者穿着芭蕾舞短裙，或者戴着大卫·克洛科特帽子又穿着芭蕾舞短裙——假设这个常驻的故事作者取向比较多样。

你可能认为，“故事作者”只是个思虑不周的比喻，讲的也并非多么奇异的事情。你认为我们的故事进行下去以后，我会将她从书里砍掉。你只说对了一半。这个涂涂写写的人确实是个比喻，但她这个比喻不会被砍掉。无论在生活里还是在故事里，比喻都有其存在的价值。“比喻，”如米兰·昆德拉在《不能承受的生命之轻》里所言，“是不能被轻视的。一个比喻就可能孕育出爱情。”若一个比喻能有这样的作用，那么它就可以决定我们的人生故事如何呈现。

我是在某天晚上翻阅一本旧的《巴黎评论》采访集平装书时，开始想到涂写的人这件事的。有人问马丁·艾米斯这位英国文学界曾经的坏小子、现在喜欢沉思的中年父亲，他是否认为“自我与自信”对一位作者而言很重要（请不要翻白眼，谢谢）。“若我明天死去，”艾米斯回答道，“至少我的孩子们……会清楚地了解我曾经是什么样子，我的思想是什么，因为他们可以读我写的书。因此，在作品中可能存在一种存续不朽的追求，哪怕仅仅是为了你的孩子们。即使他们忘记了你的样子，也永远不会说不了解自己的父亲曾经是什么样的人。”

作者写就的故事在他人的生命中存活、延续，因此作者本人也以某种方式继续存在着，这个想法让我很感兴趣。我想，我们其他人呢？打从记事儿起，我们就在累积自己的内在故事。我们究竟为什么这样做呢？为什么不假思索地将事件和关系分配到不同的章节，提出这件或那件事情发生的原因，将某件事标记为“转折点”，为走进和经历了我们生命中的角色分配动机？是像艾米斯说的，为自己和他人展示真实的自我？我们是这样让自己的形象变得鲜活吗？是否存在着某种“运转着的不朽准则”，就像艾米斯说的那样？这时我忽然想到了，我们内心都有一个小小的“故事作者”，一个更小号的马丁·艾米斯！

有了这个想法后，我去谷歌搜索，看能否将之推进一步。我试着搜索了“人生故事”“不朽”“遗产”。这种杂乱的搜索最终让我看到了YouTube网站上的一段视频，里面是一位孩子气的教授和他关于新书的一段演讲，那本书叫《乔治·W. 布什和救赎梦——心理侧写》（*George W. Bush and the Redemptive Dream: A Psychological Portrait*）。介绍演讲者的教授表示，这是一系列相同主题演讲的一部分。此系列是关于如何“构建个人身份”以在生活中找到某些意义的。

考虑到小布什的心理传记不是本故事的中心，我将略过演讲的细节。但作为旁注知晓这些，再去想想布什那位“楼上的故事作者”怎么去写这位主人便很有趣了。每当被问及灾难般的伊拉克战争，布什总

会说，他所留下的是非功过自己说了不算，这是未来历史学家的工作，决策者将由他人来评断。然后当布什离开白宫后，被问及为什么画一幅自己刮胡子、洗澡的画时，他说因为他想“留下点儿什么”。世上确实有一种运转着的不朽准则。如果他的画发挥了作用，那任务就完成了。

视频中的演讲者丹·麦克亚当斯讲得很有吸引力，对于布什的自我粉饰提出了尖锐的见解，所以我用谷歌搜索了这个人，结果发现他是西北大学一个名为“富利生活研究中心”的机构的负责人，跟我们在芝加哥的公寓在同一条路上。他是一位颇受赞誉的叙事心理学家，或者叫“人格学家”（personologist），此专业术语我之前从未听说过。

我订购了几本麦克亚当斯的书。书中他描述了一种称为“身份的人生故事模型理论”（a life-story model of identity）的观点，而抛开书中的学术用语不谈，这看起来正好是我在寻找的东西。这个模型记叙了一个故事——人们是怎样从青春期开始认为自己的生活是不断进化的。这个记叙故事让我们将“重构的过去”——即记忆中的事情——不管它是否准确——跟“想象的未来”连接起来。举例说，麦克亚当斯观察到，“救赎”是很多美国人个人神话中的一个重要主题——我们倾向于认为自己白手起家、东山再起、实现内心向往的自我。拿起一张报纸或一本杂志或最近流行的自传，去People.com[3]或其他名人网站看看，打开真人秀节目或者黛安·索耶[4]特别节目，或者就是早晨睁开眼，你都会看到大量高调的救赎故事：政客、运动员、影星、沉沦太久想要重新振作的绝望主妇。比如莫尼卡·莱温斯基，她现在正在进行连年的、全国性的救赎之旅。首先是2014年她在《名利场》杂志上的个人忏悔（《羞愧与生存》）；接着她进行了TED演讲（《羞愧的代价》）；此刻莱温斯基在全国参加反欺凌专题研讨会的视频没准就在你附近的场所播放着。如今这是她的人生故事的立足点，她也将坚持下去。

不管主题是“瞧，我走了多远”，或者“我希望离开这个世界时让它变得比现在更美好”，或者“我想让自己隐藏的才能得到更好的开发”，或者“有时候我觉得自己像一个失去母亲的孩子”。不管故事的副歌部分是什么，麦克亚当斯说，我们创造的关于自己的故事，类似于一部“个人神话”。我们通过自己的个人神话来了解我们自身。神话里指出了我们所经历的事情和最终想要到达的地方。不管故事条理清楚连贯还是混乱不堪，每个人的神话都与他人的截然不同，尽管有可能出现同样的主题。麦克亚当斯说，他儿时个人神话里的愿望是成为职业棒球联盟芝加哥小熊队的游击手，而我想成为费城人队的二垒手。很明显，他个人神话里的人比我神话里的人臂膀要粗壮。但我们最终都

没有进入美国职棒联盟，所以现在我们有了截然不同的个人神话。

我相信自己关于每个人脑海里都住着一位故事作者来创造个人神话的这个观点会得到可靠的支持，因此我给麦克亚当斯写了封电子邮件，问他能否见面。我说自己在写一本书，有一个不成形（我当时可能写的是“在形成阶段”）的构想，但看起来跟他的研究相吻合。他非常慷慨地答应与我在西北大学校园对面的皮特咖啡馆会面。我们在那里就叙事心理学进行了亲切的交谈。他跟我介绍了他早期所受的影响，描述了他跟学生正在做的研究。研究涉及大量的田野调查工作，需要采访别人的人生故事是如何展开的。我们告别前，他对我未来的研究提出了建议。他的那些书证明，我关于脑海里故事作者的想法并不像听起来那么荒诞。

1.一个人的生活故事或者说个人神话是在持续变化的。故事总会演变，所以你跟我都属于“半成品”。当个半成品并不容易，这可能会让人气馁，特别在人到中年的时候。“通往地狱的道路铺满了半成品。”菲利普·罗斯[5]这样说，因此他拒绝为《纽约时报》写他当时还未完成的生活。

2.没有个人神话，我们将迷失在时空之中，谁又想要那样呢？心理学家说，我们每个人都生来就有一个“叙述性的思想”，这让我很庆幸（叙述性思想、脑海里楼上的故事作者，你想怎么称呼都行）。个人故事是将曾经的自己、现在的自己和将来想成为的自己连接起来的媒介。一位学者曾经说，“我是谁”这个问题是以“我将成为谁”为先决条件的。真正的作家已经关注这个观点很久了。“我们的存在不是由现存的东西，而是由尚未发生的东西组成的。”西班牙评论家奥尔特加·加赛特表示。

3.编写自己的生活故事，让我们可以将零散的事件变成有开头、过程和结尾的整体，唐纳德·波金霍恩如是说，他是这个领域里的头面人物。故事的顺序极其重要。当故事——电影、书、戏剧、人生故事等——缺少清晰可辨的开头、过程和结尾，我们会牢骚不满、困惑不解。故事也会变得不连贯或者缺少完整性。

4.故事讲述与写作的能力是最基本的。故事“使我们成而为人”，我多次读到这样的说法。到现在，我已经数不过来碰到过多少让我们成而为人的东西了。了解人们终将死亡，会使我们成为真正的人。曾

经也有人说，烹饪让我们成为人，虽然近期有研究发现，假如黑猩猩认为会有煮熟的红薯片端过来，可能会暂缓吃手里那些生红薯片。但是说故事让我们成人确实是有道理的。“我们的生命永不止息地被……我们梦想的、想象的或想公之于众的……故事……缠绕交织在一起，”波金霍恩写道，“所有这些故事在我们的生命故事中被改编，在生命故事中，我们以插曲般的，有时候是半意识的、基本不间断的独白对自己讲述着。”而这是关于脑海里的故事作者要做的事情的完美的、也许有点太复杂的描述。

当然，我细读的书本和论文里并没有任何信息讲到，有位蓄着胡须、独坐脑海内室、戴着角质眼镜和腕关节支架的人存在。当然这些书里也没说他不存在。研究人生故事的学者承认他们并未获得所有的答案。也许他们应该跟真正的作者多花些时间聊聊，这些作者总是引用诗句，来说明生活是一个硕大、丰满、偶尔刺激、时常乏味、不易预见、偶尔有些意义的故事。

陀思妥耶夫斯基说：“人怎么能活着而没有故事可讲呢？”

朱利安·巴恩斯在他的小说《终结的感觉》（*The Sense of an Ending*）里说：“我们多么频繁地在讲述自己的生活故事？我们多么经常地调整、润色、用心删减故事内容？我们活得越长，就越少有人来质疑我们的描述，提醒我们：我们的生活并不是我们真正的生活，而仅仅是我们讲述的关于生活的故事。这些故事我们讲给别人听，但——更主要是——讲给自己听。”

再思考一下琼·迪迪翁在《奇想之年》（*The Year of Magical Thinking*）里说的，这本书是在她结婚40年的丈夫约翰·格里高尔去世后写作的——她不得不写。她说：“这（本书）是我试图理解那之后的一段时间，几周甚至几个月里，那打破了我固有看法的一段时间，关于死亡，关于疾病，关于可能性和运气，关于好运和厄运，关于婚姻、孩子和记忆，关于悲痛，关于人们是否会面对或以何种方式面对生命即将终结的事实，关于理智的浅薄看法，关于生命本身。”为了理解这些深不可测的东西，迪迪翁说，她不得不写一版关于自己的、尚未写成的人生故事。几年前，她出版了一本作品集，名为《为了活着，我们在给自己讲故事》（*We Tell Ourselves Stories in Order to Live*）。它讲的是：我的生命，迪迪翁的生命，任何人的生命，只有当我们的故事作者将隐藏在楼上的零碎边角料巧妙地转换成叙述性文章的时候，才会感到有点儿意义。

02　在记忆车间内部

没花很长时间我就明白了，归根结底，一切都与我们留存下来的记忆有关。我们脑海里所维护的人生故事，在复杂度和细节程度上都令人惊奇。但这些故事是否“真实”，取决于记忆是否“真实”。它们是真实的？是也不是。事实有历史事实和叙述事实两种。并非自欺欺人，而是记忆确实难以把握。随着岁月变迁，人生故事里的事件和人际关系会变大变小，重要性也会有所增减。我们会很肯定一些事情发生了，但事实上它们从未发生过。“生活不是人们所经历的，而是人们的记忆及记忆的方式。”加西亚·马尔克斯在自传《活着为了讲述》（*Living to Tell the Tale*）中如是说。

不管这话有没有道理，记忆确实是会累积。我们在记忆中如此自然地穿梭，很容易就忘记了它们具体数量有多少，它们肯定被上传到了某个神奇的存档系统里，而你脑海里的故事作者可以从中提取信息，来创造不断延续的人生故事。

一回想到我们是怎么毫不费力地将记忆乱丢时，就会觉得这有多么令人震惊。举例说，如果你与我在酒吧相遇，互相介绍，我们会很快从庞大的记忆档案里挑选出最佳内容，并向对方展示我们是怎样的人；或者说想让对方认为我们是怎样的人。在我们互相介绍后，就开始交换彼此人生故事里的大量信息——就是叙事心理学家所称的“自我的进化故事”。

假设我比你爱啰唆，我会先开始讲话。可能我在开头会先讲我的进化故事中某个很小的细节，某件傻傻的事，比如多年前我与苏珊·萨兰登那次不幸的会面——她对我火冒三丈，但那件事不是我的错。我分享这件逸事不是为了自抬身价——虽然有时候我可能会。我之所以分享这件事，是因为它是我进化故事里有些尴尬、有点自黑的部分，是别人逼问的时候才会说的，尤其是借酒逼问。一位叙事心理学家也许会说，我偶尔把这陈芝麻烂谷子拿出来抖抖，可能由于它很好地反映了我现在的个人神话——即我虽然有点儿酷，但也不是个自恃甚高的人。再喝一杯酒，我可能会分享自我进化故事中某些摘要的信息洪流，大概比你本想知道的、比你愿意忍受去听的要多得多。关于我在费城的某间红砖墙连排住宅里长大，有个小小的前院，在绿色和橘色相间的凉棚下有个微型水泥露台；关于我的卧室墙壁上贴满了牛仔壁纸并用大学的院旗来装饰；关于上高中的时候，我因为要跑到校门口

一步远的餐车买椒盐卷饼而被罚了十次留堂；关于我最终在纽约找到了一份很棒的工作，虽然这份工作需要我放下尊严；关于很多年后我是如何、在什么时间什么地点，遇见了琳达，或者关于奈德和凯瑟琳的这事儿、那事儿；关于职棒联盟成立的某些内幕，以及我们像傻子一样没有抓住这个机会赚钱；关于我们是怎样移居芝加哥的；关于我的狗狗“软木塞”（土狗）和伍迪（匈牙利维兹拉犬）的暖心回忆等。即使我说几个小时，把你耳朵说破，你获得的信息也只是我的个人进化故事的部分片段。

当我们喝到第三、第四杯的时候——顺便说一句，你也会跟我讲述你的生活，或者你会想试着跟我讲——我可能会讲到个人生活的小细节，比如我为什么、什么时候——在左肩上文了一只小海豚——在那很久之后，不大会文身的人去文身这件事才变得流行起来，然后由于我的文身师傅后来也帮詹尼斯·乔普林[6]文了身，这件事就更流行了；还有关于我最喜欢的十位费城老鹰队队员；或者关于我儿时常做的两个梦：一位开校车的神父一直想开车撞我；我在地铁上遇到二年级时认识的一个女孩，但我没穿裤子。

听了我个人神话里的那么多细碎片段，你会突然想起来你约了人要迟到，然后准备埋单，希望你越早想起来越好。这时候你已经了解了我的很多事情，但跟我脑海里楼上的故事作者所知道的相比，还不到一个小分子。

关于这件事，我的理论是这样的，很久之前的某时某刻，我们给了脑海里的故事作者一项安全许可：贵宾室、后台、内室，仅供收件人亲阅的、一级保密的都可以去看。这项许可让脑海里的作者可以毫发无伤地获取认知科学家所称的“自传式记忆”。由于这项非同寻常的许可，没有其他任何人能了解我们跟它一样多，甚至包括美国国安局，包括谷歌。父母、伴侣、伙伴、孩子、兄弟姐妹、曾经的爱人、诊疗师、神父、朋友、邻居和办公室的伙计们，对你的个人故事了解的程度都不同。其中有些人了解事实（或多或少），其他人知道的都是洗白后的版本。

你脑海里的故事作者知道一切。如果她终究要出卖你，就像那些出了名爱走极端的作家，那她将会变得极度危险。你将无法想象自己被暴露在外的程度。任何网络身份攻击都不可能比得上你脑海里的故事作者在“发功”时造成的情感创伤。她掌握你的记忆——是的，甚至连很隐秘的事也知道——这仅仅是冰山一角。她了解你的恐惧，在某些方面甚至比你自己更加了解，因为她不会拒绝承认某些事实。她洞察你每一刻的欲望。她明辨你生活中的人孰轻孰重，尽管你可能会伪装。她掌握你狂喜的时刻、孤寂的时刻，即使你巧妙地隐藏情绪。

我们，还有脑海里的故事作者，是怎样将记忆保存下来的呢？它是怎样的一个过程？我们的记忆如何在需要时被归档、检索、重新储存，随时间修改、删除，从回收站中恢复的？尽管科学家仍在研究人类是如何做到这些的，但我们从笛卡尔时代至今已经有了长足的进步。笛卡尔在17世纪提出的人类如何制造记忆的想法，比我的故事作者理论还要古怪。笛卡尔认为，大脑中的松果体是人类意识的中心。松果体表面的“动物本能”创造的记忆形式或印象，让我们看到已经不在眼前的物体的形象。

再快进到今天。我们已经取得了跨越式的进展，不要再提松果体了。神经心理学家埃里克·坎德尔由于“在神经系统的信号传导方面的发现” 在几年前获得了诺贝尔奖，这对我们理解脑细胞的工作原理而言是一项巨大的突破。他取得这项发现的方式也令人称奇——通过观察黏糊糊的大型海蛞蝓的电突触方式。根据记忆的方式不同，我们的神经活动（可能也是黏糊糊、迟缓的）在大脑完全不同的区域发生。比如说“速度与激情”类的记忆，例如你毁掉了父亲的别克车的那个晚上，这样的记忆是扁桃形结构，周围会闪烁。那些高度紧张的、令人兴奋的记忆也是如此。神经学家认为，这样的记忆会在毫无前兆的情况下被记起，就像“闪光灯”一样。我们脑海里的故事作者在描绘这些记忆时需要格外当心，因为这时候他们经常粗犷到离谱。

无论如何，关于大脑如何工作的研究已经取得了重大进步，而在接下来的几十年里都不会取得如此巨大的进步了。弗朗西斯·克里克，DNA双螺旋的发现人之一，曾预言说最早到2030年，人类将完全理解大脑是如何产生意识的。我不知道你什么情况，但我没有时间等到那会儿了。这也是为什么在当前情况下，我还是选择去想象可能有个小人儿坐在电脑显示器前的瑜伽球上，或者其他更简单的方式。她轻触按键，调出不同的记忆，然后编辑每段记忆或记忆片段，就像剪接师剪辑电影一样。通过PS图像处理软件之类的程序，她可以自如地剪切润饰记忆。

科学家们会反驳我这个观点，那是当然。他们认为，记忆与快照图片或者视频片段完全不同。认知心理学家坚持认为，你的人生故事是由“具体的、有创造性的”的形象和认知组成的，而不是“真实事件的原始印记”。确实，若进行科学审查，关于“脑海里楼上的故事作者”的整个假设便遇上麻烦了。并非由于大脑研究学者和分子生物学家否认人生故事的重要性。恰恰相反，加州大学洛杉矶分校的神经学者认为，记叙性构成是“人类经历的不可避免的框架”。然而科学家终究是科学家。他们要求可以被实验和证实的证据，而迄今为止也没人在大

脑里发现看起来像故事作者的东西。每当科学家使用常规的神经成像设备来检查大脑时，每当脑外科医生打开头颅直接用眼观测内部时，他们能看到的只是一堆含有上亿神经元的、约450克重的果冻状物质。看不到艾伦办公椅，没有笔记本电脑，没有黄色的拍纸簿或者索引卡；没有关于是否有来世的文稿；没有马斯洛“需求金字塔”形状的镇纸；没有咖啡渣，没有烟卷没有酒，也没有绿色小药丸。没有证据证明那450克重的果冻状物体里存在着一个脏兮兮的故事作者。

　　但是，仅因为人们尚未发现任何确凿证据，并不能说明这个故事作者不存在于大脑中，灵巧地藏匿着自己（如我所言，他真是很小很小的一个人，虽然他穿着双大大的马丁靴）。但是，让我们先停止争辩。我不会建议这位外科医生应该去检查下眼睛有没有毛病，或者抱怨那台功能性磁共振成像仪有故障。只有傻子或者执迷不悟者（有时候这俩是一回事）才会打赌认为未来科学会输掉。终有一天，我们会清晰地了解“一团能放在手掌上的450克重的果冻，是怎样能够想象出天使，思考无穷的意义，甚至怀疑它自己在宇宙中的地位”的，神经学家拉玛钱德朗曾如此信心满满地说道。

　　归根结底，我们会为取得的科学进步鼓掌，但可能不喜欢它引领人们所获得的观念。个人来讲，我更加相信我们最重要、最珍视的回忆的确是真实无误的。那些记忆就是我本人，而你的记忆就是你。只要我们保留那些精确的、壮观的细节，你我就始终是自己想成为的样子。若在重要的记忆是不是生活的真实印记这个问题上逼问太紧，你就会开始怀疑自己是否真是我们认为的样子。个人而言，我宁可不要走到那一步。

　　如果说我们关于记忆有一个共识，那就是，记忆通常是十分不准确的。有些人认为，每当你找出一段记忆，它都不再相同了。它变成了一段有关旧记忆的新记忆。有人会告诉你，那些我们以为是记忆的，甚至根本就不是记忆，而是我们一遍遍重复的真实体验。每当我们记起某些东西的时候，都在重新构建这段体验。

　　不管记忆是什么或不是什么，是在哪里以何种方式存储，记忆都是不断变化着的。在一本关于自传式记忆的书里，约翰·柯垂描述了随着时间推移，记忆是如何重新写成被我们当作现实的东西的。我们遇到过的好人，在记忆里变成了更好的人；坏人则退化成更坏的人；一把小贝斯膨胀成一件大乐器。柯垂讲道，人们都会说“我们总是这样做”或者“我们从没那样做”，而事实上我们从不这样做，而总是那样做。但我们不是真要撒谎，对吧？比如，我曾告诉别人，我小时候总

是运动队中最年轻的队员。但由于我年纪小、个子矮，队里也不怎么让我上场，总是坐冷板凳。我真是这样认为的。但如果你仔细调查下我在位于波科诺斯的亚瑟夏令营的运动经历，然后挖掘到我在校队或社区临时运动队的表现，你会发现只有一次——我是运动队中最年轻的队员（申明一下，是亚瑟夏令营的运动队）。那我为什么要说自己“总是”队伍中最年轻的队员但没上过场呢？因为这样说，帮助我定义了现在的我。我想让你们知道我是运动型的，但又不是那么擅长运动。

另一个例子：我总是发誓来发誓去，说我从来没有在学校考试时作过弊。我也真的相信自己从没有作过弊。但是，我也有理由确信小学考试中有几次我偷瞄过珍妮·马拉默德的试卷（珍妮是个天才，从来没做错过题）。那为什么我删除了关于偷瞄的那些记忆呢？约翰·柯垂引用一位发展心理学家的话提醒我们说：“当毛毛虫变成蝴蝶，它就不记得做毛毛虫的时候了。”在我的脑海里，自己是个完全成熟的、有道德的人，事实上真不记得曾小偷小摸过任何东西。

脑海里楼上的故事作者并不是要通过修改我们的记忆来散播谎言。她只是尽力创造连贯统一的故事。她轻轻地抖动记忆，将一些记忆抬高，将另外的贬低，这是为了不让记忆自相矛盾，或者使整体的主题变得模糊。若你因为考试不及格退学而不得不干一份糟糕的工作，你可能会忘掉关于自己嗑的那些药的记忆，而只记得你妈曾经说你是那种在传统教室里学不好的学生。或者你会清楚地记得，现在已经是你前妻的她，说需要自己的空间，而不记得她曾多少次告诉你嚼东西的时候不要张着嘴。故事作者让某些记忆优先于其他记忆的时候，只是想帮你一个忙。

“每个关于观念的行为在某些程度上都是创造力的行为，每个关于记忆的行为在某些程度上都是想象力的行为。” 杰拉尔德·埃德尔曼这样认为，他是一位获过诺贝尔奖的生物学家，而你的作者不用上生物课就能理解这件事。“当讲到过去的时候，每个人都在写小说。”斯蒂芬·金的小说《乐园》（*Joy Land*）的主人公这样说道。也许这种说法有点儿过了。如果你问我，我认为人生故事更像一部非虚构性小说。

当今社会有很多关于“人类记忆正被围攻”的讨论，若此话当真，这对于我们确保人生故事的连续性会是一个严峻的挑战。科技使人类变得愚蠢，有些科技则使人烦躁。人们担心的是，既然每个人口袋里都放着搜索引擎，我们就不需要像以前一样记住那么多的东西。若能

简单地谷歌一下，那干吗还需要记住呢？某些功能一旦不用就会丧失，因而我们的记忆就会萎缩。曾有人这样担忧。

这是让我们紧张的理由之一。另外一个理由，是有人认为我们的“交互记忆系统”正在消逝。交互记忆系统是指两人或更多人可以使用共同的记忆存档。如果其中一位不知道或记不起来某件事，身边其他人可以填补这段记忆空白。曾经，人类就是这样来记忆很多事情的。要去调查什么东西，第一件事就是要询问别人。已故的简·斯塔福德，她去世前几年在帮《时尚先生》审稿时，告诉我说家里有个人——她的丈夫利布林是位新闻工作者——家里有个什么都懂的人真好。每当斯塔福德自己写故事需要某些信息时，她就走到楼梯口，往上喊：“嘿，乔！那个某某是什么东西，或者某某是什么人？”她要的答案就会从楼梯上大声喊出来。

在过去，交互是人与人之间的，而不是人跟Siri语音之间的。当一个人记不起来的时候，交互记忆系统里的其他人还记得。你的父母关于你的记忆组成了一个小规模的交互记忆系统。家庭中几代人住在一起，每天都有接触，他们将记忆集中，通过讲故事将记忆保存下来，总计合成规模更大的交互记忆系统。你不知道吗？那去问奶奶吧（但要大声点儿）。

眼下的问题是，我们不再几代人住在喊一声就能听到的范围里。我们也不再以部落分布，相比于单个家庭，部落是更大规模的交互记忆系统。我们确实生活在“品牌部落”里，但我很怀疑跟我同样用苹果电脑的人能否告诉我我母亲这边的亲属到底来自白俄罗斯的什么地方。除了知道母亲来自“俄罗斯的某个地方”，父亲来自“奥地利的某个地方”，对于自己的籍贯我一无所知，我也希望自己能知道。若能将人生故事放在更长远的历史背景里，会令我的故事更有意义。比如，如果我知道家族中曾有人英勇抵抗蒙古部落入侵，会让我感觉更多——更多什么呢？更多与时间的无穷弧线相连接，或者说类似这种事。亚瑟·叔本华说：“令人惊奇的是，我们突然出现了，而在数千年前人类是不存在的；很快我们又变得不存在，也将不复存在数千年。我们的内心说：事情不该是这样的。”若我能知道自己的血统可以追溯到古老的大草原，我大概不会再觉得自己是个匆匆过客。但现在已经无人可问了。我唯一能求助的就是上网，我也的确这样做了。我在族谱网站没有找到更多内容，因此只得从我读过的历史书里和确实不与我沾亲带故的人的自传里拼凑信息碎片，比如希特勒和斯大林的自传。多亏了他们的人生故事书，我得以推测出我父亲的家族是于19世纪迁到奥地利的，是俄国、匈牙利和巴尔干半岛的犹太人往奥地利大迁徙的一部分。而这仅仅是个开头。至于母亲这边，我仍然不知道她

的家人是来自明斯克还是平斯克，但多亏谷歌地图，至少我知道了明斯克和平斯克在哪儿。

但是说实话，科技在给予的同时也在攫取，它是一把双刃剑。科技也许会导致记忆萎缩，但同时也能让人的记忆存储更加宽松。某天，我想听听作曲家理查德·罗杰斯为电视纪录片《海上的胜利》（*Victory at Sea*）谱写的配乐，20世纪50年代初这部片子曾在NBC热播。我跟我父亲从未落下过一集；回想起来，这是很有意义的养成亲密关系的体验。感谢科技进步，我轻轻点了几下鼠标，就在Spotify音乐平台上找到了这首配乐。当前奏——《强浪之歌》——响起的瞬间，我立刻被传送（或者说被护航）回了费城的惠特克大道上。我能看到起居室里电视机上的调音旋钮。我还能看到从小小早餐室的下拉式顶棚倾泻下来的阳光；还有用来调整拉绳的蛋形部件，它和父亲第一次心脏病发作那天安装的一样。我看到了房间角落的笼子里，我家的金丝雀“小叽喳”正在啄墨鱼骨。唤醒这些记忆只须重播《海上的胜利》，这我动动手指就能做到。

03　审定版与未删节版

爱德华·摩根·福斯特的《霍华德庄园》被称为架构最好的英文小说之一，他曾写道，我们以已经被忘却的体验开启人生，以期望却并不理解的体验结束人生。他还将写成的故事定义为“以时间顺序排列的事件记叙”。这道理大致上也适用于你的人生故事。你的人生故事是按时间顺序排列的记忆组成的记叙文。

按时间顺序编排内在的人生故事，不是一件简单的工作。与现实中的作家不同，你脑海里的作者不能直接胡编乱造。她不能凭空创造出有趣的角色，也不能跨世纪地颠倒叙事。她不能像魔幻现实主义作家那样在故事里加入一只会说话的猪，她也不能像科幻作家一样引入残暴的火星人。阁楼上的作者必须设法利用已有的记忆来写作。尽管这位作者处理你的记忆时可以有、也会有合理的自主权，但是她描绘的必须是似乎真正发生过的事情，不可以越过这条底线。与现实中的作者不同，阁楼上的作者不能打一个响指、用一个浮夸的特技谢幕，或者写一套低劣的把戏，比如主角是从噩梦里醒来，从此幸福地生活下去。但你的人生故事也确实需要最终取得成功，得到某种方式的回报。不然还有什么意义呢？

要理解你的人生故事是怎么形成的，先让我们想象这个故事是以一本书的形式出现的。我不是第一个想到这个点子的，也不会是最后一个。将人生故事想象成一本书，先让我们确保它不会从锁线处散架。确认这一点后，请继续想象你的书是从空白页开始的。为什么空白？用神经学家安东尼奥·达马西奥的话说，因为你尚未“踏入聚光灯下”。他把大脑认知某件事的瞬间，比作演员从舞台两侧的半暗灯光中突然亮相，面对灯光和观众的一刹那。

哲学家与科学家对人生起始时的空白程度有不同的见解。有些理论看起来跟“脑海里故事作者”的假设如出一辙，所以我当然更倾向于这些理论。哲学家约翰·洛克说过一句很有名的话：人生起始时是完全空白的一页纸，上面没有任何预设的内容。新生儿的思维就像白纸，“没有任何特征”。“那它是怎么被布置完成的呢？”洛克这样发问。一言以蔽之，通过经验。我们活到老学到老。

其他的伟大思想家提出了不同的理论，探讨人类出生时究竟是一片空白，还是有某种程度上的或者可选择的思维预设。语言学家诺姆·

乔姆斯基提出的理论认为，人类生来就原厂配备了某种主机板，一种提前预设的“语言习得机制”。你可以设想在脑海里的作者工作的地方旁边有个微小的IT柜。隐喻中的母板可以用来解码语法结构，这就使得人们能够理解并创作故事。之后，乔姆斯基发展了他的理论，提出有种类似于“普遍语法”的东西（尽管英语跟Liki语发音听起来有天壤之别，那是一种印度尼西亚某个小岛上只有5个人会说的语言）。故事作者的理论在人类语言能力如何形成这件事上持中立态度。反正我们就是有语言能力，而且若要对自身有任何的认识，我们也必须具备语言能力。

但是，再回到我们想象中的那本书上去：在封面上有个漂亮的婴儿，甜甜的、胖乎乎的，天使般的小脑袋上顶着新生儿的小童帽（粉色或者蓝色，你自己来选）。当然，这个婴儿就是你。是你，但又不真的是你，不是现在的“你自己”。这个婴儿会演变成你，成为你今天眼中的“你”。即使还有些欠缺，但那个小小的你也已经受住了一次“存在危机”，即众多危机中的第一次，心理学家罗洛·梅如是说。那次危机是什么呢？就是你可能根本不会出生。但你已出生，所以危机解除。罗洛·梅认为，通过了这次严峻考验，你已经踏出了创造自己个人神话的第一步。它具备经典个人神话的所有特征。你命中注定要正面抗击种种阻碍与苦难，你已准备好探寻真理与目标。从这层意义上来说，你人生起始时已经有了一位好伙伴，罗洛·梅认为这实际上跟摩西被发现浮在芦苇丛里的水面上或者耶稣被发现在石槽里是一样的。但是，嘿，不要给自己太大压力。

重点是，你现在存在了，郡书记官签署的出生证明确认了你的存在。你会有一个名字，也可能还没有。当你有了名字，也许是与你现在或已故的某位亲属同名，那么他的人生故事在某种意义上也因此延续了。无论你叫什么，可能还会有一张印着你两只小脚丫的出生纪念证书来进一步记录你的存在。你那双小脚丫在这个阶段可没有任何用处，你自己哪儿也去不了，而且这将持续一段时间。你就像动物王国里乳臭未干的幼崽，无助得不能再无助了。你还不能搜集记忆，你连最基础的句子里最简单的词都搞不定。你还远远没有准备好迎接这个世界，但你确实很可爱，足够拍一张非常吸引人的宝宝封面照。

在封面上你超级可爱的脸蛋上方，印着这本想象中的书的书名。作为一个有强迫症的编辑，我在选一个可行的好书名上犹豫了很久——不需要太花哨或者抖机灵，我们说的可不是过期的《时尚先生》。我本来要用《我：一个生命》（*Me: A Life*）作为书名，但感觉那样过于概括与平淡。《不朽的自我：生与死》（*The Life and*

Death of the Enduring Self），感觉好了一些，但是盯着看一会儿，我觉得那听起来有点，怎么说呢——夸张。而且用“死亡”这个词让我有点困扰。所以我稍微改动，变成以下这样，这对于我们要讲的内容已经足够了。

《不朽的自我：生命与时代》[7]

我们的书名已经就位，可以填充书页内容了。我们一起来看看。首先应该写什么呢？图书编辑通常会告诉你，最好以序言来开场。它为一切内容提纲挈领，提供有用的语境。所以花时间思考一下，你的人生故事真正是从何时何地、以什么方式开始的？这不是无意义的问题。如何提出你的背景故事，对于你所期望的人生意义，起着决定性的作用。你可以认为，你人生故事的开启方式要带些神秘感，或者你认为宇宙不要总是神神秘秘的，那也行。在没有更好的内容时，你总可以用序言来简单交代：你的生命故事始于一次结合，一次随机的碰撞，一次极微小的——连轻微交通事故都算不上的——发生于输卵管壶腹部的撞击。

但你们中有些人可能觉得，以“结合”形容人生故事的开端仅仅是差强人意。你会在序言中详细讲述你的人生故事的开始，在那轻微的撞击之前，根据你掌握的信息，那次碰撞可能是在汽车旅馆或者在一辆纳什漫步者车里。你可能觉得有必要在前几页来鸣谢与赞美你人生故事的真正作者：我们天上的造物主（Our Author）。

你们中的另一些人不会那样写序。你们崇拜科学而非超自然力量。因而你可能会在正文前讲解你的人生故事是怎样从爆发到太空中的亚原子微粒而开始的。不管是什么事儿，反正有东西爆炸了。在爆炸的火花或其他东西之外，发生了一系列连锁反应，最终才有了封面上那个婴儿的脸。

还有另外一些人，可能会用序言来强调自己或其他人对于人生故事开启的方式与缘由都没有任何模糊的想法。人类学家洛伦·艾斯利认为，我们都是宇宙的孤儿，坠落到星系中漫无目的地徘徊，头上盘旋着思想的气泡。气泡中有一个问题：我是谁？可能还会有人在文前说：当然了，我有个名字，有出生证明，肯定也会有社保号码、驾照、护照，最终会有退休协会的会员卡，但实际上并不存在我。或者说，每个人都是我。又或者说我是由别人一点一点组成的，我所谓的

人生故事也无非是一个叙事体的中微子，镶嵌在无尽的长篇故事里，故事的名字叫《曾经走过世界的人》（*Human being Who Ever Walked the Earth*）。

你的人生故事可以用任何你喜欢的序言来开启，然后用自己选择的信仰体系一以贯之（假设你有自己的信仰）。让我们先同意“每个人能记住的人生故事，都是从我们最初的记忆开始的”，当我们开始有能力理解和创造故事时，也就拥有了最早的记忆。记忆与故事无可避免地相互连接着。

若你是个脾气暴躁、叛逆的人呢？如果你根本不想写什么人生故事呢？叔本华写道：“我们在疯狂的世俗欲望里产生，在所有身体器官消亡、尸体陈腐发臭时结束。”他在哲学上永远如此阴暗。若人生如此空虚，又何苦书写人生故事呢？因为我们没有选择，这就是原因所在。即使生命不是应我们的要求而产生的，我们依然被迫手书着人生故事。我们注定必须这样做。这也是为什么从解剖学上看，头颅中有一个预留的小空间，留给某样东西或某个人，将记忆整理成章节再组成情节。这是否是有意为之的呢？除非我们想象的书里大多数页面都被填满了，否则我们无法确切了解人生是否有意义，幸运的话，距离填满它的日子不会很远。“让我们等待人生故事书的版面校样吧！”弗拉基米尔·纳博科夫在被问到人生的意义时如是说。

04　最初的草记

丹·麦克亚当斯在《我们赖以生存的故事：个人神话与自我建构》（*The Stories We Live By: Personal Myths and the Making of the Self*）中说道，他在为发展心理学班级上第一天课时，给学生们布置了一个非同寻常的任务：写一篇关于你离开子宫第一天的假设性的期刊文章。读到这里我想，真是个好主意！如果回到在《时尚先生》做编辑的时候，我真的会采用这个选题。我会给某位作家打电话，让他尝试写一篇这样的文章。菲利普·罗斯会是个合适人选，他会写出相当了不起的文章。

杜鲁门·卡波特[8]？那就更好了。对于描写1924年9月30日下午3点以后的几个小时在新奥尔良的杜鲁医院发生了什么，卡波特会很感兴趣。假设卡波特接受这一选题，交来写好的文章——能否交稿对于他来说永远是个假设——我相信他的描述将令人难忘，并且有很浓的南方哥特风格。杜鲁门的母亲叫莉莉·梅，她从来没想过要这个小孩，但她拖了太久，再堕胎已经不安全了。杜鲁门的父亲叫阿奇，他确实想要个小孩，但他是个完全不靠谱的人，诡计多端、戴厚底眼镜，搁在哪个产房都是出彩的角色。莉莉·梅与阿奇这一对，完全不是琼·克利弗和沃德·克利弗[9]那样典型的乡村父母。卡波特儿时最大的恐惧就是被遗弃，所以我确信他对自己出世第一天的描写会是忧心忡忡的。我也同样相信，他会将手按在《圣经》上起誓，说每个小细节都是完全按照现实经历来展现的。

实际上，你的人生故事——你记忆中的故事——并不是从生命的第一天开始的。你真以为自己记得呱呱坠地和婴儿学步时的事情，但其实你不记得。圣奥古斯丁，一个毫无疑问比我们更接近上帝的人，都不记得人生最初的几年，他在《忏悔录》（*Confessions*）里大方承认过。

对其他人来讲也一样。在人生最初几年，我们确实收集了一些记忆，但是出于还不能完全理解的原因，这些记忆蒸发了。我们以为自己记得刚出生那几天或几个月的事情，是由于我们的大脑从父母、祖父母和哥哥姐姐后来的讲述中创造了记忆。相册里的老照片也会从角落里冒出来，让我们以为那是真正的记忆。或许还有其他的解释：你脑海里的故事作者把日子记混了；你的想象力太过活跃；你在服用管制药物等。

一岁之前，虽然你还未存储记忆，但已经开始形成模糊的“自我”意识。这个初级的“自我”并不是真正的自己；那是袖珍版的自我，并不知道有一天终将成为那个可悲的、令自己厌恶的完全版自我，当然，让我们希望不会如此吧。每当你跟照看你的人分享自己的“主观感受”时，那个羽翼初生的你都在进行自我表达。你主观的自我因此可以与人进行交流，虽然不是通过语言。比如，你的微笑会让你母亲的脸展露出无限的欢乐，这将是她余生都会珍视的时刻——虽然你在这事儿上并没什么功劳。

又过了大约一年，你将意识到自己开始真正地发展。有一天你会意识到自己有一个身体。你会开始探寻身体上最不可思议的部分。（发育中的）人类思维存在于动物性的身体上？怎么会这样呢？若你这样问自己，思考自己的人性与动物性之间明显的脱节，那就是你第一次凭本能去探寻自我存在的意义。

正如我所提到的，我们直到3岁左右才开始存储自己记住的人生片段。当然一开始十分缓慢。差不多同一时间，你脑海里那个精神抖擞的故事作者开始工作了，尽管工作得挺随意。她还太小，没法坐办公椅，只能蜷缩在豆袋沙发上涂涂画画。这时你开始形成对故事的喜爱和需求——当你某天醒来就着了魔，成了故事的瘾君子。小说家保罗·奥斯特说：“孩子对故事的需求与对食物的需求一样，都是最基本的。”

若你为人父母，我相信你曾经历过孩子对故事突然形成无法满足的胃口。有多少个夜晚，你3岁的孩子逼着你给他一遍又一遍地读《晚安月亮》，而你想做的只是慢悠悠地喝着苹果马汀尼，看着《唐顿庄园》或《纸牌屋》。因为自始至终我们都是故事的瘾君子。“当我们还小时，别人给我们讲故事，填补我们醒来到睡去的这段空白时间。”约翰·契弗写道，“我们给自己的孩子讲故事也是出于同样的目的。当我发现自己处于危险中——比如在暴风雪中困在滑雪缆车上时——我就会马上给自己讲故事。当我觉得痛苦时，会给自己讲故事。我觉得到我躺着迎接死亡时，也会给自己讲故事，以此来连接生与死。”

也是在这时，大约3岁时，我们开始创作故事。故事可能非常短小。玛格丽特·阿特伍德曾与其他作家一起受邀参与《连线》（*Wired*）杂志的超短篇故事创作，仅能使用6个字。她交出了一篇登峰造极的经典故事，题目是“包法利夫人”：“想他。得到了。呸。”任何蹒跚学步的儿童，这时候已经有上亿神经元在活动了，都可以仅用

3个字创作出一个故事："我便便。"在能掌握更高级的叙事结构之前，"我便便"是3岁小孩会说并且难免多次说的故事。"我便便"可能听起来很原始，但它满足了学者定义的合格故事的标准：

1. 有人物（这里是"我"）；

2. 有目标或愿望的陈述（"便便"或"便便了"）；

3. 有与目标或愿望相关的公开行动（要去或去过了），最终实现或不能实现上述目标或愿望，即去便便。

你和你的故事作者，从现在起要走上有故事的未来了。从这里开始，你的故事将不仅用来愉悦自我，同时将向别人或你自己诠释自我。叙事心理学家认为，你的人生故事是关于你如何"自我延续"的。只要记忆可以自由流动，你就正在写作人生故事；但若你的记忆流动受到影响，你在自我延续上就会遇到麻烦。这可能导致你迷失方向，或者更糟——完全丧失自我认同。

尽管我们早期的自传式记忆非常不可靠（一位小说家称之为"被遗忘的海岛"），依然有人认为早期记忆的意义重大。我们的早期记忆既非偶然发生，也非无足轻重。

阿尔弗雷德·阿德勒，他与弗洛伊德曾由亲近变得刻薄——精神分析学的先驱们很难和谐共事——他认为我们早期的记忆将在很长时间里决定我们人生的基本观念。阿德勒表示，早期的记忆形成"故事导言"的一部分，坚定地贯穿《不朽的自我：生命与时代》。我们所认定的自己"最早的"记忆，即我们个人自传的开始。

我就像留着胡子、戴着夹鼻眼镜链的阿德勒，到处找人与我分享早期的记忆。上周我还问了一位朋友，她是一位人缘很好的成功记者，也是一位贤妻良母。她一口气讲述了最初的回忆，她6个月大时被困在帐篷里，里面有条满是怒气、咝咝作响的蛇。我告诉她这不可能。我解释道，你只是想以此作为故事导言的主观起点，这个故事导言也就是你本人。然而她非常坚决地声称自己记得那条蛇，好像它前天还对自己咝咝作响一样（当然如果是弗洛伊德，他会对"蛇"这件事极尽嘲讽）。而阿德勒会说，即使咝咝作响的蛇完全是"幻想出来

的”，这段记忆对于我朋友满足某项需求或压制某种不安全感依然十分重要。他可能会说，我的朋友创造了那条蛇作为她最初的记忆，因为这样她的人生故事就只能力争上游了。相反地，我从麦克亚当斯的书中读到，如果你选择的“最初记忆”快乐得令人怀疑，可能是由于你主动地让它成为你的最初记忆，从而为你的人生奠定一个下滑的基调。

我女儿凯瑟琳是位沉着的年轻职业女性，她说她最早的记忆是穿着白色的、印着蔬菜图案的泳衣在泳池中撒尿。我倒是很好奇阿德勒会怎么看这事儿。

我有一位老朋友，一位尽管经历了令人心疼的意外（房子着火，在加勒比海染上少见的热带寄生虫病）仍然对生活感到满意的女性。她讲述了这样的早期记忆：“我爷爷在家里病危。我那时3岁多一点儿，父母把我送到远房亲戚家里去。他们的父亲是一位精神病专家，每天晚饭后他会把我扛在肩头，从厨房里提起垃圾，把我带到后院说：‘我要把你跟垃圾一起丢掉。’我记得自己尖叫、踢打，每晚都很惊慌。从那之后，每次父母带我离开家，我总会在厨房放半杯牛奶，或者在卧室放着玩到一半的游戏，想着这样父母就必须把我带回家，让我完成它们。”

早期记忆通常是极富戏剧性的。是我们为了效果而将其放大了吗？罗纳德·里根总统在不同场合提起过，他有不止一段而是两段的喧嚣的早期记忆。一段是在伊利诺伊州的盖尔斯堡，他在某个炎热的夏日差点被货运列车轧过。另一段是被带去围观一艘客轮在芝加哥河上的翻船事故，超过800人丧生。

即便你不问我也会告诉你我最早的记忆，并尽我所能准确地描述它：母亲带我到市中心购物。我们在Horn & Hardart自助餐厅吃了午饭，这里是我们常去的地方，现在已经没了——投入硬币后就有小玻璃窗打开，里面有你最喜爱的食物，我最喜欢的是凯撒面包夹口条的三明治。午饭后，我们走到费城最大的百货商场之一——John Wanamaker或者Strawbridge & Clothier，这不重要，这两家商场现在也没有了。母亲牵着我的左手，通过自动扶梯往上走。由于我在发呆或者分心了，或者拖拉地在后面抱怨说无聊，或者也许累了、饿了（虽然我刚刚吃完口条三明治又吃了个布丁），我不小心把左脚跨到跟母亲相同的台阶，而右脚还在下面一阶。随着扶梯台阶的边缘分开，我整个人像是要从中间劈开了，身体呈现出小小的倒Y字形。我后面是一位穿西装的叔叔，他想帮我，他抓住了我另外一只手。我母亲冲他喊，让他松手，他立刻松了手，然后母亲把我拽了上去，我终于安全了。

虽然我的记忆里这些都是以慢动作播放的，我确信那种恐慌仅持续了几秒，没什么大碍。然而奇怪的是，那段关于自动扶梯的记忆总是被我不经意想起。它不知道打哪儿蹦出来，或者是从我遗忘的地方冒出来。神经科学家认为，记忆通过神经活动的极其具体的形式被“记录”着。当我看到可以引发同一种神经活动的东西时，我的大脑就会依从神经提起那段自动扶梯的记忆。然而，有时候那段记忆由于某些难以言喻的原因也会被记起。可能这是弗洛伊德所称的“屏蔽记忆”，一段象征后来事件的儿时记忆。比如我第一次看《007：金手指》里肖恩·康纳利被绑到桌子上，工业激光从邦德的双腿间往上向他的胯部移动，那是个非常恐怖的镜头，这时自动扶梯的记忆就会闪过我的脑海。

若在人生步入黑暗的最后时刻回忆起的也是自动扶梯这一幕，我也不会感到丝毫意外。一位研究悲伤的专家说，在人们回光返照的记忆里出现的配角，往往是已故的母亲。想象一下“双手热情地上举迎接某种看不到的力量”，这种画面并不出奇。但站在自动扶梯上也有这个感觉吧？这很像“玫瑰花蕊[10]”吧，不是吗？

时间推移，我们上了小学，《不朽的自我：生命与时代》的页面正被快速地填满着。“5岁时，我才知道我在写作一个故事。我不知道5岁之前的我在干什么，可能只是在虚度光阴。”P. G. 伍德豪斯于91岁高龄接受采访时这样说。从一年级开始，虚度光阴就结束了，至少对于脑海里年轻的故事作者来说是这样。随着你早期自我开始成形，这个涂涂写写的人也提升了一个等级。他将开始为一些记忆排列等级，有的记忆会升到优先状态。我可以负责地说，这部分被选出的记忆，将与我一生中直到今天都在努力避免的某个主题有关。出于一些原因，我没有去论述死亡。如无必要，我为什么要冒险将死亡这事变得令人沮丧呢？于是我将这个主题做了最小化处理，因为在人生故事中，它不算什么重要的事。很快它自己就会“花开花落”，如果用词正确的话。在把自己关在墓地附近的那间屋子的几周时间里，我偶然读到了《美国哲学期刊》上一篇发表于百年前的长论文。作者是斯坦利·霍尔，他在这方面的早期研究中举足轻重，是儿童心理学的先驱。除了众多其他成就外，他使得“青春期”这个词变成了主流用语。他论文中占很大比重的一部分讲述了年幼的孩子在第一次面对死亡时的本能反应——比如遭遇家人的去世时看到正在尸检的尸体。霍尔描述了年幼的孩子在触摸到死者冰冷的身体时，或看到去世的叔叔阿姨不像平常一样生动鲜活，而是“脸部与身体僵硬”时所感受到的那种吃惊。“无论亲吻、拥抱、轻拍或对其微笑，都不再有反应了。”霍尔写道，“孩

子们（经常）会惊奇地注意到死者半睁的眼睛。他们会迷信般地注意到苍白的脸，还有寿衣，尤其是棺材。（看到此场景的）婴儿通常会扭开头，几乎是带着抽搐转向抱着他的人，仿佛受了惊吓。”

你还记得第一次撞见死物的场景吗？我记得。我想那应该是在自动扶梯那件事后不久。有一次我们在大西洋城，我在海滩跑步时，正在关注着别的东西，某种很活泼的东西，可能是卖冰激凌的人推着那种挂着铃铛的小车（那铃铛声曾是世上最甜蜜的声音，虽然现在当我坐在密歇根湖畔读电子书时，持续的铃铛声让我抓狂）。无论如何，根据当时的记忆，我正在沙滩上以我肉乎乎的小腿能达到的最快速度奔跑着，然后，差点踩着一条正在腐烂化脓的死鱼。鱼的眼睛已经掉了出来，看上去既可怕又恶心。我停下来盯着看，惊恐到忘记冰激凌的奶油化了。我母亲跑了过来，一边摇着手指一边把我拖走了，她指着那条死鱼跟我说，再也不要、永远不要靠近那种东西。

我就假定脑海里的故事作者把这段死鱼的记忆标记为“值得注意”，然后将记忆存档，留着在后面的故事里发挥作用。记忆是流动的。某位叙事心理学家说：“某件事情可能在这个片段里看起来毫不相干，但是对于理解另外一个片段非常重要。”我现在是怎么看待死鱼那段记忆的呢？我觉得母亲在保护我不受到生命威胁，跟母熊、母鹿或者母鸭子保护她们的幼崽一样。她在身体上和感情上充当我的屏障，不是要躲避那条腐烂的鱼，而是要屏蔽对死亡的恐惧。

可那只是一种暂时的屏障。著名的精神治疗法医生欧文·雅洛姆在《凝视太阳》一书中，描述了我们对死亡的恐惧在一生中是如何消长的。孩童时，当脑海里的故事作者刚开始涂写前几章时，我们“在落叶中，在死去的昆虫和宠物中，在消失不见的祖父母和无尽的墓地墓碑中……隐约瞥到死亡的微光”——而我们的父母不太愿意我们感受死亡的意义。

直到青春期，我们才会对死亡进行进一步的思考。青春期之后呢——嗯，反正如今，任何时候、任何事都能和死亡产生联系：电子游戏、恐怖电影，所有东西都齐了。我的孩子们见识过各种灌输死亡概念的事物：死亡金属流行乐、死亡摇滚、死亡说唱。他们的音乐播放器里存储着一行行标示着死亡的音乐。有位自称死灵法师的主持人，他的播放列表里有Flatlinerz和Gravediggaz的歌。我那个年代听的歌里，《告诉萝拉我爱她》和《清纯天使》已经是最枯槁的流行乐了，但仍然让人听得毛骨悚然。我想可以这样下结论：我们那时候更单纯。

那时候的记忆你还记得多少呢？《不朽的自我：生命与时代》的故事开头是不是很简略？孩童时期我们不知道自己会记住什么，以及记住的原因，现在我们也没有比以前更精通语言，20年后我们是否还记得昨天发生的事情？在《挪威的森林》里，村上春树讲述了在牧场的一天的记忆，在事情发生18年后，他依然记忆犹新。而当时他丝毫没有注意到那天，那个牧场，他正在注意其他的地方。就记忆片段而言，我们中的一部分人实际上什么也不记得。这被称为“自传体记忆严重缺乏”，或者“SDAM综合征”，患有此病的人很难记住事实和数字之外的任何东西。一位受此折磨的六旬老太太曾告诉《纽约》杂志的作家说：“我以前对自己孩童时的照片非常感兴趣——我常常把照片拿出来翻看。在一张黑白照片上，很明显我三四岁，坐在三轮车上，处在我两个兄弟中间，穿着粉色的裙子。有一次我正好跟母亲一起看这张照片，就说了自己的粉色裙子，然后母亲说：‘不，那是条黄色的裙子。’我当时非常沮丧——我关于某个童年故事的润色要被改变了。”

我的青春期之前的几章，除了自动扶梯和海滩上的死鱼外，并没有很多活跃的记忆。但确实还有一些，我那时候的记忆大多都与父亲有关。我总是像条小狗一样紧紧跟着他。我们会去泽西海岸的一个塌陷的码头钓鱼。“卡尔码头”——我正好记起来了，我已经几十年没想起这个名字了。我们把拖上来的比目鱼（我们叫它“门垫”）留下，把魴跟河豚扔回海里。我俩都穿着带松紧裤腰带的棉质裤子，当时叫“休闲牛仔裤”，我穿蓝色的，父亲穿绿色的。20世纪50年代休闲牛仔裤非常流行，广告中说它“非常适合钓鱼、园艺、划船、打高尔夫、画画、逛街或休闲的工作，洗车，在房子周围闲逛或者仅仅舒适地放松”（广告具体怎么说的，我得再查查）。

每到秋天的周六，父亲会带我到富兰克林球场，观看宾夕法尼亚大学的橄榄球比赛（我父亲、我、我姐、我的孩子们都在宾大读过书，基本可以说我们的血液都是宾大校徽和校旗上那红蓝对撞的颜色），宾大的球队曾经很强大；而如今宾大贵格教徒队每周都会惨败给圣母大学。那时我们全家观看了对阵康奈尔大学的年度感恩节大战。我的母亲和比我大5岁的姐姐芭芭拉，外套上都别着黄色的菊花；而我的夹克上刚入秋时就被缝上了海蓝色的纽扣。

整个小学时代，我基本都在做白日梦。我很缺乏那时候的记忆。我是个安全巡逻员，系着白色的肩部安全带，上面别着美国汽车协会的银色徽章（我最后会成为小队长——先别鼓掌）。我割了扁桃腺，我记得闻了好像是乙醚，然后昏了过去（我还能想象出那种气味）：感觉就像掉进黑白格的棋盘猛烈地旋转，然后坠进黑色的洞里。这让

我想到了《爱丽丝梦游仙境》。

此外我还记得的就是那段早期故事里一个详细的分章。父亲带全家去加州旅行，他去那里参加医学会议。我对这个星期的记忆，好像比13岁之前其他所有的记忆都生动得多。我相信你也有这样的记忆，不出所料的话也是关于旅行的记忆。来到不同的地方能够唤醒你的感官。我们出发前一天，大人给我几美元让我去买一个星期吃的糖果，再买几本漫画书，还要买一本封面上印着泰德·克鲁苏斯基的《运动》杂志——他是辛辛那提红人队魁梧的一垒手，他的肱二头肌大到必须剪开运动衫的袖子才能穿上。我们沿着宾夕法尼亚铁路离开了费城，在芝加哥停留了几日。我们看了场电影，叫《学生王子》，我忘了讲的什么了，只记得电影很傻气。第二天，我们沿着湖滨大道向北行驶，来到西北大学埃文斯顿校区，我的父亲就在这里开会。（我非常确信，当时我们就笔直地从我和琳达现在住的公寓旁开过，就是我此刻写这篇文章的公寓。我觉得我住在这里的部分原因，就是被当时偶然开车路过的经历吸引了，这是我与过去的一种连接。）

旅程的下一段就像印在我脑子里一样。我们登上了流线型的“超级酋长”号，那是新开通的、全卧铺的列车。我们很快地穿过科罗拉多、新墨西哥和亚利桑那。活生生的印第安人（人们就是这么叫的）在停靠站台时跟我们打招呼，售卖铺在绚丽毯子上的绿松石首饰和纪念品。我的父母给我买了个便宜的木质和平烟斗。烟嘴那里有个辫子酋长的贴纸。我可能还留着呢，虽然现在找不到了。但是相信我，烟嘴上面确实有个编着辫子的酋长贴纸。事实上，我非常肯定我前面讲到的每一个细节都是真的，虽然再想想，我不敢确定《运动》杂志上的人是不是泰德·卡赞斯基，也有可能是山姆·史尼德。但我非常确定那个人不是泰德·卡赞斯基，他在纸袋里击球都成问题，又怎么会上《运动》杂志封面呢？

哦，关于那时还有另外一段记忆。某天我骑着自行车通过木梯下的时候忘了低头，被割破了头皮。母亲像疯了一样，在伤口处盖了块洗碗巾就带我赶紧到附近的一个医生那里去。不是随便哪个医生，而是我们的家庭医生。那会儿是晚饭时间，他打开门时嘴里还嚼着晚饭。但他没有让我们进门，甚至都没有快速诊断一下这伤口是否致命，就让我们先去急诊室缝针。虽然是正确的建议，但是我到现在还会想，他是不是因为想吃完晚饭才不帮我看。医生像上帝一样，你们还记得那个年代医生是这样的对吧？那一刻我第一次意识到，医生也有缺点，跟我们一样。缝了几针后，我又回到家。然后报纸上登了我的死亡告示吗？当然不是。最糟的是，我剃了一块头发，缠着厚厚的白色绷带去了学校。这太让我尴尬了。因为暂时要养伤，家里不允许

我在街上玩触身式橄榄球。大约一周里，我都坐在门廊上看着小伙伴们玩球。我等着晚间报纸送到家，会有个骑自行车的小孩把报纸朝我扔过来，他骨瘦如柴的胸前斜背着一个帆布包。

我小小年纪就读报纸，并不能说明任何问题：并不意味着我对世界有着早熟的好奇心，后来会吸引我加入和平队[11]或者在瓦努阿图的村子里教英语、为发展中国家做贡献而感到深深的满足感。根本没有那么深远的意义，我只看体育版和漫画版。但是为了找到那些版面，你不得不翻到那么一两页用小小字号印刷的、意为不太重要的新闻——“出生、婚姻和死亡告示”。

在10岁或11岁的时候，我对于出生、死亡和结婚都完全没兴趣。谁会在那个年龄对这些感兴趣？但是直到现在我还记得那些版面。我脑海里甚至有个具体的相关人物形象，我相信不是完全印刻在脑海里，而是由于某些难解的原因，它被嵌入脑海，供我追溯。我在报纸上看到一位戴眼镜的老奶奶，头发灰白，烫着卷儿，看上去很苍老，虽然说她只有64岁我也不会觉得惊奇——现在想想，64岁在那时候也算老了。那时的女性一般活不过70岁。她那张模糊的照片可能是在圣诞节与侄子侄女、兄弟姐妹聚会的时候拍的，其他人都被剪掉了。照片旁边还有一小段话。大概是这样说的——我是现编的，但差不多就是这样：

没有人知道我们多么想念您。没有了您，生活失去了原来的样子。关于您的记忆在我们的心中停留，甜蜜而温柔，深情而真切。我们没有一天不曾怀念您，亲爱的母亲/祖母/葛莱蒂丝。

那时候，这段记忆让我觉得讨厌，但并不全是悲伤；跟我现在的感觉正好相反。我都忘记了这位奶奶和那些小字印刷的页面，但不久前读到的一些东西又让我想了起来。我读到一篇名为《论生活的意义》的书，是20世纪30年代历史学家威尔·杜兰特所写的。他观察到“藏匿在日报的小字印刷里，藏匿在‘出生’‘结婚’和‘死亡’题目下的，才是人类历史的本质”。杜兰特说，任何其他的东西都只是“装饰”。

你怎么理解这句话呢？听起来很不错，不是吗？人生的意义就在于我们出生、繁衍后代，然后死亡。这就是所谓的意义吗？若这就是人生的意义，你会想，那为什么人类还要想那么多呢？花过多的时间去研究无法解决的哲学谜题，甚至连“存在的根本目的”也要与我们当

面对峙。我们出生、结婚、死亡，人生基本上不就是这些吗？

05　上帝形状的洞

当社会科学家进行实地调查，收集人们的人生故事时，他们自有一套固定的流程。若你同意参加，就会被告知这段采访大约需要两小时。“这段采访是关于你的人生故事，”他们会这样解释，“作为社会科学家，我们很想倾听您的故事，包括您记忆中过去的部分和您想象中未来的样子。”然后他们会向你保证，这不是什么心理治疗。他们会告诉你，他们作为研究者是通过采集故事来研究人们不同的生活方式和自我理解的方式。他们会让你想象一本书，就像我们在前面做的那样。你会被告知这个采访包括让你在书中选择某些场景和章节。采访者会说，我们不需要知道每件事，我们只集中于几个“关键事件”。关键事件可能包含采访者称为“核心片段”的8个事件——之所以称为“核心片段”，是指它们在你的个人故事中占据核心地位。这些核心片段包括：一段积极的和一段消极的童年记忆，一次“智慧事件”，一段鲜活的成年记忆，一个高峰，一个低谷，一段心灵体验和一次转折点。采访者会说，转折点是你经历的自我理解方面的重大转变。我们可能不会在事件发生时立刻发觉它就是转折点，只是在回想时才意识到。他们会告诉你，你判断哪件事是转折点没有一个统一的标准，采访中其他问题的回答也没有正误之分。所以，接下来的几个小时，请试着放松下来，让好的、坏的记忆都展开吧。

在关于人生故事的采访过程中，我们只须分享一个转折性事件，当然我们每个人在个人奋斗史中都有不止一个转折点。在写作中，无论多长的故事都不止一个转折点。你去参加任何写作培训，讲师上来就会讲到，一部好的电影（其实一部烂电影也是）都是由三幕剧和穿插其中的几个转折点组成的，哪怕有五个也不足为奇。它们被战略性地安排在情节中，用以表明：这儿有个机会、计划有变、有去无回、冲突升级、一切尽失；然后有个最终奠定胜利的转折点，皆大欢喜，好莱坞的剧情总是这样。

我现在理解了，我们的生活是建立在剧本模式上的，虽然生活常常不会有好莱坞电影的喜剧结尾。假如你今晚潜入我的卧室，把我从深深的梦境里推醒，让我飞快说出生命中的重大转折点，我会立刻列举出找到第一份工作的曲折经历，与琳达结婚，每个孩子的出生，还有在上述这些之前发生的某个转折点，我等会儿就会告诉你了。这下齐了——让生活可以成为电影剧本所需要的至少五个转折点。虽然不

是说很快就能拍出李·艾森伯格的个人传记片。如果我在半夜将你叫醒，你一样也能列举出自己的五个转折点。（说真的，你为什么不花点时间马上来列一下呢？）

在每人列举出五个转折点后，若我们继续这次谈话，肯定可以想出无数其他有不同意义的转折点：选对或选错了大学专业；医生下了正确或错误的诊断；这件或那件事发生时天气是否合适；与某人在一起的决定是否正确；是否在对的时候说了对的话；我们与某人相遇或失去某人的那一天。

“当事后来寻找过去发生的‘转折点’时，我们就会倾向于到处都能看到这样的转折点。”石黑一雄在小说《长日将尽》（*The Remains of the Day*）里这样写道。这书名取得真合适。

现在讲一下刚才没说的那个转折点，就是发生在其他转折点之前的那个。那是在一个美丽的秋天，具体是在10月26日，周一，就在我成为亚瑟夏令营棒球队年纪最小的队员那年夏天之后的几个月，虽然像前面说的，我没怎么打过比赛。那时我13岁，刚刚放学。我的头皮已经康复了，正在我家前面的街上玩触身橄榄球。道路边铺满了落叶，甚至到今天我还能听到它们“嘎吱嘎吱”的响声，还能闻到那种气味。我还可以看到街边的铺路石，水泥台阶一直延伸到我家前门。研究记忆的科学家认为，将发生的事情与它发生的地点联系起来，可以带来出人意料的清晰效果，就像一个梦境或一场电影。记忆研究者还认为，我们之所以格外详细地记得某个场景，是讲述故事的需要。我这段特定的记忆证实了以上两种理论。

我的母亲难以名状地心神错乱着（这时爱德华·蒙克的《呐喊》中惊恐的人脸出现在我脑海里，记忆并非完全按照实际的印象），她打开纱门大声喊我进去。我跑上台阶，脚跟还没有落稳，母亲就告诉我父亲去世了。我不记得她是否真的用了“去世”这个词，也可能说的是“走了”。我很确定不是“辞世”，肯定也不是“安息”。当她说了父亲“去世”或“走了”之后，她可能自己都没有意识到在跟我讲话，她哭喊出一句医学术语，或者我认为那是句医学术语，因为听起来像。几年来，每当脑海里的故事作者要提起那天的故事，我都试着回忆母亲用过的确切词语，我反复回忆着那个声音，就像声音实验室里的分析员。她说的是：“他心肌梗死发作了。”好像听她说话的人能听懂一样。

你第一次失去生命中重要的人是何时呢？那件事在最新版本的《不朽的自我：生命与时代》中现在是什么样的呢？它是你的一个转折点吗？你当时是生气呢，困惑呢，还是不知所措？你有没有哭个不停？

当时我虽然生气、困惑、不知所措，但我不记得自己哭得很厉害。母亲不停对我说，哭会“把痛苦放出来”（let the hurt out），这就让人哭不出来了。我很确信，她说的就是那几个字。这句话铭刻在我的脑海里，但不是字面意义上的刻。我是过于困惑而忘了哭吗？很有可能。

我感到非常吃惊——人可以今天还活得好好的，明天就毫无知觉了。我相信你们也有过这样的想法。我记得自己盯着父亲的浪琴腕表，后来它被我收进柜子里的盒子，这些年再也没上过发条。当我母亲不在家时，我会蹑手蹑脚地跑到父母的卧室里，看着父亲的壁橱，看着他的西装，想到他再也不会穿这些了而发着呆。几个月后，我母亲把西装捐给了慈善机构。一想到其他人会穿着父亲的西装，我就觉得更加荒诞。

关于葬礼的事我只记得一点点。并不是因为我压抑着其他相关的记忆，我脑海里的故事作者还没有展开、理顺或压缩这件事的相关记忆。若当时在现场，我会记得更多，但事实是，故事作者和我一起被关到侧间里隔离了。母亲去葬礼的时候对我说：“我希望你记得父亲原来的样子。”最近，我读到了托马斯·默顿关于他母亲下葬那天的描述——他比我那时候还小，八九岁吧，他同样不被允许参加葬礼。“关于疾病和死亡的一切，都或多或少地对我隐瞒起来，因为让一个小孩子想这件事，可能会让他变得病态。”好吧，也许，但很可能每个失去父母亲的小孩都会变得有点儿病态，不管他是否有幸能参加葬礼。

另一方面，也许我母亲是对的。一个六十几岁的男人在采访中谈到，他母亲二十年前过世了。她走得很突然，病被确诊后还不到一个月。他承认自己现在仍然被“躺在棺材里的她的脸所萦绕”。因此，没错，我母亲讲得有些道理，那样我就只会记得父亲去世，而不会记得我们一起去钓鱼或看球赛这些幸福的记忆了。我也在照片和家庭录像里看到了父亲，虽然跟他活着的时候我记住的有些出入，但我仍拥有那些记忆。苏珊·桑塔格在她一篇著名的探讨摄影的文章里写道，所有的照片都是死亡的象征：“通过精确地将某个时刻区分固定下来，所有照片都证实着时间的无情流逝。”对我来说这有些道理。如今，每当我看着父亲的照片，相比于看他，我更多地是在凝视时间的无情流逝。

关于那个转折点，我还有另一段记忆。在葬礼后，人们都回到我们家。镜子上盖着黑色的布，客厅里放着折叠椅，成堆的冷盘和蛋糕压得餐桌吱呀作响。鲁丝阿姨走过来在我脸上掐了一下。顺便说，她掐我那下感觉很厉害——鲁丝是位很强壮的女性。然后我俩上演了电影里那老掉牙的一幕：鲁丝阿姨弯下腰告诉我，你现在是家里的男子汉了，要照顾好母亲。我没有讲自己想说的话——我好害怕——我像烂电影里每个小孩都会做的那样去表现。我点点头，神情肃穆地低声说：我会尽最大努力的。丹·麦克亚当斯肯定会将我那时的表现看作试图创作个人神话，讲述一个年轻男人在逆境面前如何展现勇气。

在接下来几天里，我坚信父亲会以鬼魂的样子突然再次出现。这可能是我的《不朽的自我：生命与时代》里唯一有关超自然的部分。斯蒂芬·霍金曾对查理·罗斯说，他认为来生“是为害怕黑暗的人创造的童话故事”。虽然我不害怕黑暗，但是一想到父亲会在半夜突然出现在我房间里（虽然我很想见他），我也有足够的理由去怕黑了。睡觉前，我会检查一下床底下。在学校，我有点儿期待地向校园里张望，希望看到有鬼魂在树后探出头，嘴里叼着金边臣香烟，虽然他第一次心脏病发作后医生就让他戒烟了。

在接下来的11个月里，在上学前和放学后，每天两次，爷爷会开车带我到附近的犹太教会堂，让我在那里背诵犹太祈祷文，那是传统的希伯来纪念祷词。虽然我的祖父母信教，但我自己家并不信。经历这种折磨，我丝毫不觉得有压力，但也没有其他更有意义的方式能表达对父亲的爱了。我想那是为了赎罪的苦修行为，虽然我也不知道是为什么。来参加这日出和黄昏祈祷的只有十几个人，而且都是老人。这是一种社交活动，为了给他们一点儿事情做，让他们不要老在家里待着。

我还能十分清楚地记得他们的脸，或者我认为我还记得。他们都七十几岁或者更老，看上去十分消瘦，带着令人不安的冷漠，或至少在我来看是这样。我从未感觉如此被暴露在外，感觉很不自在。他们跟我说的话不到10个字，只是盯着我，我相信他们是在对我表达同情，但他们给人的印象是难以接近和严厉的。祈祷大约持续了40分钟，全程使用希伯来文。那个时候我能磕磕绊绊地读希伯来文，但是不用说你也知道，我对它们的含义一头雾水。过了一周我就能背诵哀悼者的祷告词了。我现在还能靠记忆背出来那些音节。在那场祷告中，我能做的只有站起来背诵：

咿思噶哒咿咿咖哒师师梅啦吧（阿门）

吧啊嘛滴咿啦哧唔嚒

咿呀嘛哩哧嘛楚嚒 吧碴耶楚 呜哟梅楚

呜咿碴耶滴楚呗嘶咿嘶叻

吧啊噶唔啦呜咿滋漫咖如咿咿姆鲁：阿门……

还有另外24行也是这样。

当那折磨人的11个月终于结束时，我获得了一点微小的满足感，因为我付出了努力，付出了时间，承受住了别人的注视。这些东西我都不喜欢，但是我在尽最大努力向我父亲致敬。今天，我对于那整段体验有一种矛盾的情感。“我跟犹太人有什么共同之处呢？”卡夫卡在日记里写道，“基本上我跟自己都没什么共同之处，我应该安静地站在角落里，庆幸自己还能呼吸。”

我为什么要跟你们讲这些呢？包括我没有哭，鲁丝阿姨掐我那一下，盖起来的镜子，检查床底下有没有父亲的鬼魂这些事。不错，将艰难的记忆倾诉出来是很有益的。研究已经证明了这一点，很多很多的研究，它们一般以这样的说明开头：

关于一件对您和您的人生有极其重要影响的事件，请写出内心最深层的想法。在写作中，希望您能真正放松，探寻自己最深处的情感。您可以将话题锁定在与其他人的关系上，包括与父母、爱人、朋友或亲戚；话题也可以关于你的过往、现在或将来；或是关于曾经的你、自己想成为的人，或现在的自己。不要在意拼写、句子结构或者语法。唯一的规则是：一旦开始写作就要坚持写下去，直到时间结束。

在被分配的时间里——比如每天15分钟、持续三四天——参与者会写到逝去的爱情，写到死亡与个人的失败经历。你猜怎么样？研究

发现，参与者随后会有精神和体力上的增强，包括免疫功能的改善，情感焦虑或压抑减轻，甚至失业后能更快找到工作。研究发现，有规律地写作任何内容，都会对人的记忆能力有所改善。将那些艰难的日子写下来，为什么会让你感觉更好呢？没有人能完全肯定，但是有个由来已久的理论认为，这种在纸上的释放可以减轻压抑感，而压抑感是我们压力的一大来源。

但这还不是我告诉你我父亲去世这段记忆的原因。我不是想释放压力，也没有想博取同情。我之所以分享这段记忆，是在为转折点的话题阐明观点。在事情发生的几年后，脑海里的作者常常会回想起，并重新诠释自己在整个故事中所扮演的角色。父亲或母亲的去世，虽然有毁灭性的打击，但也可能是一段成长经历，或者是你的梦醒时刻，或者它会把人生故事变成不可逆转的噩梦。在那时候你还不知道这一点。那时我只知道，我们的家庭眨眼间就有了一个巨大的空洞，一个“上帝形状的空洞”，有些观点是这样认为的：我们需要一个像上帝一样高大、雄伟的轮廓，才能填补生命的空虚。在那件事发生之前，我没有意识到有这样一种空洞，在发生的时候也没有意识到。父亲的死是我开始考量生活的转折点。克里斯托弗·希钦斯在他的回忆录《希奇—22》（*Hitch-22*）里写道：“父亲的死为我们个人的终结打开了前景，提供了一片无阻碍的视野，让我们看到还没有被掘开但正等在那里的坟墓，它在跟我们说：‘下一个，轮到你了。’”

对于脑海里楼上的故事作者而言这也是一个转折点。他第一次明白这份工作不全是玩乐和游戏。他待在脑海里不是在胡乱涂写，将记忆的片段甩在墙上，看哪条能在以后的情节中站得住脚。他就在那里，你的故事作者一直在那儿，花费精力写一个连贯的故事（就像爱德华·福斯特所说的那样），以我们不太记得的事情开始，以我们期待但不了解的事情结束。

至于故事作者和我，我们现在都有了个大致的概念，知道这本书大概会有多少页。它的页数让我足够将其归为中篇小说，但还不足以称为大部头。有足够的页码撑过我四十多岁那几年，不仅因为父亲也是这个年纪去世的，他的两个兄弟也是如此。故事作者和我都不怎么懂得基因或者寿命统计表。我们所知道的仅仅是父亲从第一次心脏病发作，到因心肌梗死去世的周一清晨那三年间经常说的话。他是一位骨科领域的科学家，在自己的领域受到认可，并且在一流的医学院里教书。他知道自己在讲什么。他时常评论说，医药和科学可以产生令人惊叹的奇迹，“但最终都取决于你的命运”。

我还记得——真的，我还记得——我拿出纸和笔做了些基本的计算题。假设我的命运跟父亲和两位叔叔的一样糟糕，我可能无法听到

千禧年的新年钟声了。那个时候的人们肯定是在西装外背着喷气背包呼啸着去上班吧。肯定有了核动力汽车，有了双向的、带可视电话的腕表。肯定也有机器用人和机器人吸尘器。一想到无法与安妮特·弗奈斯洛[12]儿女成群、幸福地生活在有机器用人和机器人吸尘器的大房子里，我就觉得有点儿扫兴。

06　开头重要吗？

随着我们从故事开头来到故事的中间，就有理由去思索《不朽的自我：生命与时代》的前几章，对于故事的中间和结尾能起到多大的决定作用呢？

有些人会告诉你，故事开头与中间和结尾的关系十分密切。圣罗耀拉[13]说："给我一个小孩，到他七岁时，我就能向你展示他成人时的样子。"恕我直言，先别急着下结论。依赖长期数据而非信仰的人会告诉你，你七岁时一切尚未定型。这关乎天性、教育，还有更讨厌的运气。

通过纵向时间的例子来说明：1938年，哈佛大学公共卫生系推出了后来被称为"格兰特研究"的项目。这是一项雄心勃勃的长期探索，目的是观察生命故事是如何展开的。该项目资金来自W. T. 格兰特，他通过廉价商品店成为富豪，他自己就是在十年级辍学的。格兰特将此研究当作一次测试，能帮助他预测什么样品质的人能够成为可靠的长期店长。研究者跟踪人们一生的生活轨迹，从哈佛校园一直跟踪到墓地。目标是记录"现代生活的压力"是如何影响人们整体幸福的。

有268名大学生志愿者（都是男生）作为小白鼠参与到研究中。每位都经过身体和心理条件上的筛选。有健康问题史，有当下或未来健康风险的，或者在学术上表现不佳的人，都被剔除出去。研究者坚持认为，所选的受试者自身越强壮越好。受试者活得越长，研究者得到的数据就越丰富。相应地，运动型体质的人比瘦弱型或矮胖型的人更适合。参与者的人生故事通过他们的个人报告和周期性的访问，被一丝不苟地追踪记录着。将近80年后的今天，研究仍在继续，尽管参与者的数量严重减少了。

跟你想象的一样，研究中的参与者，有些人变得更加活跃，而有些则逐渐暗淡了。每个人都要经历生活的压榨。他们的身体机能，在项目开启的十年内处于巅峰时期；到40岁时，他们的身高就开始每十年萎缩2.5厘米；50岁时，味觉开始退化；60岁时，他们的阅读速度比学生时代在怀德纳图书馆填鸭阅读时慢了三倍。血管开始硬化，脑容量减小。70岁时，很多人就发不出声调较高的辅音了，比如"k""t"和"p"，并且开始抱怨自己的妻子、孩子和老牌友们说话都在嘟囔。婚姻和事业开始土崩瓦解，而且常常不止一次。他们的同事与

爱人都已入土为安。他们经历过战争，遇过经济危机，许多人因为酗酒毁掉了人生。但对于脑海里的作者来说，这还不是最坏的。最坏的东西可以通过一个最好听，但对故事作者最恶劣的词汇来表达——“良性衰老型遗忘”。

萨默塞特·毛姆在一篇文章里写道：“无论精神还是肉体，衰老难以令人承受的不是机能的退化，而是记忆所带来的负担。”饶了我吧！脑海里的故事作者肯定会这么哭着喊道。让老人难以承受的是记忆的丧失。记忆的丧失就等于自我的丧失。

无意冒犯圣罗耀拉的理论，但是基于格兰特研究的结果，若要一个七岁小男孩成长为还不错的大人，那么他需要的是一段温暖有爱的亲子关系。根据格兰特研究，与母亲关系融洽充满爱意的七岁小男孩，比没有母亲的孩子或者母亲较冷漠的孩子长大后更容易事业成功。与父亲关系融洽充满爱意的七岁小男孩，更不易受到焦虑症的困扰，且更容易享受晚年生活。

但即使是在《不朽的自我：生命与时代》这本个人故事书的前几章中拥有温暖有爱的人际关系，也不能完全保证什么。哈佛研究的被试者中，很多人的故事是从一开始就注定好了的。许多人在童年时已经显现出“睡眠者效应”（sleeper effects）。有些人的“睡眠者效应”对故事产生了积极影响——记忆中的与启蒙老师的相遇或年轻时的甜蜜爱情等。有的却产生相反的影响，它们在整条故事线上神出鬼没，就像酗酒者和抑郁患者的易病体质一样。我们都面临这样的风险。也许是在我们正走向人生故事的巅峰时，具有破坏性的“睡眠者效应”莫名其妙地闪现出来，引起爆炸性的后果。

第二部分　中间

也许我唯一能做的，就是盼望在结束的时候，所有的遗憾都能恰到好处。

——阿瑟·米勒《摩根山下山之旅》

07　当心“肘关节”

这块陈旧的乡村墓地建造于19世纪中叶，当时邻近的墓地已不堪重负，只好将部分遗体转移至此，坟头的墓碑有一个世纪之久。每当我在墓地小径上来回踱步，发现不少精彩的故事时，我都不由得啧啧称奇，这块墓地简直是一个已完结故事的金色宝藏，这些故事已经不再续写了。

这里有一些战场上的传奇。一位美国独立战争的烈士与他的五位妻子葬在这里。一个18岁的水手，三等兵，在南太平洋的战斗中牺牲，而他的父亲是美国陆军下士，在中国、缅甸和印度的战场上都幸存了下来，于95岁高龄去世，竟比他儿子多活了半个世纪。还有一位美国海军的中尉下士，在“伊拉克自由行动”中被授予海军十字勋章和紫心勋章，却在20岁那年阵亡，墓碑上方悬挂有十几枚军事荣誉勋章。

还有些发生在海上的悲剧。一艘捕鲸船的船长和船员在暴风雨中失踪，人们用废船的桅杆来纪念他们多舛的命运（“纵然葬身大海，依然在我们的记忆中永存”）。

这里也有爱情故事。一块墓碑上镌刻着“永远的伴侣”，左边是一个男人的名字和日期，右边是另一个男人的名字，但还未刻上日期。不远处埋葬着芭蕾舞大师乔治·巴兰钦，而离他很近的地方是著名女芭蕾舞演员亚历山德拉·丹尼洛娃，他们曾在圣彼得堡一起上学。他们像夫妻般相伴生活了七年，但由于巴兰钦当时已经结婚，他俩终究没能结为连理。

这里还有一些家族传奇。宏伟的纪念碑肃穆地歌颂着家族里的男子们，而女人似乎无关轻重，不过是在未经雕琢的石板上刻上名字和日期而已。很多父母的墓碑旁边围绕着一些小石头，其中一些仅仅刻着“男孩”或“女孩”的小岩石，是一些死于难产或夭折在襁褓中的婴儿。按照习俗，在不确定孩子能否熬过天花或霍乱时，通常不给他们取名字。镇上的记录里还有一则写给夭折婴儿的墓志铭：“地上的蓓蕾将在天堂怒放。”如果你是虔诚的信徒，那“在天堂怒放”就已经是意义所在了；对于不信教的人，这句话就没什么了。按汤姆·斯托帕德说的，在人世间的短暂光阴里，孩子是否曾被善待，这才是重点。他在话剧《海难》里写道：“孩子死亡的意义不会大于军队之败、国家之

亡。孩子活着的时候是否幸福，这才是唯一且恰当的问题。”

还有一些是痛苦绝望的悲剧。作家兼独角戏演员斯波尔丁·格雷在此安息。在他消失了两个月后，他的遗体被冲到了纽约的东河，有人怀疑他是从斯塔滕岛的渡轮上跳下来的。他的墓碑上刻着：“美国本土人，焦虑，属于多虑却又无能为力型。”

还有一些被遗忘的故事。有些石头已经饱经风霜，上面的日期和全名已销蚀不见，有些已经变成棕色，只比裸麦面包略大。根据墓碑上的信息，“S. E. N长眠于C. T. N旁边”，然后是“父亲（卒于1884年）和母亲”。不知是由于主人谦逊卑微而刻意把墓碑做得如此简陋，还是刻碑人对死亡惜字如金，答案在历史的长河中已无法追寻。

令人惊讶的是，我还在这儿发现了一些我所熟知的故事：比如记者纳尔逊·艾格林、编辑克雷·费尔克和小说家威廉·加迪斯。威廉·加迪斯的作品长达近千页，但他的墓碑上仅仅刻着日期和一个词——“爸爸”。这里还有鲍勃·斯克拉，他曾在纽约大学教电影史，是一个周到而斯文的人，他还是职棒球迷联盟（RLB）的支持者兼创始人之一。

在这些人之前，墓地里的故事就各自进展着，有些随着时间而繁荣，有些则不进反退——正如鲍勃·斯克拉的生卒年和姓名下方刻着的这句话“小舟逆水而行，却被浪潮不停地冲回过去”，这也是《了不起的盖茨比》书里的最后一句话。

很多墓碑带有装饰画：橄榄枝、锚、马蹄铁、天使、百合、圆柱、十字架、罂粟、鸽子、沙漏、贝壳、美人鱼、玫瑰、蛇。坟墓上还有些其他的装饰物，比如玩具车、沙滩玩具、服装上的人造珠宝，还有一些家人朋友赠送的小物件，叙事心理学家称之为“怀旧物件”。换成我呢？一支钢笔、一根迷你钓鱼竿、从糖果机里得到的小小棒球棒，就让我心满意足了。如果还有一些CD，那就更好了。例如我最早买的密纹唱片《沙滩上的西纳特拉》《阁楼上的艾哈迈德·贾马尔》；或者任何塞隆尼斯·蒙克的音乐，我都不挑。

楼上的故事作者？不就是个浑身沾满墨水的守护天使吗？我相信我没有给你这样的印象。他不保证你的人生故事自始至终都能朝正确的方向发展，更何况，不是每个人的楼上作者都是重量级的文学作家。就算是最优秀的作家也会迷失方向。有人曾问海明威成功的秘诀，他写道：“我每写九十页狗屎，才能写出一页佳作。我尽量去写，然后把那些狗屁不通的部分扔进垃圾桶。”

常常是故事发展到一半，麻烦就来了。即使是再有成就的作家，写故事的中间部分也是一种严峻的考验和冒险。即所谓的中段危机。故事发展到一半，情节开始铺展，人物也倾向于分裂。回到在《时尚先生》杂志那时候，我都说不清多少次陷入中段的混乱了。即使是深受好评、薪酬丰厚的作家，照理说他们不至于，但也总是交出狗尾续貂的作品。故事的前三分之一自信满满，甚至充满激情。然后，就毫无征兆地出现一些细小的风波，比如不相干的引用、莫名其妙插入的段落。嗯？故事已经开篇，也就开始波涛汹涌。在写了一两页后你才意识到，自己手里是一项“填海工程”。

我的编辑同事为这麻烦的故事中间部分取了一个称呼：“肘关节”。我也不确定怎么起的头，大概是我提了一下，后来就被一直沿用。我们在传阅文章或短故事时，就会评论说 “肘关节太弱”“肘关节太糟”，或者“刚开始才华横溢，一到‘肘关节’就不行了”。

为什么作品总在“肘关节”时掉链子？因为作者起初坐在打字机前时，才思泉涌，立马下笔千言，深深陶醉于自己的才华。他不曾费心思考故事的意义，以及如何铺垫才能走向一个令人满意的结局。比如写一个李奥纳多·迪卡普里奥的故事。好，写他的什么呢？作者都不太确定。但是散文写起来洋洋洒洒，不曾细想就写了很多字，很多小细节也不曾注意到，直到故事发展到中间处开始转折，有时还停滞了，正如很多走到半路的事业与婚姻一样。一位网络写作教练有段关于写故事的话，同样适用于书写人生故事：“中间不仅是开头和结尾之间的填充，它还应该是冲突的高潮，这时会考验主人公的最大能力，往往还超越了他的极限。”

关于人生故事的中段何时开始，何时结束，没有统一的结论，我们也不会深究。很多研究者下定义说，是主角“不再年轻但又不算太老”的时候。老年疾病学家说，是当我们把注意力从“出生后的时间”转移到“剩余存活时间”的时候，如果这样说还是太模糊，就暂且认为是40岁到60岁之间吧。对于很多人来说，那可能是历尽坎坷的20年。E. L. 多克托罗曾把写文章比作在大雾里开车，你只看得到车头灯所及之处，但你最终还是会到达目的地。但对于楼上的故事作者，度过中年就好比在晚上打字却没有台灯。你能不能达成所期望的目标？不一定。

如果你现在已经达到一定年龄，中年或者更年长些，你成长过程中一定也曾为中年感到焦虑，这几乎是一场必然发生的灾难。你一到40岁，所有的坏事开始降临，你的配偶变得无趣，你的孩子也沦为幼

稚、笨拙又无可救药的青少年，你的事业毫无进展——所有这些症状，菲尔医生（Dr. Phil）的网站上都有。也谈不上哪个更痛苦，你很难过只是因为目标没有达成。你开始过分关注外表，你开始渴望冒险，你开始反问自己当初为什么要和她/他结婚。这种诸事不顺的感觉让人绝望，你开始沉溺于怀旧情绪。听起来很耳熟吧？我也是。如果这些都标志着中年危机，那我的危机早在二十几岁就开始了，只不过时强时弱。

然而，我还是要坦白，当关于男性更年期的新闻爆出来时我简直被吓坏了。我在杂志上读到过，一过50岁，我们的荷尔蒙分泌减弱，头开始变秃，性功能减退，父母也会离我们而去。我的朋友们开始捶胸顿足，怀念那些我们逝去的共同岁月，为那些没实现的愿望而遗憾，没有抓住的机遇，没有发挥的潜力，没能同床共枕的男人或女人。展望未来，就只剩我自己的叶落归根了。

20世纪七八十年代的很多杂志和书籍都曾指出，人类注定要面临的更年危机正好符合“人类人生历程”的模式。根据此模板，人生的历程由一系列的时代、阶段、时期、季节或段落组成。这样看待人生，似乎能宽慰一些，不是吗？如果有张示意图能一五一十地解释人们完整的一生，生活看起来倒也没那么信马由缰了。我们一直在追寻这样的蓝图，这倒也不新鲜了。有一次晚上出差，我因为航班取消逗留在机场酒店，点了一份比萨，安顿好后，听了约瑟夫·坎贝尔关于但丁人生四个阶段的演讲（如果不想听这个，就会去马路对面的时尚先生俱乐部）。坎贝尔清晰阐述了但丁关于人生的理解。分为四个主要篇章。第一阶段，但丁称之为“青少年时期”，都是关于个人成长的。我们学习礼貌的举止、客气的话语，这个阶段一直持续到25岁左右。第二阶段，坎贝尔称之为“成熟期”，跨越接下来的20年。35岁是关键的中间点，照坎贝尔所说，这时最重要的就是“完成我们的工作”。我们运用青少年期学到的东西来改变我们周围的世界。我们运用勇气、爱与忠诚，换句话说，用“我们骑士般的美德”。45岁到70岁就是“老年”了，这一阶段的任务是提出建议，分享智慧和传播正义，大方而又和气地对待我们身边的人。最后，到达第四个阶段，称为“老朽期”“衰退期”或“衰老期”都可以。此时我们以感恩的心情回忆我们的人生，并期盼着“归去”。这四个阶段对应太阳每天的变化：早上、中午、傍晚和晚上。

莎士比亚在他不朽的独白“世界是个舞台”中，阐述了另一种情况。我们从婴儿（在护士怀里啼哭、吐奶）到学生（蜗牛爬似的/不愿去学校）到爱人（像火炉似的叹气）再到士兵（在争吵时鲁莽冲动）到法官（智慧、腆着圆圆的肚子）到老汉（颤颤巍巍、精瘦干

瘪）再到真正的高龄，骨瘦如柴，绝望而又虚弱（没有牙，视力退化，味觉消失，什么都没有了）。

在20世纪七八十年代，心理学家更进了一步，彻底推翻这诗意般的废话，舍弃这些令人深思的比喻，用数据来说话，杂志、报纸、自学教材都在这研究的盛宴中“大快朵颐”。而这些研究都是为了解释耶鲁大学教授丹尼尔·列文森所谓的“社会秘密”，而这“可能也是人类最大的秘密”——“成年人生的具体特征”。怎样才能最好地解释清楚？通过建立一支心理学、精神学和社会学的多学科队伍——绝不接收诗人和哲学家。在列文森的带领下，社会科学家们访谈研究了40名年龄介于“黄昏”到“傍晚”（但丁时间）之间的男性。研究成果被收录在《男人的人生四季》（*The Seasons of a Man's Life*）这本书里，但很多人认为它的研究样本不具代表性。因为这40个男人全部居住在东北走廊[14]，其中6个碰巧还是小说家，仅这一点就不能说服我。马丁·艾米斯曾说，小说家都是异类，他们只有两种谈论自己的方式：要不假装谦虚，要不就沉浸在内心的狂妄自大里，认为别人都是“沟里盲虫”，漫无目的地到处爬行，碌碌无为，一事无成。我们能靠这些小说家找出人生历史上最隐蔽的秘密吗？

虽然在方法上受到质疑，此项研究的成果最终还是吸引了许多媒体的注意，因为有足够多可挖掘的新闻点。在书的序言里，列维逊写道：“中年激发了我们对衰退和死亡最深层的焦虑。”他哭诉道：“对老年生活过分负面的设想是如何严重地加重了中年的负担。”当一个人活到三十几岁时，他就变成了迷途的羔羊，此时他要应付此前人生成长的结果。这本书以40个同样住在东北走廊的男人为有限样本，其精确度仅相当于园艺家仔细地数了数树桩上的年轮。做完样本研究后，列文森认为中年时期最具挑战的过渡一般都从40岁或41岁开始，持续5年左右：“我们认为真正的中年过渡期不可能在38岁前或43岁后开始。”虽然有人能成功逃脱“肘关节”的折磨，但大部分——80%——都已经被证实“与内在自我与外在世界激烈斗争着”。他们不得不在“几组对立”中左右徘徊：年轻/年老，阳刚/阴柔，破坏/创造，牵绊/单身。

这本书花费了丹尼尔·列文森将近20年的时间，但接着他又出版了《女人的人生四季》（*The Seasons of a Woman's Life*），虽然晚了点儿，但聊胜于无。在书里，他承认男性以外的另一半人类也要艰辛地走过生命周期。在序言里他解释道，他先研究男人的人生四季，主要是因为他试图理解自己作为成年男性的发展历程。这解释并没有什么说服力。他道歉，是因为几个世纪以来，科学总是以男性的角度看待成人的世界。而现在，“性别革命”开始了，导致“男主外、女主内”的

劳动分工彻底瓦解。女性寿命更长了，花在“家政”上的时间也成比例地减少了。随着离婚率的上升，女性更坚定了要获得职业能力的需求，这样离婚后也可以照顾自己。列文森观察到，女性如果负责赚钱养家，到了“中年过渡期”，四十出头，通常都会遭遇婚姻“低谷”：夫妻关系很有可能变得枯燥而平淡，在她的主动下，才偶尔有几次亲密行为。此时女性的自我兴趣只有通过个人奋斗和发展来实现。她们比以往更迫切地想要知道：我是谁？什么对我更重要？我怎么度过人生下一个阶段？都是些让人冷静而心寒的问题。这时，她们很可能会对自我和人生架构做出些戏剧化的、令人害怕的改变。列文森写道：“每个人生季节都有它自己的时间，尽管它只是一部分，并取决于整体……人生四季本质上没有哪一个阶段更突出、更重要。”四季变幻，季节交替，都是狂风暴雨般猛烈。只不过步入中年的过程尤其悲惨，充斥着压抑、焦虑和“疯狂逃离”的冲动。

虽然关于现代人生模式的观念有所不同，但有一个共通点，即都预设了行为方式在连续的阶段里会产生变化。精神学家罗杰·古尔德在阶段之间或本阶段里，看到人类矛盾的重要作用，这就是列文森所指的“对立”——相反的趋势或状况。我们被拉回“儿童时代的安全感”，却也同时被“自立”——掌握自己命运的需要吸引着向前走。等我们三十几或四十出头，我们的孩子（也许已经被我们弄得心烦意乱）到了青春期，想要挽回他们已经力所不及。作为父母，我们无能为力。相似地，我们的事业也已经无法挽回。在《转变》（*Transformations*）一书中，古尔德写道：“我们在人生面前，赤身裸体，无可躲藏，永远失去了我们天真的本性。”而我们面临的挑战是如何向前走，如何“成长”。

关于人生，最受欢迎的书是盖尔·希伊的《探索者》（*Passages*）。这本书极大地借鉴了古尔德和列文森的理论。古尔德认为借鉴太多，就起诉其抄袭，最终两人在庭外和解。虽然法律官司不断，但这本书还是稳居畅销榜多年，直至今天依然被介绍为关于成年时期人性化的、能拓宽视野的见解，语言流畅，文采斐然，老少皆宜。目标读者包括男人和女人、伴侣和独身人士、“浪子”和大器晚成的人、工作狂和家庭主妇……

这是唯一一本将我们的人生变迁连贯地写在一起的书，所有人在二十几、三十几、四十几岁都要经历这些变迁，结尾反而可能是我们人生最好的部分。然而，书里还是有些恐惧贯穿始终：“没有人能保证你的安全感，也没有人永远不会离开你。”

也许你会很快得出结论：人生中弥漫着的恐惧，比为了卖新闻而特意炒作的要更加复杂、深刻。在你下定论前，最好能思考一下我选的以下三个案例，当然这样的例子很多。我例子中的其中两个人物塑造了西方文明，他们俩中年时期的故事也值得慎重思虑，他们是举足轻重的人物。第三个则是个可悲的笨蛋，他住在康涅狄格乡下的豆荚街。

中年危机示例一：

列夫·托尔斯泰在1884年写了题为《忏悔》（*A Confession*）的散文，尽管我很想称之为《托尔斯泰的抱怨》。

在50岁生日前不久，这位俄国大师写下了这篇文章。他坦言，是为了遣散心中的阵阵焦虑。在他年轻的时候，所有事情都处于上升期："我的肌肉在生长变强，我的记忆变得丰富，我思考和理解的能力也在进步。我在成长，在进步。"托尔斯泰试图说服自己，只要人生轨道在往正确的方向发展，宇宙自会有它的秩序，他自信能找到一个通用的法则，找到自己人生问题的答案。

此时，他事业成功，建树颇丰——已经写出了《安娜·卡列尼娜》及《战争与和平》……他的家庭美满幸福，也有足够多的钱，能达到舒适以上的生活水平。但事情开始乱套了："我身上开始发生一些奇怪的事情。起初，我开始有困惑的时刻，比如我的生命将在何时终止？好像我不知道如何生活或者要做什么似的；我不淡定了，陷入了抑郁的状态。但当这样的时刻过去，我又开始像以前一样生活。之后，困惑的时刻出现得愈加频繁，也总是以同样的形式出现。无论我的生活何时有了短暂的间隙，这些问题都会随之出现，问道：为什么？然后呢？"

中年的托尔斯泰，就好像在雾天晚上开车，还用光了汽油。他当时51岁，他问自己，为什么？然后呢？然后就是死亡。他自己也将不可避免地死去。这个问题想得多了，他就更加抱怨生命不过是"一个愚蠢而恶意的玩笑"。人应该如何应对这种空虚呢？托尔斯泰研究了几个和他条件不相上下的人（受过教育，生活舒适无忧）是如何解决这个问题的。他观察到，人们用如下四种方式解决这个不幸的困境。简单而言：

1. 继续保持无知，尽量别太费神思考这个问题。我们不理解的事情不会让我们失眠。

2. 吃喝玩乐，直到我们的最后一刻。就像广告宣传片里“世界上最有趣的人”那样对待我们的中年时期。保持渴望，我的朋友。

3. 采取唯一勇敢而可敬的行动：用枪、刀、火药或者排气管来解决问题。托尔斯泰说他不会让自己走到这一步，但我们都认识一些会做并且已经这么做了的人。我们可能遇过老邻居吞下整瓶安眠药，然后跳下纽约塔潘泽大桥。不知道他是出于中年时期哲学意义上的勇气，还是无法应对累累债务，或是突然之间的疯狂行为，或者以上都有，不过是一些不同的解释。

4. 就让自己浑浑噩噩地活到寿终正寝，等待最后的指引。除此之外我们也别无他法。很遗憾，托尔斯泰也是这么做的。

并不是说他没找到更好的答案，多年来，他在数学和实验科学的光亮里寻找意义，依然没有找到满意的结果。他甚至通过研究哲学来寻求慰藉，并得出结论：苏格拉底、所罗门王和佛祖都将生命看作死神的不经意之作，死神才是永恒的主角。他读了叔本华写的“步入虚无的过程是人生中唯一的好事”。那是一碗罗宋汤，冰冷的罗宋汤。托尔斯泰没有被吓倒，也没有骑着黄蜂牌摩托车四处乱逛，与那些年龄只有他一半的克里米亚美女搭讪。相反，他思考基督教教义的核心本质，再将其与教堂里用来表现教义的雕塑相对照。然后他总结道，其实我们每个人都已经被灌输了基本的基督教教义，人活在世界上，不是为满足低级的动物本性，而是我们通过《福音书》跟随符合人类高级本性的力量，托尔斯泰的研究者厄内斯特·西蒙斯就是这样解读他的觉醒的。关键是要利用这种力量去做好事。托尔斯泰意识到一些人已经没有了这样的觉悟，但幸好并不是所有人。基督教教义很好地被保存在正直的普通劳动人民心中。

托尔斯泰写道：“这些劳动人民与我圈子里的人形成了鲜明对比。这些人整日虚度光阴，玩耍娱乐，却还愤愤不平，而那些工人整日辛苦劳作，却知足常乐。他们平静、坦然地接受疾病和忧伤，拥有坚定却不张扬的信念——一切都很好。再与我们比，我们也许聪明，但对人生的意义却懂得不多。我们觉得自己忍受了痛苦然后死去，而他们生来就在遭受磨难，但却能平静地面对死亡和苦难。”托尔斯泰通过重新认识信仰的修复力量，而发现了宗教的召唤。他之前受过宗教教育，但他没有回过头对之前的教条顶礼膜拜，他也没有在俄罗斯

的阳光地带建立大教堂。他在《福音书》里找到了想要的答案，就藏在语言朴素的戒律里：控制愤怒和欲望，善待所有人。他在余下的三十年里，是一位信仰基督教的无政府主义者，宣扬简朴苦行，虔诚地信仰“十诫”，却对现有的教堂和独裁政府同样嗤之以鼻。就这样，托尔斯泰发现了这个隐秘的道理，并在中年危机毁掉他的余生之前及时扼杀了危机的萌芽。

中年危机示例二：

要是托尔斯泰在卡尔·荣格那里预约治疗，关于他的困惑烦恼，这个中年俄国人会听到完全不同的解释。在三十几岁时，荣格本人就经历过严重的危机，而他也是靠奋力挣扎才顺利度过的。据他描述，自己“永远是紧张的状态”。他会产生幻觉，听见脑袋里的声音，还会想象石头雨从天而降，雷暴肆虐，情况严重时他就通过练习瑜伽来控制情绪。“我无助地站在这个陌生的世界面前，所有的一切似乎都很困难并难以理解。”荣格在他的书《回忆·梦·思考》（*Memories, Dreams, Reflections*）中如此写道。

荣格对中年时期的不幸遭遇进行了取样分析，加上受印度教的影响，他为自己制订了人生示意图。与但丁一样，荣格的图示也从早上持续到晚上。凌晨，我们的存在是别人的负担，我们的任务是最终拼凑出一个自我意识；下午，处理意识问题，比如对我们父母宣告独立、开始工作、找伴侣、养家；晚上，我们已经是老人了，我们“再次沦为别人的负担”。其中，从三四点到黄昏，我们的生活尤其不平静。荣格观察到，患者到四十岁以后，抑郁程度会戏剧性地上升，尤其是男人。儿童时期埋下的神经特质通常会重出江湖——格兰特研究称之为“睡眠者效应”。

荣格说，这是因为人无法说服自己的潜意识。我们就像阳光一样，在下午减弱，我们感觉到有些东西消失了，类似一种分离焦虑。但跟谁或什么分离？跟之前的我们，即年轻时的自己分离了。我们渴望从前的体力和高效，我们怀念当首席抚养人、首席家庭医生和家庭主宰的日子。在工作上、身体上我们都没有以前那么强大了，此时，已经在工作中获得权力和影响力的父亲，开始逐渐感到虚弱。他好不容易才能穿上一条年轻人穿的紧身牛仔裤，迫切地想要重返青春，他可不想把晨勃藏在裤子里。有些全职妈妈，孩子已经不在身边了，却总是竭力想要重新树立权威，约瑟夫·坎贝尔无情地称之为“权力的恶魔”，这就好像老泼妇不让她大腹便便的丈夫在影音室里吃点心一样，生怕他会把番茄酱滴在躺椅上。

你如此迫切地想回到过去，这种焦灼的渴望如何平息？你又将如何摆脱你的无精打采和忧虑？荣格说，要接受它。到了中年，你就要承认那个年轻的你已经不在，可我们却不这么想，不是吗？研究表明，我们总是相信自己现在如何，就会永远如何。心理学家称之为“历史幻象的终点”。其中一个研究学者丹尼尔·吉尔伯特说：“在每个年龄，我们都认为付出的努力能一劳永逸，而事实却全然不是如此。”按荣格所说，一切尝试回到过去的努力，都只能是徒劳无功。和比你更年轻的伴侣发生关系，或者过度饮酒，又或者做整容手术，这样平淡的事情不可能帮你找回以前的你。荣格还写道（此处瞥一眼他的老师弗洛伊德），躺在沙发上，为你潜意识里隐藏的恶魔感到困扰，也不可能让你跟过去的自己和解。相反，你必须找到进入你本质核心的通道，发现内在的真我，而唯一能取得进展的方向就是个性化，让自己成为一个完整的个体。

在荣格的术语中，中年就是如此引发典型性危机的。莫瑞·斯坦因是杰出的荣格精神分析学家，他这样描述：“某一天，你从沉睡中醒来，而这天你出乎意料地没有斗志……胜利的果实不再甜蜜……你处理问题和行为举止的老套路让你不自在，对你最喜欢的话题——你的‘作品’——孩子、财产、高职位、成就，你也突然自夸不起来，于是你开始思考昨天晚上到底发生了什么，这一切都去哪儿了。”

中年危机示例三：

在我的人生中曾经有一段时间，无论做什么，总能联想到自己的视力即将下降，而目光所及之处，书、电影甚至《纽约客》的漫画，都能联想到我开始走下坡路了。对未来最压抑的预设是约瑟夫·海勒1974年写的小说《出事了》（*Something Happened*），一部最黑色幽默的喜剧，它记录了鲍勃·斯洛克姆——一个中年废物的不幸生活。海勒在构思这个情节时，他之前的作品《第二十二条军规》（*Catch-22*）已经出版，但还不是很畅销。他对于接下来要做什么毫无头绪，然后有一天，当他在纽约火岛的甲板上沉思时，灵光一现想到了这个故事的细节和主角。写这本书非常困难，花了他十几年的时间，从四十多岁一直写到五十多岁。

我的一个朋友，一位经验丰富的编辑，他认为《出事了》是20世纪下半叶最伟大的小说。但他说，书出版后，他一直没有勇气读，因为读第一遍的时候他就被击垮了，“我也没有再读，直到后来为了研究中年生活又不得不强迫自己去读”。

严格来讲，我也是这次才意识到，不是中年本身让一个左右逢源的人变成一个可鄙、懦弱的浑蛋。鲍勃·斯洛克姆一直是可鄙、懦弱的浑蛋，他从出生的第一天起就害怕黑暗，害怕当自己睁开眼的时候天还是黑的。然而，中年不过是让他更加放肆而已。他怀念年轻岁月，害怕老去，厌恶他的同事（令他害怕的那些人），发现跟年轻女郎鬼混其实也没有别人说得那么愉悦。他整天幻想跟妻子离婚，但又被申请离婚的程序吓倒。每天晚上在饭桌上，他都会被他十几岁的女儿奚落。他那个还没到青春期的儿子“想要把我赶走，丢下我，却给不出具体原因”。还有更糟的，他的第三个儿子先天性脑损坏，让他在社会上丢尽了颜面。从第一页开始，我们就清楚地知道这不是个值得尊敬的男人。每个读过这本书的人都会记得那不朽的开篇“每当我看见紧闭的门，我就心惊肉跳；一看见紧闭的门，就足以让我担心会发生恐怖的事，对我有负面影响的事”。这些让人害怕的事情发生在故事的最后，我就不赘述了。故事中，鲍勃·斯洛克姆一直都不是生机勃勃的，库尔特·冯内古特在《纽约时报》的书评中写道，斯洛克姆的困境属于“活不到结局的情况”——总体来说，存在即是困扰，尤其是在生命困境迭出的肘关节。

托尔斯泰通过基督教教义解放心灵，从中年时期的黑暗中走出来；荣格通过走向个性化而找到出路；斯洛克姆也在中年时期的黑暗隧道尽头找到一丝光亮：“我终于知道我长大后想成为什么人。等我长大了，我想成为一个小男孩儿。”换而言之，正如荣格提醒我们的一样，斯洛克姆想念曾经的自己。斯洛克姆说，“我想念那个孤独的小孩”。

就在《出事了》出版后没几年，汤姆·沃尔夫说，又出别的事了。海勒那部阴冷又滑稽的小说的第569页，早已预测并提及了文化转变。鲍勃·斯洛克姆的乡下邻居们，做出了疯狂的逐日行为。无论是通过何种方式，他们都决心要成为完整的自己。在沃尔夫划时代的文章《自我的时代》（*The Me Decade*）中，他嘲笑道：在乡下，随便什么人都想跟随模仿富足的探索者来重启生活；而这些人又如电影《两对鸳鸯一张床》（*Bob & Carol & Ted & Alice*）里的情节一样，反过来对嬉皮士亦步亦趋。而余下的那些中产阶级笨蛋，则全心全意地朝拜哭墙和科纳拉克太阳神庙。或者整个周末都修炼罗尔夫推拿术；或者被人洗脑，搞什么埃克哈特式小组疗法或者去阿里卡学院学习开发人类潜能。[15]在沃尔夫看来，这就是美国人精神史上 “第三次大觉醒”的开端。

人们意识到，将人的身体重塑、重建、提升或转化成更明智、更

完善的人类肉体是一件非常简单的事。突然间，每个人都想套用著名的伊卡璐洗发水的广告语来书写他们自己的结局：“如果人生不能重来，去做金发女郎吧！”把“金发女郎”去掉，空白处填上你想要的，比如自由之人、超自然冥想者、原始疗法治疗师、统一教团成员。但沃尔夫却没有在他的巨著中提到所有追求行为的核心——一个有意义的人生故事。

我们事后再客观全面地分析，必然也会对《自我的时代》有了更加深入的理解。按宗教学教授玛丽恩·戈德曼所说，这是美国“追求精神的潮流”的开始，这是“精神特权”时代的开端。突然，我们开始去融合、适应世界上其他国家古老的理念和传统，以获得一种表面上的精神满足。这样的例子不胜枚举：禅宗、瑜伽、太极、非洲鼓、身心整合工作室。在我小时候，精神追求就只有两种选择，去犹太教堂或城里的俄式桑拿浴。这种老式男浴室的房间像迷宫似的，湿气重重，散发着松树般的消毒水味道。稍微多付点儿钱，你就可以请结实的东欧服务员用棕榈叶给你拍背。

这次声势浩大的“精神突进运动”从加利福尼亚开始——能是哪儿呢？它的源头就是加州大学的伊萨兰学院。是的，这个地方是《广告狂人》（*Mad Men*）里唐·德雷珀山顶顿悟一幕的取景地。这次顿悟（或多或少）使他在最后一集成为更完整的自己。那时国家级的媒体也去现场采访过伊萨兰学院：拍到热澡盆里赤身裸体的男男女女；迷幻药支撑下的心灵转变过程；自我膨胀的交友小组里肆无忌惮的拥抱和哭泣。伊萨兰学院很容易成为被取笑的对象，但事实上，伊萨兰神奇的温泉直接成了主流文化，并开启了新的时代。我还在《时尚先生》杂志时，伊萨兰最早的门徒之一乔治·伦纳德定期为杂志写“终极健康”专栏。他是日本合气道黑带，对合气道十分精通，他不仅将合气道应用到改善中上层阶级年轻嬉皮士的身体状况，还帮助他们理清思路，提升精神力，即所谓实现“人类潜能”。人文心理学的先锋们在伊萨兰聚集，召开研讨会，重点关注个人成长的意义。他们在这里孵化出一个观念：每个人都有实现精神和情感方面满足的权利，即使不是在传统的礼拜的场所进行，我们的这种权利也不能被剥夺。从某种意义上说，加州大苏尔确实是一所教堂。也正是在伊萨兰学院，诞生了一种新的宗教——“没有宗教信仰的宗教”。你可以在灵魂的大浴盘里为自己洗礼，这大浴盘里盛满了心理学的先驱、未来学家、神秘主义者和哲学家，有亚伯拉罕·马斯洛、阿道司·赫胥黎、艾伦·瓦茨，某一天，你还可能在餐厅撞见一些熟悉的脸——黛安·坎农、加里·格兰特、简·方达，等等。

虽说无论过去还是现在，伊萨兰都是一触即溃的：它由男性主

导，靠色情和药物带来正面刺激。这一切在杰弗瑞·科瑞写作的《伊萨兰历史》里有全面的记述。这段记述大致还是恭敬的，包含着大量的内心戏。完形派心理学家弗里茨·佩尔斯一直都是伊萨兰的信徒，他去了好莱坞，并在詹妮弗·琼斯家里的泳池边发起了一场放纵的聚会。在这里娜塔莉·伍德被推到了“风口浪尖”。帕尔斯试图跟她发生些什么（完形派是指人类要追求完整，不止零部件的整合，任何事都不可或缺），但他失败了，因此十分沮丧，并将伍德称为“乳臭未干的黄毛丫头”，还想把她放在膝盖上打一顿屁股。罗迪·麦克道尔急忙站出来保护伍德，主动迎战帕尔斯。伍德马上逃离了现场，甚至没说一句再见。据乔治·伦纳德的描述，不久后，佩尔斯与塔斯黛·韦尔德之间也上演了同样的一幕，除了“打屁股”。

这样的冲突也是我研究的一部分。藏身在大红杉林的萨满祭司也许非常邪恶，但琳达会保护我的，于是我报名参加了伊萨兰的身心整合工作室。我希望能对神秘的伊萨兰有更深入、全面的了解。从伦纳德为《时尚先生》杂志写专栏开始，我就对这个地方产生了好奇心。尽管随着时间的变化——它在某种程度上已成为一个集体会议中心——我的期望很高，但伊萨兰在很多方面都满足了我的期待，你真的发现自己不知不觉中进入了“这种模式”。在这里，有世界上最壮观的美景：海浪拍击着岩石，海鸟、海豹、夕阳，这一切美得壮观、隽永。男女共浴的温泉也和广告里宣传的一样，让身体比以前更完整。工作室呢？好吧，可以这么说：它不是我的菜。活动总共持续了一周，组织者戴着红色的小丑鼻子和彩色的爆炸头头套出场，宣布开始。然后他表演了哑剧——不算我最喜欢的表演形式——不知是因为我太愚钝还是缺少耐心，总之我理解不了。然后，他递给我们印着动物的纸牌（如果没记错的话，我的印着海狸，而琳达的是松鼠），他指示我们不要看牌，把牌举到额头前面——改编自那些酗酒的帮会小伙所谓的“额前傻瓜游戏”，教室里只有一个人和我们头上有同样的动物，这游戏需要我们走遍教室找出这个人。

这时，我想我这一整个星期追求“完整”的活动，还不如去探索一下峭壁或徒步穿越大苏尔森林。晚上，当我们徒步回来，我读了亨利·米勒的回忆录，是关于他在这里蜿蜒的海岸边生活的几年。几十年后才有了伊萨兰和没有宗教信仰的宗教。不，不对，以前就有伊萨兰，没有宗教信仰的宗教也已经存在很长时间了。亨利·米勒在《大苏尔和海尔诺尼慕斯·博世的橘子》（*Big Sur and the Oranges of Hieronymus Bosch*）里写道，每天早上，他打开小屋的门，举起手祈祷，他祝福树木、鸟儿、狗和猫，他祝福花儿、石榴和多刺的仙人掌，他祝福各地的男男女女。米勒在谈到大苏尔时说，“一片诱人的土地，却很难被征服”，它就是“上帝想让大地呈现的样子”。

同时，回到现实世界，回到当下，我们有理由怀疑：我们正在逐渐意识到自身的潜力，开始追求人类的完整，信仰没有宗教信仰的宗教，这是否让我们曾以为的“中年危机”变得没那么严重了？尽管托尔斯泰、荣格和鲍勃·斯洛克姆都承受了巨大的痛苦，但是不是压根就没有一种共同的中年危机？

正如丹·麦克亚当斯观察到的，在20世纪80年代末，无论我们遭遇过什么，都不曾抱怨自己的中年危机。我们开着玩笑，告诉自己应当享受这种乐趣，因为生活迟早会回归平静。这是因为我们当时比现在更有远见、更自信吗？还是我们坚持用同种疗效的眼药水发挥了作用？还是因为我们严格自律，坚持不过度捕捞？或者每天早起做了十分钟瑜伽？还是我们已经被电子科技所麻痹？抑或新一代的抗抑郁药终结了中年的忧郁？又或者说，人类普遍的生命历程中根本不存在什么共同的中年危机？

事实上，如今基本上没有人会和鲍勃·斯洛克姆那时的人一样自我预设中年危机。的确，过去的二十几年里，无数研究都得出结论：中年危机与我们四五十岁时感受的折磨根本没什么关系。《老年医学》杂志的一篇论文告诉我们，25岁的小伙子也会买红色跑车。如果我在40多岁时确实为自己设定了新目标，这是因为我要么已经达成了，要么已经失败，或厌倦了自己的旧目标。毕竟，这也需要一些时间。若我在25岁时就没有任何目标，那我还重新设定什么呢？

简单来说，“没有证据表明，个性会在不同阶段发生特定改变”，一份经过广泛调查的中年研究报告这样总结道，“改变的是……对你而言最重要的角色和事件。人们也许以为，随着年龄的增长他们的个性发生了改变，但实际上是他们的习惯、生命力、健康、责任与外部环境在变化——而不是他们的基本个性。”报告指出，如果你在25岁时就知足常乐、情绪稳定，那么几十年后你依然会如此。确实有很多研究表明，在多种专业领域，人在四五十岁之间应该是最高产的十年。他们说，老年人在回首人生时，总是认为四五十岁是他们一生中最值得回忆的篇章。另一项研究说“当人变老时，会变得刻板、古怪。这种偏见是站不住脚的”。我们对自己人生故事的感受如何，取决于整个人生过得怎么样，而不是具体的某一个阶段。

但也出现了一些卖弄性别差异的研究。中年女性对“具有侵略性、自我为中心的冲动”会变得没那么内疚。关于时间，男人对于提醒他们要亲近家人、抚育后代的暗示变得更加包容了，他们也更愿意在这些事情上花时间。评估已有的成就，并尝试规划新目标的蓝图，

这在男性中更加常见。为什么是男性？研究推测，女性在人生中更加自省，天性如此。言外之意，对于女性而言，发现自己的人生不是一帆风顺，不会像被猛地踢中下身那样感到突然和剧痛。

08　插曲：其他声音

在这个项目的过程中，我与各种愿意亲密交谈的男女展开对话，他们坦诚告诉我自己的人生故事是如何展开的。我没有刻意追求戏剧化的故事或非同寻常的悲惨人生，或者有神圣使命与光荣傍身的生活。他们都是些普通人，年龄跨度从二十几岁一直到老年人。据我所知，其中没有特别富有或特别穷的人。他们都名不见经传，也没有理由相信百年之后还会有人记得他们。我主要是想进行一个真实的考察，关于人们如何看待人生故事，而人生故事里有章节、人物、转折点、开头、中间，以及迟早会迎来的结局。

跟我交谈的好几个人，都对我窥探别人的人生故事这件事心存疑虑。他们劝我说，这可是一件冒险的事。难不成谁去世后，我会因此成为普鲁塔克这样的历史学家？当我告诉朋友我正在努力写一部关于人生意义的书时，他瞥了我一眼。就像奥斯卡和菲利克斯一样，在我们还都是纽约城里的年轻编辑时，我们几个就开始不停地争论，不管争论些什么，都是几十年前的事儿了。奥斯卡有些烦人（他的妻子半开玩笑地说她的墓碑上会写“生前已被纠正好”），但他异常聪敏，我很重视他的建议，这倒也不是说每个路灯下都有圣人指引，事实上，我把“圣人”输进克雷格搜索栏，只获得一个结果——芝加哥的聚会策划人。

“你在谈人生的意义，对吧？”奥斯卡问，“这就是你说的重点？”

我点点头。他刻意压抑着的进攻性格，我是知道并熟悉的，我已经做好准备接受他的攻势。奥斯卡建议我要格外小心，他说不是每个人都能这么“奢侈”——有足够的时间和方法——去寻找人生的意义，只有上层1%的人才可以，这就好像得到一张汉普斯顿的停车券那么难。他说，那些家中有小孩或有老人需要照顾的读者，打两份工或者找不到工作的人，不住在纽约或者洛杉矶的人，全世界几十亿信仰上帝的人，所有这样那样的人，注定要对我这种为“意义”瞎折腾的人感到生气。奥斯卡继续说着，明显是要发射另一枚攻击导弹：不仅如此，我曾经的职业不具有“典型性”，并给很多人八竿子打不着的印象。

我很想反驳，但我忍住了。随着年龄的增长，我变得越来越不计较一些事，谁有空争辩呢？如果是在年轻时，我恐怕已经开始长篇大

论，说寻找意义如何不是一件奢侈的事，研究又是如何表明，无论在社会经济的上层还是底层，那些挣扎着想发现人生意义的人普遍承受了一系列精神疾病和恐惧，甚至滥用药物。寻找人生意义对于那些生活舒适——有更多选择、消遣和物质欲望的人来说更具有挑战性。因为这些都会让人搞不清重点所在。在人类历史上，无论贫穷、富有，不管你是法老还是穴居人，无论如何都要面对同样的黑暗深渊。调查表明，个人的情感依赖是生活满足感的主要决定因素，远比收入、年龄、性别、种族或考试绩点这些要更加关键。我和奥斯卡都知道我的职业飘忽不定、无法预测，好在我年少无知的时候运气比较好，但我的人生还是不具有“典型性”，我还想问他谁的人生是比较典型的，顺便也审视了一番自己的人生。

我感谢奥斯卡的反馈和担忧。我告诉他我会很谨慎，并且一定会大声而清晰地说出我有多么感恩——真的很感谢——我现在能有时间去思考我为什么在这里，以及我们为什么在这里。

接着我又跟奥斯卡简单争辩了几句，具体为什么我已记不清了，但我肯定那是很紧急的事——比如，莱斯特·杨和柯曼·霍金斯到底谁的萨克斯管吹得更好？

我没有退缩，仍然奋力前行，与完全陌生的人讨论人生、死亡和意义的问题。我没有提任何楼上作者的事，我只是用下面这些问题来激发他们：

你曾思考过所谓的人生意义吗？

一个65岁左右的男人说，他一直都在想。他和妻子已经习惯了念书给对方听。他说，当你读严肃的小说时，里面的人们总是在应对生命中重要的东西（此回答可在我的书里赢得一颗金色五角星）。

回首人生，哪个章节是你觉得最没有意义的？

一个50多岁的女人说，是她做律师的那几年。“每周50个小时机械般的劳动强度和为了争取更多付费时间的常规压力。”

如果找人来叙述你的人生故事，你愿意让谁的声音来读？

一个25岁左右的女人说：约瑟夫·坎贝尔。她解释道，她想从神话的角度思考人生，把它当成一种旅行。

在你成长过程中读过的书里，有没有特别能产生共鸣的角色？

一个三十出头的女人提到史葛特·奥特尔写的书《去杜姆亚特的路上》（*The Road to Damietta*）。她说这是一个关于年轻女人爱上圣弗朗西斯[16]的故事。为了留在圣弗朗西斯身边，她放弃了财产，剪掉了头发，还要照料麻风病人。她在这本书里找到了生存的意义。

你认为五年、十年后，你的人生将会发生怎样的变化？

一个年近六旬的男人说，他没有什么活动清单，然后他转移话题，开始谈论他的儿子，一个快三十了，另一个刚三十出头。这个男人担心他的两个儿子在工作上不顺利。如果真要他列一张任务清单，主要内容也是帮他的儿子们解决一些问题。

如果什么都能选，你想在这个世界上留下点儿什么？

一个四十多岁的男人说："我女儿。其他的我也想不出来了。"

跟我说说时间，你在意它吗？

一个中年将尽的女人说，科技让她"超级"专注，但都专注在那些她认为不值得的事情上。她说这是人生中第一次常常丧失时间概念。她很快澄清道，她不是得了可怕的健忘症，而是这些有线频道还有八卦网站如TMZ、YouTube、Facebook、Pinterest、Yahoo新闻，都没什么值得看的！如果你问我，答案就是我们持续碎片化地关注所有的琐事，却几乎不曾认真关注过一件事。我在某处读到，50岁及以上的人每周平均花30个小时上网。假设你还能活20年，光是看股票行情和在社交网上晒你度假毛衣的照片，在这两件事上你就要花费3年半。

大部分人刚被问到以上这类问题都备感荣幸。随着状态逐渐放松，他们会坦白一大堆"本应该"和"本可以"，还有"本来会"。假如没有这样那样的阻碍，去了不该去的学校，按父母意愿做事（或者没有听父母的话，而他们就对了那一次），还要养家糊口，我还能做什么？那个时候又年轻又愚蠢，也没有勇气。如果我当时就能明白现在明白的事，那该多好……

对这些汹涌而来的"本来会"和"本应该"，我一点也不意外，我以前就听到过。多年前我写了一本书，主题是为何很多人会把金钱和人生中真正重要的事情混淆，一辈子都在跟钱较劲，钱使人妻离子散，混淆优先权，模糊人生意义。我其中一条结论说，我们其实并不确定钱能做什么，或者像叔本华说的：我们只是认为它会实现所有愿望，

以带来抽象的情感满足感。

为了让读者能对金钱物尽其用，我的书里还引用了一条从财务顾问那里学来的建议，即让你想象假如自己只剩下24小时生命——因此，尽力想想“你还没实现的身份”“你还来不及做的事”。你可能会说这两个问题的答案太多了，不是吗？但结果却不尽然，我们的答案不外乎以下几种：没有得到足够的回报，没有与我们爱的人和解，工作太努力了，不够有创造力。

在写这本书时，我的采访结果和这几种答案如出一辙。大量“本来会”和“本应该”是因为人们遗憾自己没有将潜力开发好，基本上都是“我不够有创造力”。一个中年妇女告诉我，她现在还幻想成为摇滚乐队的主唱；一个中年男人私下认为自己是约翰尼·卡什[17]第二；还有人试图重拾绘画的热情，这种热情从大学开始就被深埋在心底；他身边还有朋友正在旁听新闻写作的课程。

至于经历“肘关节”究竟是种什么样的体验，以下是一些人的回答。

一个即将步入中年的女人，正在进行博士后研究，她说自己正在经历人生中最失落的阶段。她希望自己从未开始这条学术之路。几乎在一开始她就意识到自己犯了一个错误，但她“没有勇气重来，害怕被别人当成失败者”。她说，她没想到完成博士论文竟是如此无用的经历，任何由此产生的知识都毫无用处。在找工作时，更是无用到绝望。她已经找了一年半的工作，还说如果时光能够倒流，她会选择去读工商管理硕士。她说：“我觉得自己大材小用，但又彻底缺乏基本技能。”

一个年过五十，生活在美国中西部中等城市的男会计，不停地对我讲述自己在工作时有多开心，然而职业满足感对他的余生并没有多大帮助。他说他知道“幸福源于内在”，但还是会不断与做整形医生的朋友谈论假发移植。他还一直在跟我拖延时间。他说：“外貌的改变也许会改变人们对我的看法，但我的内在还是一样的。”

还有一位跟他同岁的女士，生于美国，现居国外，渴望拥有一个“写作人生”。她是英语文学硕士，毕业后在企业工作，后来结婚生了三个孩子。她把第一个小孩的出生看作人生最有意义的篇章。她从休产假时开始写一部小说，连续写了十年，遭遇过无数次退稿，最终书还是出版了。她说自己因为小孩未到学龄要待在家的时候，只能偶尔写写，时不时写篇书评，但她渴望能做得更多。她说，如果早知今日，她一毕业就会开始写作，那时候时间要多得多。她希望年轻时能

对自己要求再高些，“更自信、更坚强”。她说，不是拖延症毁了她，而是一些更隐蔽、更致命的东西。她以为自己不够“好”，所以就退缩了。

一个45岁左右的男人，住在加州北部，提到他的父母——博物馆馆长和图书馆馆长——如何热爱他们的事业时神采飞扬。他说，他们的工作就是爱好，这是最理想的状态。不仅如此，他们喜欢周末去拍卖会，一起保养家具，因此整个周末都很开心。他说他后悔把自己的大半个职业生涯都浪费在企业中，在那里，他“以玩乐的能力为代价锻炼了工作能力”。

还有一个女人，正要步入“肘关节”，她住在美国东北，曾用两年时间为军队性虐待受害者提供咨询。她发现这份工作令人沮丧，因为问题进展极小，而这又十分普遍。她说，其实只有“媒体能折腾出动静来”，却没有什么实质变化。目前，她在一家致力于女性健康的非营利机构工作。她对这份工作怀有极大热忱，但这工作不允许“表达个人观点”；她的发言被局限在官方讲话要点中。她最近也戒酒了，而过度饮酒曾经是她人生的“大麻烦”。她说，步入中年就是一个鲜明的转折点，认为人一旦过了二十多岁的年龄，就要为自己的选择负全责。

一位年近花甲的妇人，患了一身病——克罗恩病、胰腺状况被误诊后，又两次中风——她说她很幸运，与丈夫关系很好，谢天谢地，她丈夫一直在照顾她，一切都是最理想的状况。

一位弗吉尼亚的保险经纪人，65岁左右，重新细数了他人生中的各种不幸，他总结道：“它们让我意识到人生的无常——随时都可能发生任何事。”他告诉我，他深受佛教教义吸引，希望这些能帮助他渡过难关。

在交谈中，我不时地会将话题扯回那个焦虑的主题，并抛出这个价值万金的问题：

意义，你曾思考过它吗？你人生的意义。

正如奥斯卡警告我的，有些人会变得暴躁、愤怒。他们说自己正忙着生存，没空盯着肚脐眼想这些无聊的问题。确实，这几年来，90%的美国家庭的实际财富正在减少。单亲家庭和双薪家庭都很努力地挤出时间与孩子相处。还有成千上万的中年人，没有足够的退休积

蓄，有些可怜。

“‘意义’，你是什么意思？”一个女人反问道。我解释完后，她的反应就好像我说我在编一本手工奶酪指南。“哦，”她用大嗓门突兀地惊呼道，“人生的意义！说得真及时！”

她说得没错，这个问题是很及时。自打有时间概念以来，这个问题就一直很及时，但我还是制住了怒火。我本应该说，从亚当和夏娃咬了苹果那一瞬间起，这个问题就很及时；当我们用木棍和石头写字时，当无名的美索不达米亚人在泥板上刻下《吉尔伽美什》（“你永远找不到你所追寻的人生”）时，它就很及时。当老子用毛笔写下《道德经》（“天地不仁，以万物为刍狗”），它也很及时。希腊人如果没有夭折，几乎能和现代人活得一样长时，对于他们来说也很及时。当基督再临，指引我们天堂的方向，这很及时。即使两千年后，当尼采宣布上帝已死（“我们没感觉到宇宙空虚的气息吗？我们应如何安慰我们自己？”），它也丝毫没有不及时。当哲学家、数学家、社会活动家和坚定的无神论者伯特兰·罗素在他的自传里声称，意义包含三个方面：“爱，因为爱可以消除寂寞；知识，理论上知识让我们知道宇宙如何运转；同情心，同情心让我们听见落后苦难的世界里那些受迫害的人发出痛苦的呼喊。”此时，这个问题一样很及时。当《时代》周刊在它著名的1966年的封面上提醒我们上帝仍然死了时，它更是及时的。两年后，当《全球概览》呼应尼采一个世纪前的主张（“我们就像诸神一般，也很可能和他们做得一样好。”）时，这个问题，还是一如既往地及时。

当爵士乐评论员纳特·亨托夫（他的大写锁定键明显坏了）给低音歌手查尔斯·明格斯回信时，这个问题同样也很及时。某天夜里，查尔斯“感到很痛苦……那些无解的大问题浮现在眼前”，于是他给纳特写了封信，以下是纳特的回信：

YU WO ER YAN，REN DE YI YI，REN WEI SHEN ME YAO SHENG CUN XIA QU DE YUAN YIN，SHI RU GUO TA HUO LE…JI QIAN WAN NIAN，TA YE YONG YUAN BU HUI SHI XIAN TA SUO YOU DE QIAN NENG，YONG YUAN YE BU HUI CHUAN DA HUO CHUANG ZAO YI QIE TA NENG ZUO DE SHI QING。SUO YI TA XIAN ZAI BI XU YONG TA YOU XIAN DE SHI JIAN WEI WEI LAI CHUANG ZAO JIA ZHI HUO YONG GUO QU WEI WEI LAI ZUO PU DIAN，ER BU SHI BA TA DANG CHENG MO DAO SHI，MO LI NEI XIN SHEN CHU DE ZUI E HE KONG JU。HUO ZHE XIANG WO

XIAO SHI HOU ZUI XI HUAN DE GONG HUI GE QU JIE WEI NA YANG CHANG DE：TA DE YI SI SHI，JIE SHOU TA，BIE SHENG QI，DAN YAO JIE SHOU TA。

WO BU ZHI DAO ZHE SHI FOU HE QING HE LI，HUO YOU REN HE ZUO YONG，DAN ZHE JIU SHI WO XIANG YAO DE。

NATE[18]

但不管这个问题在过去、现在和未来有多及时，它都不是一个容易讨论的话题。一天晚上吃饭的时候，我拷问我的一些朋友，是什么让他们的生命变得有价值，他们却宁可去研究猪小肚和桌上其他十几盘菜。为了抢占话语权，我又重新开始那个熟悉的聚会游戏：如果被困在荒岛上，你会用什么来熬过孤独无援的时间？不得不承认，我的朋友们不是集中注意力的好榜样，除非我们是在研究那些惯爱讥讽嘲笑的中年美食家，探索他们的心理结构图。一个人，思考了一下自己需要什么来战胜孤独和绝望，然后他说，他会祈祷把8公斤重的大麻也冲上岸。另外一个看起来爱说教的人温和地表示反对，他说如果岛上能酗酒，他会选胃酸抑制剂——兰索拉唑，如果不能，那就换成大量的常见抗抑郁药——安非他酮。

09　喘息的空间

中年生活一天天地过去，我们的逝去的岁月变长，而未来变短。我们精确地知道过去了多久，但不确定未来还有多长。在《时尚先生》杂志时，我曾雇用过一个大学生，那时他刚刚走出大学校门，而现在也已经59岁了，他最近却突然去世了。那时他还是个孩子，不是吗？看着日益减少的未来，我们可能有了计划，也可能还没有；或者我们的计划就是在一切为时已晚前亡羊补牢。或者我们甚至连这样的计划也没有，现状和未来都看起来十分空虚、灰暗。无论我们是否有计划，过去仍然会越来越长，未来也会越来越短，这是一种零和博弈[19]。这就是为什么在中年时期我们脑海里的常驻作者会像猫一样焦躁不安，迫切地想让故事往切实可行的新方向发展。弗吉尼亚·伍尔芙在她的日记中写道：“在46岁的时候，人会变得惜时如金，只把时间花在那些必要的事情上。”

好吧，这也许不是一次彻底的危机，但有些事情确实发生了。

一个住在巴黎的异乡人在报纸专栏里哀叹，一个45岁的女人漂在世界存在主义的中心，这是一种怎样的体验？她抱怨服务员称呼她为“夫人”，不带任何讽刺意味。（哦，天啊！）她发现“再也没有成年人了”，每个人都只是在“临场发挥”。如果说真有好的一面，那就是她不用再假装喜欢爵士乐或因为不会煮韭菜而感到自卑。（说真的——煮韭菜有什么难的？）

或者你就和诺拉·艾芙琳一样，单纯是觉得脖子容易泄露年龄而对此不爽。

抑或是你刚过40岁，明知自己婚姻美满、全家安康，但还是在洗澡时不自觉地哼唱佩姬·李的《这就是所有的一切吗？》。

还记得《不朽的自我：生命与时代》封面上那个小脸红红的婴儿吗？拍这张照片时，她所需要的不过是食物、温暖和安全感，但最终，我们想要更多。荣格说，正如孩子需要食物，人类的灵魂迫切需要意义。荣格统计，他有三成多的病人都在忍受人生中的“无意义和无目标”。他说，每个超过35岁的病人都在与精神较劲，借用哈姆雷特的话说，他们觉得这个世界“疲倦、陈旧、平淡而且无用”。

人生意义不是什么奢侈品，而是一种必需品。维克多·埃米尔·弗兰克宣称，我们都有着“寻找意义的意愿”。我们人类在三个维度上生活——身体、心灵和精神，就是精神维度促使我们去寻找我们为何存在的答案。弗兰克写出了《活出生命的意义》（*Men's Search for Meaning*），这本书超凡脱俗，他因此声名鹊起，也算是实至名归。这本书一开始在美国出版的原题稍稍逊色些，叫《从纳粹集中营到存在主义》。如果你还没读过，那我推荐给你，这本书已经销出逾千万册。严格来说，它不是讲述大屠杀的回忆录，尽管弗兰克在纳粹集中营的个人经历十分扣人心弦。他在如此恐怖的大背景下，阐述了他所谓的“存在主义疗法”的基本原理。“存在主义疗法”是治疗感情问题和特殊癖好的分析性框架。在这些原理中有一条是说我们需要“反抗精神”，即使面临强大的挑战，也要坚持达到目的。心理学家保罗·黄说过，从宏观角度看，“存在主义疗法”（Logotherapy，logos希腊语中是“意义”的意思）是让人“活得幸福、死得安息的完整蓝图”。这种观念的前提是人生在任何情况下，即使是最糟糕的逆境里，都是有意义的，而我们最主要的生存动力是在其中找到价值和目标。“自我超越”本质上是与比你强大的东西连结在一起，这需要不断自我提升，培养信念、勇气和同情心。

怎样才能彻底达成这些目标？在弗兰克的文章里你找不到具体的待办事项，也没有十步速成法。弗兰克写道：“人生真正的意义是活在这个世界上，而不是个人或他自己的精神里。”你越是投入你热爱的事业或心爱的人，你就越接近人生的意义。正如T. S.艾略特写到的：“做有用的事，说勇敢的话，想美好的事——一生足矣。”根据弗兰克的观点，你也许会在自然、艺术和工作中发掘到有用、勇敢和美丽的事情，或者至少发现一个人的独特之处。但在发现这些之前，你要经历令人难以忍受的痛苦。弗兰克说我们每个人需要的，不是“松弛舒适的状态，而是为了一个有价值的目标、一份自己选择的工作付出努力和奋斗”。

他的另外一本书《医生和心灵》（*The Doctor and the Soul*），比《活出生命的意义》更加专业。在这本书里，他用很大篇幅阐述了工作的意义，因为工作在我们的生活中具有核心地位。如果我们活得很充实，通常都归功于工作，而更多时候，工作为我们空虚的生活背了黑锅。我们花大量时间去工作，自我价值源于工作。弗兰克对这个问题进行了充分的解释，他把我们从工作中获得的社会地位、物质奖励与工作给予的意义做出区分。他说，职业本质上是无法提供救赎的。举个例子，你可能是一位医生或护士，这两种职业都需要必要且精熟的业务，但意义却不在于做出正确的诊断、准确地开刀，或者抽血和清理伤口。这些任务虽然重要，但不能满足人类精神上的需求。弗兰

克说："医学的艺术不在于医学手段，在于对病人说出合适的话。"这句话也适用于当前医生的困境。一位年轻的外科医生在《时代》周刊上坦言，超负荷的工作和过度疲劳导致医生的自杀率是其他行业的两倍多。"因为他们连措辞的时间都没有，他们的工作根本毫无意义"，弗兰克说。"不管怎样，我们首先要做好人，不管什么生意、什么工作，白领还是蓝领，无论多么卑微，都要这样。"

失业简直是毁灭性的，直接导致了"存在虚无"。弗兰克说："没有工作的人要度过空虚的时间，就会产生内心和意识的空虚。因为一个人没有事做，就会觉得自己是废物。没有工作就觉得人生没有意义。"这也是教宗方济各在2015年所要传达的，那年他就全球的困境发表了通谕，痛斥化石燃料的疯狂消耗带来的环境危机，他观察到，"经济发展正在倾向于科技工艺，通过裁员和以机器替代人工从而降低生产成本"。教宗宣称，工作"是一种必需品，是这个世界上人类意义的一部分，是人类成长的必由之路"。

个人而言，我同意弗兰克的观点，即在我们的行为和事迹中找意义；在我们与他人相遇相知的过程中找意义；在我们如何克服面临的挑战中找意义。但我还想自以为是地补充一点被弗兰克和教宗忽视的关键——根据这些来编写故事的必要性。毫无疑问，我们有身体也有大脑。很明显，两者都很重要，身体和大脑分别让我们在实体和精神的维度生活，他们能完全证明（以感官和思想的形式）：是的，我们确实是存在的。但如果大脑缺乏叙事机制，故事就不会自己水到渠成。于是，我们楼上的小伙伴就要介入了。如果不是某人（这位蹩脚的作者）把我们的身体感官和心理活动编写成故事，一切都会没有意义。编写故事的过程，显然是在储存我们记忆的脑区附近完美实现的，这也是为什么在人类千万年的进化后，我们的常驻作者仍然居住在大脑里，而不是别的什么地方，比如幽门括约肌或其他不可描述的地方。

虽然追寻意义是十分基础且必要的，但它也能将你累垮，尤其是当你已经步入中年的时候。一天下午，天空是钢铁般的灰色，我盯着封冻了一半的密歇根湖，不由得想起父亲那十分短暂的中年时光——转折之年。我记得他不是个忧郁的人，肯定不压抑，但我还是能想起我父亲经常面无表情地盯着空白处看。那时他刚刚人到中年，43岁，家里有妻子和两个小孩。那时还没有现在常见的神奇药物和外科手术。有段时间，他随时都有心脏病发作的危险。

我盯着湖面，想起从前的每个周日晚上，电视里播放着《艾德·沙

利文秀》，而我父亲似乎总会叹口气，自言自语道："好吧，明天回盐矿。"那时我不理解，他是微生物学家，又不是盐矿工人，也不带镐去工作，他带的是一个旧旧的棕色皮质公文包，里面装满了他未完成的期刊文章手稿。周六早上，他常开车带我去医院里的实验室。那里是烧杯、漏斗和烧瓶组成的水晶世界。他很开心地向我展示显微镜是如何操作的，他点燃本生燃烧器向我演示化学反应。我还记得那个地方的味道——淡淡的金属味儿。他热爱这个小世界里的一切，他的研究贡献也得到了认可，但也许这些还不够，不然他为什么还会常常叹气，这又是为什么呢？

放眼眺望密歇根湖，我又开始联想。维克多·弗兰克提出，追寻人生的意义就像是某种流行病。他不是说我们必须整日郁郁寡欢地坐着（尽管我们中有些人是这样的），但他也确实说过对意义的需求会不时爬上我们心头，弗兰克称其为"周日神经衰弱症"。当一周的忙碌终于谢幕，它就会乘虚而入。这一周我们越忙，跑得越欢，周日时我们心灵的碰撞就越激烈。约瑟夫·海勒笔下的鲍勃·斯洛克姆就深受其害。"周日是致命的，空闲时间毁人不倦。"他在《出事了》一书的中间部分写道。

在湖边那时，我意识到父亲也有这样的经历，要不然我永远不会把他与那烦人的斯洛克姆相提并论。我父亲一生过度操劳，他的父母也都英年早逝，他成了孤儿，在高中和大学时就半工半读，还要帮忙抚养弟弟们。他大学毕业时年纪小得不可思议——19岁吧？由于民族份额政策，他没能进医学院——比如在耶鲁，犹太裔学生的申请表上都会有个明显的"H"记号——但他一口气取得了微生物学的高等学位。他没有被卷入战争，因此有机会研究新一代抗生素。我姐姐出生时他已经30岁了，到我来到这个世上时，他35岁。写《医学实践中的抗菌治疗》这本书时他43岁，这本书母亲总是放在家里的显著位置。他第一次心脏病发作时44岁，去世时才47岁。所以当那些星期天晚上，《艾德·沙利文秀》刚开始，而他便大喘气时，他才刚刚步入中年，也许他需要的只是片刻的喘息，一个能让他重新调整的机会。坐在湖边我就想，如果他能短暂地休息一下，也许就不会这么早去世了。

然后我想到一点：如果人生像曲棍球赛一样被划分为明显不同的三节，那会怎样？生物学家早已经把人生历程分成三个明显的成长阶段：进步的、平稳的、倒退的。按人生故事来讲，万一第一阶段在40岁时结束，第二阶段在60岁，第三阶段走向痛苦的结局，该怎么办？这是很有趣的地方：如果人生和曲棍球比赛一样有两个休息时间，一个在第一、第二节之间，另一个在第二、第三节之间。任何人——无

论贫穷富有，无论是工资稳定、小时工还是失业人员——都有权利享受这两个公休假（而不仅是终身教授才有）。如果早知道会有假期，你可以在很早之前就开始计划，如果能提前计划坐飞机旅行，也不会带来讨厌的机票变更费。当然，这些休息时间也不能被解释为度假，它们是工作出差、外出静修，这时你跟你楼上的故事作者都可以停下来喘口气，重新找找方向。行程安排？以下这三大点就是了。它们都适用于这两次公休假。

1. 回顾你目前为止的人生是否有意义。

2. 评估当下是否有意义。

3. 集思广益，趁还来得及，需要做点什么才能让它变得有意义，换言之，考虑如何做才能在人生的尽头安息。

试着想象一下，如果托尔斯泰、荣格或者鲍勃·斯洛克姆在40岁前也能如此奢侈地享受外出静修，肯定会有所不同。想象一下，如果《黑道家族》里的托尼·瑟普拉诺，《绝命毒师》里的沃尔特·怀特或《广告狂人》里的唐·德雷珀都能在中年之前享受到公休假，结果将会怎样？假设你在正值中年或中年以后已经度过了公休假，已经客观评价了自己的表现，评估了你的人生是否足够有意义。如果没有，去制订计划吧！在条件还允许的时候做点儿什么。如果经济条件不允许，你可以利用外出静修的时间去思考怎样做出一些改变，哪怕仅仅是态度上的改变。

所以让我们想象一下，这样的外出静修可能会是怎样一种场景。你将驾驭那危险的“肘关节之年”。你和你的常驻作者在万怡酒店的会议室里。那里有巨大的黑板架，上面夹着一本便条簿，桌上有一盒彩色记号笔以及一盘糕点。手机已调至飞行模式。假设你的作者在这样的场合很随意，如同正在高尔夫度假区：他穿着汤美·巴哈马牌的短袖开领衬衫、打褶的百慕大式运动短裤、深色及膝短袜、渔夫凉鞋，头戴蒂利牌遮阳帽。他这样可不大好看。

如果你像我一样被迫去过一两次外出静修，无疑会对以下这种行为很熟悉。这时，你是会议主持人，从离甜甜圈最近的地方开始引导

谈话。你的故事作者溜须拍马，“自愿”在那本巨大的本子上做笔记，他边走边把本子的纸撕下来，又用胶带一张张贴在房间里的四面墙上。你已经确定的议程——回顾！评估！头脑风暴！——两分钟后可能就要中止了，有人会提出一些本应准备、但却没有准备好的问题。事情照常进行着，我知道我们都想尽力说到重点，但你不认为在我们想出如何达到目的之前，是否应该搞清楚这个所谓意义的重点到底是什么？此时，你和你的作者开始抛出所有可能的答案，你的作者将它们记在大本子上：

意义就在于……

信念？希望？慈善？

“出生，死亡，婚姻？”

成功？成就？影响力？

遗产？

繁衍后代？

个人“成长”？

上帝或诸神？

善良（如何对待别人，等等）？同情心？

知识？智慧？

金钱？名声？性？

家庭？朋友？社区？

幽默？

工作（做自己喜欢的事）？

艺术（最宽泛的概念里的）？

自然？

爱？

快乐？☺

你的故事作者很愤怒，事情为何如此拖沓？——作家都讨厌这种会议——他更倾向于与快乐相伴，让会议见鬼去吧！他只想逃离那里，意义就是快乐，每时每刻的快乐。然而如果能退一步，他会意识到如果想让整个生命故事都只有快乐，就是一条走向自我放纵和失望的不归路。快乐不是目的，而是一种结果。快乐是其他东西的副产品。

所以退后一步，将目标设定为“整齐划一”“战略集中”“所有人步伐一致”。但贴在墙上的这些答案，刚列举出来就不免遇到责难。某人对其中一条抨击一下，然后排除。艺术？太深奥了。上帝或者诸神？意见太分歧。大自然？如果你过敏呢？外出静修的目标是想出一条你在家里想不出的结论。可惜的是，一般都不能如人所愿。根据我的经验，外出静修通常只是让我们把知道的那点儿东西重新组合而已。

你看着你的作者，他也看着你，事情陷入僵局。好吧，最后你说，让我们从一个不同的角度来解决这个问题。如果知道我们在这谈论的是谁的意义，是否会有帮助？是“现在的我”的意义？“理想中的我”的意义？“真正的我”的意义？这到底是谁的公休假？

待我们人到中年，脑海中的故事作者也不能完全确定她在为怎样的自我组合服务。我们不该称其为身份“危机”，应当称其身份“冲突”。把“危机”这词儿留给你的青少年时期吧，那时你还无法从一系列互相矛盾的身份中做出选择，也无法决定自己是否拥有初始身份。

据叙事心理学家所言，我们一生中会测试出很多种的自我。我们不费吹灰之力地在这些自我中轻松转换，如同在换袜子。这是西方文化的观点。而虔诚的佛教徒并不关心穿哪双袜子，成为哪种自我，他们的存在是“无我”的。在佛教教义中，自我，与其说是“自性”，不如说是一种“过程”，因为佛教的“无我”存在于永恒，与其他众生与宇宙间的关系截然不同。“无我”和宇宙是和谐统一的。身处西方的我，尤其是在伊萨兰学院时，被这个想法所吸引，因为这听起来很温和，让人放松。但想要达到这个“无我境界”非常难。所以我们只能不断地在众多自我之间转换，以求能在某一个自我中，让我们感觉到自己和其

他生命乃至宇宙更加亲近。

到底哪一个才是这样的“自我”？乌尔里克·奈瑟尔被称为认知心理学之父，他提出我们至少由五种自我编织而成：“私密自我”，住在我们内心经历的深处（“我是我，而你不是”）；“生态自我”，和周围环境息息相关（“此时此刻我在此地”）；“社会自我”，是在和他人互动时暴露出来的（“此时我就在这里和你互动”）；“观念自我”，这属于社会或文化范畴（“我是丈夫，美国人，我一直是傀儡、贫儿、海盗、诗人、人质和国王”）；以及“短暂延伸的自我”，这是我们关注的重点，它是活在人们记忆中并投射到未来的自我。

多重的自我并不意味着精神分裂。那些德高望重的思想家已将我们的本质定义为由多个自我合成的有机物。1890年，威廉·詹姆斯提到“自我的自我”，你的身体和财产是你“物质的自我”，你的社会关系是你“社会性的自我”，你的价值代表你“精神上的自我”。这些自我的成分有时会相互矛盾。无论什么原因，这个或那个自我都会掌握大权。比如以下情况，你精神上的自我可能会与你物质上的自我难以共存——对于在街角徘徊的女人而言，买一双800美元的普拉达拖鞋简直是天方夜谭；但她的其中一个自我会在另一个自我耳边轻声说：“管他呢，我只活一次，人生苦短。”

根据故事作者的理论，中年时期的经历不过是你这些多重自我中的一个，厌烦了这些自我组成部分之间的纷争。“这些自我希望能携手合作，保持一个真正的自我。”语言学教授乔治·莱考夫写道。对目前生活不满意的人们来说，这很普遍。你可能会觉得你的工作得不到应有的回报，或者你整个生活方式和你真正理想中的生活在某种程度上格格不入。因此，你真正的自我坚信，只要能抽出时间来，你的生活会发生戏剧性的转变，你真正的自我宁愿把你的工商管理硕士学位换成一个神学学位。

但也有例外。有些人对眼下的自我很满意——以一种令人生厌的方式。“我看一年级时的我和现在的我，基本上是一样的。”唐纳德·特朗普说道。马克·库班，NBA的加盟商，一个身家亿万的破坏分子，他说他知道他是哪个自我，给他全世界都不换。他在某篇杂志文章中宣称：“若有来世，我希望我还是这样的我。”（顺便说下，这篇文章的题目是《12岁的主人》。）如果你能有幸成为特朗普或库班脑子里的作者，那可是令人歆羡的美差。你主人的自我志得意满——他知道他是谁，他的故事就是他的故事，而且态度坚定——这样，你下午基本就没事可干，只好待在健身房了。

丹·麦克亚当斯争辩说，你每个阶段的自我都是在一个复杂的过程之后发展而来的。我们从九岁十岁时开始明白，我们的需求并不总能马上得到满足。我们慢慢意识到，实现自身目标、满足自身欲望有时需要时间。我们也了解到，我们与故事里的人物一样也存在动机。我们积极地爱与被爱，去变得强大，去实现成就。我们的动机促成了前文所说的“个人神话”的产生，即我们创造的关于自己的故事，一个独一无二的故事。一个“细致的、自觉的，关于过去的传记类描述，因为全面、完整而被高度评价，并呈现给自己和他人看”，教科书上标准的定义是这样说的。麦克亚当斯说， 通过个人神话的展开，我们每个人“才能发现人生中什么是真理，什么是有意义的”。我们不是通过编造个人神话“发现”自我的，现在的我，是由自己“塑造”的。正如尼克·卡拉韦后来理解的，这就是詹姆斯·盖兹如何转变成“一个17岁男孩可能想到的那个杰·盖茨比的样子”。很显然，盖茨比就是盖兹的个人神话。最后，他毁掉了自己，塑造了这个人物的男人也是。他在《时尚先生》杂志出版了《崩溃》（*The Crack-Up*）一书，以第一人称叙述自己酗酒的过程、失败和自怜的经历。时年四十岁的菲茨杰拉德在书里写道：“所以再也没有‘我’——没有能构造自我尊重的基础。丧失自我很奇怪——就像一个被独自留在大屋里的小男孩，他知道他能做一切自己想要做的事，但发现自己其实什么也不想做——”

创作个人神话给了我们每个人开启神话般旅程的机会。既然我已经全然沉浸于此，我意识到我当初为什么离开费城，但我也不确定是什么，快乐？像约瑟夫·坎贝尔那样，带着强烈的使命感“去做必须做的事情，那样才能成为我自己”。毕竟这是神话学的第一功能——按坎贝尔说的，是为了激发“在这个宏大的神话诞生之前，一种感恩、笃定的敬畏”。

为了编织个人神话，我们尝试了那么多不同的自我。变形是一个写故事的好素材，一向如此。在《奥德赛》中人变成了猪；《化身博士》中杰基尔变成了海德博士；卡夫卡把一个普通推销员变成了大甲虫。主人公格里高尔对他当下的自我也有不好的解释：甚至算不上小甲虫，而是一只完全成熟的样本。在生物学上称为成虫，是昆虫成熟阶段。麦克亚当斯说，心理学家用成虫来描述自我的理想形象，一个迷你的我，它在人生故事的某个片段中扮演主要角色。这个角色在人类历程中时隐时现：“我曾经是个涉世未深的男孩/女孩”，“我是集团总经理，正在实现美国梦”。或者更简单，“我是小丑”，“我是运动员”，“我是忠诚的朋友”。在同一时间拥有多个理想的自我形象并没什么问题，假如他们互不冲突的话，但我们并不总能顺利地成为“房间

里最酷的家伙”“绝望的傻瓜”。因为我尝试过，所以我知道。

你大概想问自己，目前的你是什么意象。眼下，我本人正在“和善的导师”和“暴躁的守财奴”之间徘徊。导师慷慨和善，而守财奴信奉托马斯·霍布斯的哲学，相信在人生中男男女女都在为自己拼搏。如果不是为了生存，那至少是为了在纽约或洛杉矶付得起房租。和善的导师这个形象，于我而言，似乎比暴躁的守财奴更有意义，但有时放弃一个多年来形影相随的意象也很难。

还有人对我们如何建构个人神话具有狂热的兴趣。无论消息闭塞还是灵通，从来不缺乏批评家或真诚或得意的唠叨，他们坚定地告诉你哪些才是有意义的个人神话，哪些不是。上小学时，当你刚开始编织个人神话，他们就开始在你身边唠叨。他们的期望无孔不入：做这，做那，然后以你为主角的故事才会有世俗眼中的社会价值。你的故事作者想要认真听取这些不请自来的建议，但有些建议却自相矛盾，想要记下来，你恐怕需要一个作家团的作者。

无论你是男孩还是女孩，社会对你们设定的期待都有所不同，在我和琳达的成长过程中尤其如此。琳达从来就不是个坏孩子，但却常常会遭到教会学校修女的责罚，虽然她们也希望琳达会十分向往修女的个人神话，从而有一天能加入她们。她们的策略算不上特别好。后来，她们把她变成一个温柔娴静、外表整洁、衣着得体的单身打字员。不要急，终有一天会在婚姻和孕育子女中实现有意义的人生。留下一点痕迹？这可不是她们众多期望中的一部分。对我来说完全相反。人们对我的期待：“不要安定，你值得更好的生活。去上医学院！”直到最近我才明白，修女和我的父亲都以各自的方式在推销自己的“不朽的公式”，如人类学家厄内斯特·贝克所说。如果琳达循规蹈矩，她现在应该正支持和践行着这些修女的生存意义。如果我成为研究者或医生，我也会认可我父亲的毕生目标。这些修女和我父亲——我想象不出还有什么情况能将二者相提并论——是在向我们，也是通过我们传达一些他们自己的想法。这就是所谓“象征性的不朽”。

但无论对于他们还是我们，这都是不可能的。我们必须寻找我们自己的意义所在。琳达退出了教会（悄无声息地退出，并非那种针锋相对式的反叛），坚持进入世俗的、男女同校的大学，然后就到企业里工作，最后结婚生子。是的，但她始终没有踏出叛教的那一步。至于我，我还是分不清“金黄色葡萄球菌”和“表皮葡萄球菌”的区别，也永远不会像迈克尔·柯里昂那样，拥有《教父》时代。他藏身意大利的时候，请当地黑手党头目带话给唐·柯里昂说：“告诉我父亲，我真心希望成为他的儿子。”

当进入青春期，我们就开始加快编织个人神话的速度了。神话中的人物榜样都被贴在卧室墙壁上。切·格瓦拉、法拉赫·福西特、托尼·罗莫、詹妮弗·洛佩兹（当然，不是贴在同一人的卧室里）。青少年时期的我们，开始寻求一些重大问题的答案：我信仰什么？我是谁？忽然间，你不再是天真的孩子，你的故事作者也不再只是在日间做些毫无压力的工作，他要为了这个奇怪的、忧郁的疯子加班，而这个疯子失控般地尝试着一个又一个自我。

最终，情节会趋于平静。到二十几或三十出头时，你的作者多多少少会找到她工作的轨道，你也在稳定的神秘潮流中稳定下来。尽管是完全个性化的个人神话——就像指纹一样，没有哪两个人的神话是相同的——你的神话很有可能也是几种经典剧种中的一类，“喜剧、爱情、悲剧和讽刺”，这些类型引自麦克亚当斯的书。前两者暗示你的个人神话总体是积极乐观的，比如琳达，她就是饱含浪漫的爱情神话，而我则介于在悲剧和讽刺之间。

把我们自己想象成个人神话，既有趣而又发人深省。我们如果依附于错误的神话身份会带来不幸的后果，能意识到这一点相当重要。以我个人为例，如果我没有拒绝我青少年时期的神话身份，我一生的故事就会变得完全不同，甚至不如原来的一半。事实上，可能会演变成一场极糟的灾难。

那个篇章大概是这样说的：在大二的期末，我对于未来毫无头绪，也没什么期待。这时我的邮箱里收到了一期《时尚先生》杂志。在编者留言那一页有一条公告，说该杂志正在举办一个比赛，获胜者可以得到一份相当诱人的工作，即在纽约当初级编辑。仅有两个条件：25岁以下；厚颜无耻地相信自己特别有“幽默感”。如果你脸皮够厚，就请你把这一期的指定栏目重写一遍。

我就坐下来想，嘿，我行啊。但我好几周都没去参赛，或者说我的个人神话与这项比赛毫不相干。我当下的个人神话身份——悲剧英雄或高贵的失败者，不确定具体是哪个——拒绝让命运冷不丁地给我一个礼物。我的神话身份十分确信，故事最后会以毫无意义的广告歌词结尾，我写不成伟大的美国小说，失败以后还会酗酒，并引发早期肝病。简言之，我的神话身份太过骄傲，太怕失败，因此不敢参加这项激烈的角逐。

然而又过了几周，我的人生为另一个可选的神话身份打开了窗户。它替高贵的失败者堵上了嘴，绑上了手脚。我参加了比赛，并最

终赢得了这份工作。按坎贝尔所说的，这是一种冒险的使命感召、英雄旅程的开始，尽管我可能是在自我吹捧。

10　书籍与尘埃

有很多方法可以令我们在中年实现全新的个人神话。庆幸的是，在万怡酒店订一个会议室不是我唯一的选择。天气变冷，不适合在湖边冥想了，我就让我的作者戴上遮阳帽，我俩一起去大学图书馆。那里有占地5.5万平方米的古典文化产品，雅称为书。如果外出静修需要我们定义“有意义的人生”，如果附近没有修道院或印度教静修地，大学图书馆会给我们提供很多值得尝试的想法。是的，我可以在网上做很多工作，但正如乔治·R. R. 马丁在《冰与火之歌2：列王的纷争》里所描写的图书馆一样，那种“书籍、尘埃与历史”的香味是无与伦比的。

但从哪儿开始呢？这座大楼里有上千万册图书，其中大部分都能为“人生的意义”提供一些“东西”以作参考。从哪里卷起袖子开始干呢，哲学书架？人类学？生物？物理？艺术？诗歌？历史？考古？心理学？护理？自虐狂般的我在哲学书堆旁边扎起大本营，坐在那有些起伏的台阶凳上，我的腰可能会受不了，我在那里搜寻猎物，然后带回我那3.3平方米的书房。

古希腊人花了很长时间来思考这个问题。他们有很多开阔的发展空间。为了寻求线索，人们试着登上月球、外星，解剖甲壳动物；同时他们也明白，要想最快找到生命意义的答案——也是最短的路线——必须按诸神所说的做。必须正确严格地献祭，这样，你就能轻松自在、身心自由。伊壁鸠鲁拒绝接受这一方案。相反，他认为人生的意义在于寻欢作乐，这让人感到很兴奋。不幸的是，似乎有些过头了。伊壁鸠鲁的意思并不是说，一边列出你理想中的足球花名册，一边狼吞虎咽布法罗烤鸡翅膀，就能找到人生的意义。快乐的源头应该是在美丽花园中温柔而愉悦地生活、教授、学习、辩论重要的命题。伊壁鸠鲁说，至于诸神的愤怒，没什么好担心的。诸神可没有统治全宇宙。原子结构可以解释万物：树、石头、动物。百合的香味取决于原子如何组合在一起，而原子决定了石头是光滑还是粗糙的。灵魂也是由原子构成的。我们死后，构成我们灵魂的原子就分散回到宇宙的原子库，在那里它们与其他原子重新组合，而这些其他原子可能组成过一匹马，或曾经决定了葡萄的味道。

至于亚里士多德，他不是从享乐的角度而是从幸福的角度来看待意义——尽管那也不是我们通常认为的“幸福”。亚里士多德说幸福源

自得到智慧和知识。智慧和知识，比金钱、权力、名声或其他我们通常与幸福混淆的东西要重要得多。

很快，世界变得比那时复杂多了，这不是那些求知若渴、喜好寻欢作乐的希腊人能够想象到的。80年前，威尔·杜兰特写了《哲学的故事》（*The Story of Philosophy*）一书，颇受好评。我在书堆里花了几个小时阅读这本书。几个世纪以来，西方哲学（和宗教）在科学发现面前迅速凋谢，这让杜兰特感到惋惜。望远镜能看到无数的星星；地质学证明了宇宙已有百亿年的历史，而非只有一两千年；生理学发现每个身体器官里都有“无尽的奥秘”；心理学能在每个梦境里洞悉深层的秘密；人类学、考古学和历史相关学科证明，我们对人类历史的理解几乎还只能称作略通皮毛。确实，宇宙由原子组成。在夸克、轻粒子和“上帝粒子”进入人们的视野前，原子一直都是人类所能想象到的最小单位。

杜兰特说：“人类知识太伟大了，许多知识都是大脑所不能理解的。”

让古希腊人停留在他们优雅的花园里，我坐上起伏的台阶凳，在书堆里换了一个位置。我很好奇，想看看现代哲学家怎么看待人生的意义。他们不需要别人劝说人类知识有多么深奥伟大，在他们成长的时代里，有很多无与伦比的科学和技术成就。他们的一生都在避开那些“存在虚无”的空间。包括“陆地”空间，在这里，种族残杀、宗教极端主义、核威慑、冰川融化和无坚不摧的新病毒都会造成生存的不安；然后是存在真空的“宇宙”空间，在这里，所有证据都指向很久以前就发狂了的世界。W. B. 叶芝写道：“事物分崩离析，中心无法掌控，纯粹的无政府主义在这个世界弥漫。”贝拉克·奥巴马（还没当上总统时）说过：“事情的真相是……世界总是乱作一团……我们现在是因为社交媒体才注意到这一点的。”

你可能会想，现代哲学能帮我们找到避免存在虚无的方法，因此会吸引到那些最优秀、最聪明的人。再想一想，你手里掌握着自己的命运，在院系年终聚餐时，你敢不用附加说明、分句或条款，直接使用“意义”和“人生”这样的词吗？哲学家苏珊·伍尔夫在讲座中说，脸庞稚嫩的学生如果特别想知道人生意义，会使他自己变成全班笑话的对象。这个问题会惹怒今天的哲学家，因为他们无比热衷于驾驭模棱两可、隐晦不明的范畴，而“人生的意义是什么”这个问题已出现百年之久，可他们认为，这个问题简直莫名其妙。“当我们问某个单词的意义，我们想知道该单词代表什么，”伍尔夫解释说，“但生活不是语言

的一部分……它如何指代某一事物，或针对谁而言，这都还不清楚。”

哲学家们不喜欢这个问题，也是因为唯一能想到的正确答案是——“上帝”。如果上帝存在，他们就会承认生活有一个公开直白的目的：如有所收获、繁殖等。但回答“上帝”，也不能让现代的哲学家开心。调查显示，他们中的73%为无神论者。所以，如果他们不在思虑人生的意义，如今这么多的哲学家整天都在思考些什么？克莱曼克编选了广为传颂的文集《人生的意义》（*The Meaning of Life*），他表示，如果哲学家聚集起来开研讨会，他们上交的论文题目有“负面的存在”“论参与”“插入动词”“元素”“独立论和本体论”等。多数都是为了驾驭模棱两可、隐晦不明的领域。你有足够理由去猜想，柏拉图述说那不朽的“洞穴比喻”时莫非想到的也是这些：哲学家走出洞穴，去看看外面真实的世界，等他再回到洞穴，每个人仍然盯着墙上的影子，返回洞穴后的第一晚，他就会发表题为《存在是一种属性吗？》的演讲。

苏珊·伍尔夫和其他反对者提议，哲学家们别再吹毛求疵了，不如利用他们丰富的逻辑和智慧尝试思考一下人生的意义，凭他们的能力这不过是小事一桩。而我们其他人需要帮忙一起想，我们应该对我们的人生做些什么，尤其是人到中年的时候。爱因斯坦告诉我们，如果有人“认为他自己和同伴的生命毫无意义，那他不仅是不幸的，更不配活着”。伍尔夫说，哲学家们有个很好的研究切入点，就是先就“什么构成无意义的人生”达成一些共识。她主动开始了此项研究。很显然某些人生故事是毫无意义的：比如，我们可能命名为《一团糟！一个懒汉的非冒险经历》的人生故事。一个成天在家看《人民法院》重播的懒汉，关于他生活的慢节奏的长篇故事，少有或完全没有与社会的接触。伍尔夫说，这是“模糊被动”的人生故事。缺乏投入感对人的身体、大脑和精神而言都是毁灭性的。社交恐惧，无论是自己造成的还是被强加的，都被证明是极其耗费精力和体力的。

另一个无意义人生的例子，我特别想命名为《购物狂的忏悔》，但已被人捷足先登。因此，我们就称之为《废物！整天只为看起来怎么样或者价值多少而活，会浪费你大量的空间和时间》。这个获选主题似乎毫无意义。你为了赚钱而赚钱或为满足自我而狂欢，但这其实都是些身外之物。通过注释，伍尔夫引用了那个“养猪人的故事”：他买了更多的土地，种了更多的庄稼，养了更多的猪；进而购买了更多更多的土地，种了更多更多的庄稼，养了更多更多的猪。这是个很有趣的例子，但我觉得有些问题。表面上，该农民好像在循环往复地追逐利益，但某天早上在谷仓里，你发现他有五个孩子，大学费用的上

涨速度比猪和土地的价格上涨快得多。作为一位尽职尽责的父亲，唯一的解决方案就是种更多的庄稼，去饲养更多的猪，而且利润一定要比大学费用涨得更快。

关于那些糟糕和无用之人到底缺少了什么，伍尔夫认为，他们在生活中都缺乏投入“积极”事件的主动性，也就是“积极的客观价值”。伍尔夫也明白，这种观点就像在光滑的斜坡上摇摇欲坠。有谁能够清晰地阐述“积极的客观价值”？几乎所有人都会认同很多符合要求的行为——无条件的爱，慷慨做慈善，做有意义的事。但还是存在大片的灰色地带。拍摄牧羊人和他们的羊结婚的纪录片，这对某些人可能很有意义。难道没有人类学家对这些牧羊人进行纵向的、人种志方面的研究吗？

伍尔夫确保我们能理解：一个“有意义”的人生，不总是令人称赞或符合伦理的。我想起爱德华·斯诺登，他的人生有意义吗？当然，很多人会支持说有。由于斯诺登的关系，我们至今仍在为政府的过度干涉和人们的隐私权进行国家层面的争论。直接后果是，我们推翻了思虑不周全的法律。尽管对于副总统迪克·切尼而言，斯诺登背叛了他的祖国，并将美国人民置于危险之中，但这也使得斯诺登的人生因背叛而变得更有意义。

伍尔夫提醒我们，“有意义的人生”不一定是幸福快乐的人生。在这时候，柴可夫斯基会成为我们讨论的关键对象。这位作曲家有过一段不明智的婚姻，几周后他就跳入了寒冷刺骨的莫斯科河，希望借此染上肺炎，从而有机会逃离这段悲惨的婚姻。

最后，“有意义的人生”不一定是出名的。我们都知道，但伍尔夫一再重申。你不一定必须成为居里夫人或奥斯卡·辛德勒甚至本尼迪克特·康伯巴奇这样的人，才能过上有意义的人生。尽管有时看起来吃力不讨好，但以正确的方式将孩子抚养成人，就是一项具有深刻、积极、客观价值的大工程。

我和我的故事作者认为，伍尔夫至少进行了尝试，这本身就值得赞赏。她愿意对这些野草挥起镰刀，为大学生在新生见面会上提供了可以回味咀嚼的概念：有意义的人生能满足个人愿望，使你连接到自身以外的事情，并带来一些有积极客观价值的东西。

这就是了吗？这就是人生的意义了吗？

我曾尝试过，确实试着去认可这一定义。它的理论基础不错，写在纸上也很好看。但人生可不仅仅是纸上谈兵。我们生活在自己的故

事里，故事必须朝着令人满意的方向发展。一个由朱利安·巴恩斯所虚构的中年小说人物，对“增加”和“加强”进行了区分：当我们的故事随着时间推移，直到且只有将个人欲望与高于自身的事物相连，并带来正面价值，我们才能感受到意义的升华。否则就会像彼此孤立的一两个章节，而不是你所期待的无限延伸的完整故事。

11 谁需要幸福？

外出静修在理论上的好处之一，也是我最不愿提及的，是你可以将墙上的巨大书页撕下、卷起来，箍上橡皮筋，日后再回过头看看这些绝妙的想法。我们总是说以后我们会再看，但事实上我们从来不去费这个功夫。静修回来，我们有太多没有回复的邮件要处理。但是如果我们回头看这些在精神休假时写下的书页，铺陈在我采访的人面前，他们有可能会接受其中三条建议。每一条都能言之有理地解释我们究竟为什么会开始存在。

让我们从“繁衍后代”开始，这是琳达的第一选择。当然，这是我们存在的理由：让人类繁衍下去。孕育和/或抚养小孩需要全方位的投入，会带来很多喜悦，也确实会实现地球上的人口更替。是的，这可能让人头疼，但我们还是不要过分纠结所谓的家长悖论——家长管教得越严厉，子女的压力和罪行的发生概率越高。我们也不要过分纠结那些特殊的孩子，把他们带到世上也许对他们来说不是什么好事。我可不仅是在谈论我们那些不幸的身体遗传缺陷。一个孩子是否友善、自信、可靠以及具有其他基本素质，对于形成牢固的社会关系和爱情关系至关重要，而这些关系是一个有意义的人生的核心，这些特质也是由基因决定的。面对吧，我们中的有些人生来注定是冷漠、直接和内向的。我们把不讨人喜欢的特征遗传给后代，是在诅咒他们有漫长而寂寞的夜晚，最终叠加成人生故事里漫长而寂寞的篇章？

当我请那些二十多岁的未婚女性设想自己未来的五到十年，她们无一例外把孩子看成人生意义的中心，而男人却不把孩子看得那么重要。对“千禧一代”[20]的全国性调查证明了这一点。当被问及成功的婚姻和成为好父母是否是人生中最有意义的事情之一时，女人回答“是”的比例比男人高出10%～20%，但孩子自有他们的成长规律。那怎么办呢？那些中年父母说他们正争先恐后地寻找一种其他的投资。那些不想或者不能生育的父母又怎么办呢？有些人的身体或者性情就是不适合要孩子。如果繁衍后代就是我们人生的意义，那根据定义，那些没有孩子的人生就一定是毫无意义的吗？梅根·道姆曾编辑过一本书，关于人们——好吧，不是人们，是作家——决定不要孩子的原因。她说那些选择放弃生育的人“也没怎么承受精神创伤……事实上，我们中很多人花费了大量精力去丰富别人家孩子的人生，反过来也等于丰富了我们自己的人生”。这本书的作者之一、小说家杰夫·代

尔公开表达了他的震惊：“我在公园里看到父母们面带微笑，牵着他们可爱的孩子蹒跚学步，我的反应好像是看到了一对手牵手散步的同性恋：我这违反天性的念头是哪儿来的？”

根据我的访谈，其他关于意义的强烈建议还有“善良”和“幸福”。在这么多关键词中，善良——对别人的——远远算不上最受欢迎的答案。我会问：“你希望人们怎样记住你？”

“充满爱心、有同情心、体贴，同时又保持着好奇、求知的心态。希望能携手消除那些把人们边缘化的愚昧无知。”

“只要记得我曾经努力改善周围人的生活即可。”

“重要的是，我是好人，也是合格的母亲，我年轻的时候从未意识到做母亲是我生活中如此重要的一部分，它后来却变成了我一辈子的事业。”

“我是一个信仰坚定的人，但仍然试着敞开心胸，努力完成所有那些让人疲劳而困难的对话。”

一个中年的受访者压根儿不在意这个问题，他说：“我怎么被人记住，这并不重要。”至于“善良”，他说，“我不愿意为别人而活。只要做的事情有正当理由就好。”

时不时地，有人会抓耳挠腮，思考几分钟，却想不出一个观点，这时我会提醒他一下，问他关于“善良”的看法。哦，是的，当然，善良绝对重要，他会这样作答。但我能看出来他没有几分真心。善良——还有什么新鲜的？他们认为善良即无能，就像意大利古谚语所说的“老好人，好得一无是处”？ 我甚至还请某位最以自我为中心、最愤世嫉俗的千禧一代为了他自己勉为其难地读一下乔治·桑德斯在雪城大学最经典的就职演说（2013）。桑德斯回忆说，他人生中最遗憾的就是在他七年级的时候，没有对学校里一个害羞的小个子女孩更友好一些。她戴蓝色猫眼眼镜，还有嘴里总是含着一绺头发。桑德斯坦白，他一直无法忘怀，当她被戏弄或忽视的时候，她看起来是多么孤独——“目光低垂，有点难过，好像刚刚被警告过她的微不足道，她正竭尽全力想让自己消失”。然后有一天，她搬走了。42年之后——它变成了中年时的一记耳光——桑德斯始终无法释怀自己的不善。

“善良”作为美好人生故事的常见主题，存在一个问题：你要么不

够善良，要么根本就不善良。你的作者没办法简单地大笔一挥，把你封为“圣母特蕾莎”。我当然不是，虽然我不认为自己是个不善良的人，但我的很多善行都是偶然发生的。我不能邀功，更不用谈由此而建立一种指导性的哲学。

很多年前，在从纽约飞往洛杉矶的航班上，我确实给人提了一个改变人生的建议，而且是正面的建议。我一直对这件善事全然无知，直到几年前收到一封邮件。写信的是叫作瓦莱丽的女士，对此人我完全没有印象。她回忆道，那时波音747上还有二楼钢琴吧（就在那会儿吧），“我还是美国航空公司的乘务员，怀着难以遏制的写作欲望，我们碰到过好几次。我的小说已经写了六章，你告诉我，如果想要一个客观诚实的评价，可以把我的第一章发给您看看。”她后来确实发了。我也信守承诺，给出了客观而残酷的评论。瓦莱丽写道，我的评价足够让她放弃写作好多年了。“倒不是因为你让我气馁了，而是你让我意识到作为一个作家，在完成如此艰巨的任务之前，还有很多需要学习磨炼的。正如你说的，真是野心勃勃——一个女人以第一人称视角写男同性恋！哈！不是吧！”

我想说我那时十分清楚自己在说什么，但绝不是出于善意，而是一种卑劣的行为。我那时想的是，又一个自欺欺人的家伙在异想天开，还是省省吧，让世界清静些。然后这却意外地变成善举。那之后的15年里，瓦莱丽都在“学习写作和养家”，她在邮件中说道。现在，她住在北加州的镇上，曾给报纸写过专栏，现在正在写小说，应该（也希望）不是从男同性恋的第一人称视角去写的吧。在邮件即将结束时她写道：“我在这个神奇的加州小镇过得很好，总的来说很轻松、很得心应手，陌生人听到我的名字都知道我。就在上周，还有人问我说，‘你是作家？’实现梦想的感觉太美妙了。我遇见您的时候才27岁（我儿子现在也是27岁），我年轻时的目标已经达成了。说这么多，就是要让您知道，您的话让我的生活变得如此不同——一种积极、正面的改变。您让我明白，如果我非要写作，必须要先学习如何写得更好，并且坚持不懈，直至目标达成。说真的，我知道如果没有写作，我不可能过上这么充实的人生。感谢您对我说过的话（也不知那封信放在哪儿了）……也感谢您在1980年抽空读我的小说。”

事实上，读到这里的时候，我眼眶有些湿润。奈德和凯瑟琳那时正好在镇上，我就给他们看了瓦莱丽的邮件，在我的职业生涯中，我从未感到过如此自豪。

很显然，这种事也仅此一次，不可能再发生了。有些人做善事，将自身的安危置于巨大的风险中——比如收留犹太人躲避纳粹的迫害——按他们说的，这根本不算是选择，事情本该如此。这类人在做出

特别无私的行为之前，不会去分析成本和收益。“我没做什么不寻常的事，换成任何人都会这样做的。”他们说。那些在战争中特别无私的人，在战前、战后也是一样。高度利他主义深入他们的骨髓。

就像其他访谈中提到的关于生存理由的关键词，“善良”有其固有的操作上和哲学上的缺陷。如果你活着是为了善待别人，最不愿意伤害别人的感情，那么“善良”可能会让你搞砸一切。亚里士多德说，“完美的人”相信“善行是优越感的标记，而接受就代表低人一等”。此外，如果你活着的唯一理由就是做善事，你付出了无限真心，假如被拒绝，那你的人生岂不是没有奔头儿了。所有一元化的生存理由都有这个问题。寻找和坚持人生的意义，就跟制订稳健的理财计划没什么两样——要么使其丰富、多样化，要么就自己承担后果。

“幸福”是另一个在谈话中被提及的生存理由，它需要人们慎重思考，但也不是那么简单。就像《不朽的自我》封面上的那个婴儿，有一天也许会在万恶的抉择里挣扎：我是要一个幸福快乐的，还是有意义的人生？也许你已经在挣扎了。若你不是你高中同学里最酷、最受欢迎的小孩，你很可能也会挣扎。想想那些夜晚，你独自坐在卧室，读着《一个人的和平》（*A Separate Peace*），你问自己，如果有选择，你愿意用智慧和潜能换取好看的外貌和服饰，还有上层人士那空虚而快乐的生活吗？必须有所取舍吗？你不能深刻自省、感受日常简单的快乐吗？某种程度上而言，你当然可以。追求幸福和意义是相辅相成的。心理学家罗伊·鲍迈斯特长期研究幸福和意义的区别，在做了大量研究后他发现幸福和意义有重合的地方。当然，两者也有区别。

例如，自己觉得人生很幸福的人，确实都很幸福，因为他们的物质欲望和需求得到了满足。物质让他们幸福：大而舒适的房子、美好的假期、情绪低落时的一件新外套。对于他们而言，金钱可以让他们买到眼前的幸福。然而，那些认为自己的人生有意义的人，知道金钱既买不来快乐，也不能换来其他的意义。（没有或只有一点必要的经济实力，就很难有幸福和意义，这会影响人们的幸福感，削弱人们对意义的感受，虽然对前者的作用更大。）鲍迈斯特说，矛盾的是，人们对意义的感受通常和焦虑联系在一起。这就解释了，为什么当你独自坐在卧室读《一个人的和平》，在忧郁的同时还有些骄傲。相信生活艰辛，这本身就和充实的感觉成正比，很有可能是因为逆境和痛苦需要有意义的反馈。鲍迈斯特提醒我们，我们接受困难的挑战越多，我们就越有可能以失望告终。这不会让我们更开心，但却会让我们明白自己至少为有价值的事情奋斗过。

至于哪种人生更好，幸福的，还是有意义的，上层人士的生活方式还是我们的，关于这个问题，争论的火药味十足。对抗的双方是所谓的积极心理学家和存在主义心理学家。积极心理学家说幸福是重点。“不，意义才是重点。”存在主义心理学家反驳道。呃，积极心理学家答道：“找到人生的意义，不过是获得幸福的一个重要因素，这样的因素还有很多，比如积极的情绪体验（温暖、舒适和愉悦），参加有趣的活动，和他人保持牢固的关系，以及个人成就。”

存在主义心理学家在维克多·弗兰克的理论指导之下，又会怎么反驳这一点呢？他们说：“这不对，意义是幸福的源泉。”（哈佛大学格兰特研究的主任说，幸福是马车，爱是提供动力的马匹。这我也同意。）据存在主义心理学家所说，幸福会降临在以下几种人身上：愿意接受新体验的人，富有创造力和建设性的人。没有意义就没有幸福。如果你认为你的人生没有意义，你将会感到不满、无所事事、焦虑、无助和沮丧，你将会感到无聊至极。

这两派人都希望我们找到最佳的答案，这让他们势同水火，你来我往。一些来自交战前线的报道被发表在学术期刊上，有篇文章表明积极心理学家认为存在主义心理学家悲观、自恋，对负面、悲剧的事情喋喋不休，过度关注死亡和走向死亡的话题。反过来，存在主义心理学家认为，积极心理学家是生活在梦幻乐园的盲目乐观者。他们无视道德困境带来的罪恶和社会不公正的影响，让生活听起来太过简单。当他们的基本原则被放大成心理自助书籍，看起来太过简单了，简单得让人怀疑（《真实的幸福：用新积极心理学实现你的潜力，获得长久的满足感》）。

而我的故事作者理论有个优点，无论是和积极心理学还是存在主义心理学，都能和平共处、发挥作用。脑海中故事作者的任务是写一部实现主人公目标的人生故事，但事实上不可能达成要求，因此，重要的是，故事对于你自己而言有价值就好。所以也许归根结底，是你的常驻作者最擅长哪一类故事。我的作者碰巧对卡夫卡、罗斯和埃德加·爱伦·坡的作品很感兴趣，类似存在主义心理学的东西。而你的作者可能偏爱“人人至上”型的故事——我想我能行，我想我能行！——奥普拉读书会里研究和推荐的那种。从本质上来讲，没有哪种故事一定优于另一种。

一天晚上，琳达的某个朋友一反常态，开始反过来拷问我。她问我在做这个项目的过程中有没有学到什么，有没有什么改变？哦，问得好！我当时想。片刻之后，我告诉她，和其他人一样，以前我总是

说，最希望我的孩子们开心，当然也要健康。现在我就不确定了。然后我看了看四周，发现房里其他人都在看我。不，我说，我极力想要恢复镇定，当然我还是希望我的孩子们健健康康，但我不再说希望他们快乐。接着又投来不少惊讶的目光。好吧，我当然希望他们快乐，但不是那种浅层次的快乐。因为如果他们只是表层上的开心，那总有一天会发生什么让他们不快乐的事情。正如维克多·弗兰克所说的，在我们的文化里，不幸福是不正确也是不正常的，这就意味着，我的孩子即使有足够的理由不幸福，他们也会担心自己是不是有问题。他们就会活得更不开心，因为每个人都想知道他们为什么这么可怜，这让他们的不开心成指数放大……你们懂我在说什么吗？

似乎没人懂我的意思。我说道，听我说，不能随便对孩子许错愿。

12　詹姆斯·迪恩的故事

当人生结局依稀可见，我们也最终到达了“肘关节”的末端。经历过漫长而曲折的中年时期，很自然地会扪心自问：我们是否走对了方向？人生故事是否处在正轨上？有增益也有加强吗？

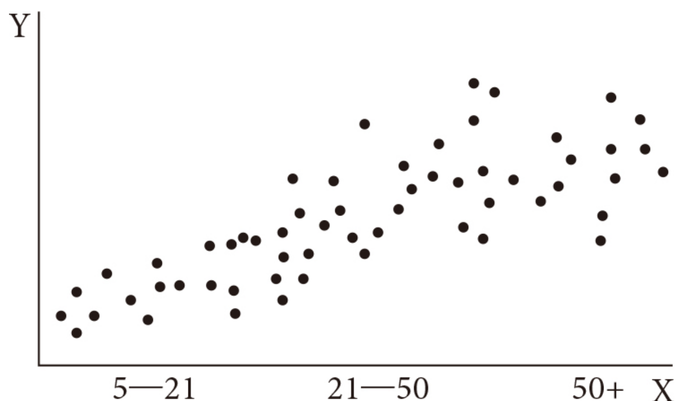
当库尔特·冯内古特在教硕士生创作型写作时，用粉笔和黑板解释如何在简单的图表上绘制故事脉络。他相信每个故事都可以这样画图，无论是希腊神话，还是《复仇者联盟2：奥创纪元》。他的这个理念可以追溯到他攻读人类学硕士的时期。冯内古特说，那时，他提出的一个硕士论文选题很快被否决了，“因为这个话题很简单，看起来也不严肃”。

冯内古特站在黑板前，画了两条轴线，把横轴标注为“开始——结尾”，代表故事情节；把纵轴标注为“好——坏”，代表故事主人公经历的运气好坏程度，好运气指财富和健康等，坏运气指贫穷和疾病等。然后他挑选了一个故事——他偏爱的《灰姑娘》——并画出了女主人公随着时间的推移经历的命运起伏。图表呈现了仙女教母降临后让她盛装出席舞会，灰姑娘的命运如何变得越来越好。当她在舞会上回头，与王子共舞，然后是其他类似的事情，图表上的曲线不断上升。然后，当钟敲响了12下，冯内古特的图表戏剧性地显示灰姑娘的好运突然降到了冰点，其剧烈程度不亚于股市动荡。然后他又画了一条直线，用他的话说，代表着灰姑娘要“消停”一会儿。但最后，王子敲开了灰姑娘的门，当然，这一天总会到来，鞋子刚刚合脚，于是代表灰姑娘的好运气的那条线又急剧上升，并最终破表。

颇有些怨念地承认，我也在开发一种将故事图表化的原始方法。事实上，我还以为自己开了先河。但我不考虑现有的故事，我的方法是考虑如何将我们自己的人生故事图表化。研究了几个星期后，我已经打算将它命名为“意表”（意，代表意义），但这时，我发现别人在我之前就想到了，不仅仅是冯内古特。我发现哲学家罗伯特·诺齐克在他30年前的论文里就已经提出了类似的想法：“想象一下，把一个人生命中的所有快乐图表化；纵轴代表快乐的量，横轴代表时间。”我的想法也差不多，Y轴标注“意义”，X轴标注“时间”。



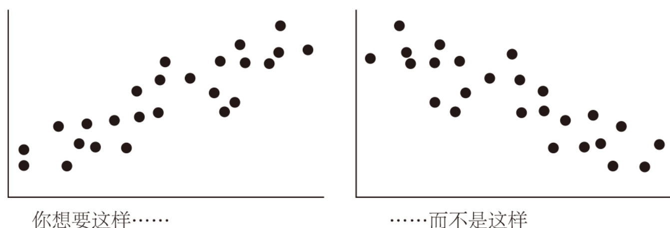
为了测试我的想法，我开始在上面画点，这些点代表着我过去各种各样满意的回忆，这些记忆呈现在图表上以后，简直就是《不朽的自我：生命与时代》的图表版本。我粗略地标注了小学的那几年，这段期间只有几个有意义的点；然后是高中时期一些开心的事，我又增加了一堆小点；接着是上大学，点变得热烈而有分量（大学时有很多从未有过的满足，主要和校园剧团有关）。在那以后，是我刚到《时尚先生》杂志那几年，有很多满意的事情，那是个令人目眩神迷的阶段；然后是三十多岁时经历的一些大大小小的人际关系，事业上的成功和失望；接着是和琳达的婚姻、孩子们的出世，一路走到现在。最后，图就变成了这样：



很漂亮，对吧？我不是第一个想出这个图表法的人，我遗憾吗？并没有很遗憾。是谁创造的这不重要，重要的是得出的结论。在我们的人生图表上，重要的不是代表意义或幸福的点的数量，或者这些点在纵轴上有多高。意义就在于，随着我们的人生故事由开始到中间，最后到达结尾，我们的点是否在朝正确的方向分布。诺齐克观察到，

我们中的大部分人，愿意牺牲一些快乐来换取正向发展的故事。一个有意义的人生故事，是向前和向上发展的。横轴和纵轴同时增加和加强。

芬兰哲学家安蒂·考皮宁继续研究了很多罗伯特·诺齐克论文中的主题，引用了很多人的话语，他们认为虽然走下坡路的人生有更多的绝对意义或快乐，但还是蒸蒸日上的人生要更好些。人生的“形态”很重要。如果我们满意的人生阶段，从“好”变成了“不那么好”，比从“不那么好”变成“好”，在我们心里要稍逊一筹——即使可能前一种情况下令人满意的事件更多。学者把这种现象称为“正向发展”——组成部分的发展状况，比数量更重要。



一条上升的轨迹，通常不是依靠单一稳定的满意感来源，比如工作。一些人能长时间地投入到一个项目中，而大多数人不停地从一件事跳到另一件事。我的老朋友泰勒·布兰奇就属于前者。他花了24年报道和记录马丁·路德·金时代的历史，总共写了三卷书。在这过程中，他全力以赴、坚持不懈。泰勒尽可能地延续他的作品，在项目早期，他还要靠做兼职来养家。接下来的每一年，他都要研究十几次金在演讲中留下的精神遗产，比方说“种族问题是一种民主实验的晴雨表，好坏参半”这种。泰勒说：“所以我是个五音不全的人，尽管对于我自己来说，这些都是动人的音符。”

从个人经验来讲，我们中的大部分人会多次更换工作或转换事业，如果要让人生保持上升趋势，就要建立新的一系列目标。无论男人、女人，无论是为了照顾孩子还是追求个人兴趣而放弃事业，他们的任务都是在之后的人生篇章中找到满足感。当然，退休也会带来特殊的挑战——换挡减速是一回事，完全不工作又是另一回事了。

当结局慢慢来临，你X轴上的日子变得稀少而珍贵，那么点组成的轨迹就已经说明了一切。很多年前就有一项研究很好地证明了这一点。这项研究是设计用来判断那种人生我们认为更好却突然结束的人生，还是拖沓但不尽如人意的人生。活得好是否比活得长更合我们的心意？研究人员向样本人群讲述了一个虚构的故事，关于一个未婚女性在车祸中突然去世的故事，过程中没有痛苦。在这场悲剧发生前，

她有很多个版本的人生。有特别快乐的，她有很棒的工作，享受激动人心的假期，还拥有广泛的交际圈。另一个版本中，她同样很快乐，生活相当惬意。当然还有不快乐的版本，她在成长过程中压抑、愤怒，工作很糟糕，没有亲密的朋友，整天就是看电视（那会儿可不是现在的“黄金时代”，没什么值得看的）。每个参与调研的人被告知的车祸发生时间不同，有些25岁，有些60岁，还有几个是这中间的年龄。然后，他们要对她人生的“可取程度”进行评分。在研究中，无论是年老还是年轻的参与者，都认为故事最后的结局十分关键。同样是极其快乐的人生，在接近巅峰时结束，要比碌碌无为、苟延残喘要好得多。但就算是悲惨的人生，最后还能多过几年不那么糟的岁月，这倒是更加理想。

再次强调，故事最后如何发展很重要——至少在理论上是这样。在原本就极其快乐的人生上增添还算不错的几年，并不会让人生更出彩：作者称之为“詹姆斯·迪恩效应”。24岁时，迪恩开着一辆崭新的保时捷550 Spyder在加州的高速公路上出了车祸，因此而丧命，那时他已经是炙手可热的明星。这些研究受访者认为，与其拍很多不温不火的电影，再活几年后去世，还不如像迪恩这样。

但这只是在理论上。如果有选择的话，我们中的大部分人还是会选择多活几年，即使是要把保时捷降级换成福特嘉年华。我们当然会这样做，为什么？因为你不知道事情会不会有转机，我们的人生没准会变好。尽管时过境迁之后再回头看，可能会觉得我们的生命如果早点结束也许会更好。关于书和电影，我也总是这样说——如果太过超前，就该及时刹车。而说到人生，只有一种提前测试的好方法：找一个类似古老的乡村墓地这样的地方做调查。“如果知道事情的结局，我亲爱的先生/女士，你愿意选择更短暂的人生吗？在事情还如人意的时候提前谢幕？还是多活几年，忍受那些痛苦和麻烦？”看来，只有死者的答案才能完全令人信服。

13　我们如何能在世上永存？

我们都读到过类似的故事——还有很多页没读完，但故事情节已经“散架”了。作为读者，我们也很为难，只有两条路可走：迎难而上，但又会不断停下来思考，剩下的那些页数是否值得花费时间和精力；要不就是直接跳到最后一页看结局，让自己和这本书都少受点儿苦，这同样适用于人生故事。但注意不要在最后三分之一的时候，让这本《不朽的自我：生命与时代》演变成艰难的下坡路。罗伯特·诺齐克想出了一种将快乐图表化的简便方法，一种让人生永远生机勃勃的途径。

这办法出人意料地简单。你得训练自己的观念，永远不要认为自己已经人生过半。例如，诺奇克就会告诉自己，我的人生还没到一半呢，这样，他开开心心地就到了40岁，“肘关节”之年，还有大把时间去做美好的事情。五年之后，他告诉自己，毕业后的职业生涯才过去一半，还是有充足的时间去做些有意义的事。50岁是他毕业典礼到人生结尾之间的中点。到60岁的时候，他说，他已经想出来这个岁数是什么的一半了。明白了吗？哲学家的锦囊妙计不是为了让人生故事多几页纸，也不是多活几年，而是让你对自己剩余的时间觉得更加可控。在这段时间里，你可以做想做的事，这会帮你建立合理的目标，并在接下来有限的时间里顺利达成。

现在，我的书也快写到“肘关节”部分了，我就开始思考眼下该做什么。也许是在接下来的两三年里再写一本书。之后，我想和琳达一起去旅行。用诺奇克的话说，我在告诉自己，从写这本书，到完成两本书以及开始一些有趣的旅行之间，我大约已经完成一半了。注意，我没有提醒自己在整个故事中还有多少页未完成。

诺齐克说，他一直在这事或那事的进程中间，一直以来莫不如此。他在发表这个转移门柱的方法13年后罹患癌症去世了。而他这么多的“半生”已经被修剪成不可分割的细条了。那时他63岁。

63岁到大部分人的平均寿命（目前将近80岁），这段期间需要重大调整。一方面，看电影、坐公交、乘地铁，你都能享受折扣，美国政府还会支付你的医药费。另一方面，你不是这儿就是那儿的关节

痛。新英格兰爱国者队的汤姆·布拉迪在36岁时说，“等你年纪大一点儿，就不会受苦了。”好吧，等你变老，你还真不得不受点儿苦。很多年前，我们在《时尚先生》策划过一个热议的封面故事“人们如何老去”，做了详细的专题，以十年为单位记录可能会出现的衰老现象，我之前在哈佛大学格兰特研究的相关材料中听到过的——从头到脚的退化。从60岁开始，我们都十分清楚自己身体正在发生的变化，这不需要通过杂志就能了解。然而大部分60岁的人，会很无辜而真诚地说：“但我没感觉我老啊！我肯定还没有老人味儿。”（据记载，确实有这样的味道。2012年，莫奈尔化学感官中心进行了调查研究，其中41个嗅探器都证实能辨认出和年龄相关的味道。）“老人腋下都有一种可辨识的味道。”感觉神经学家约翰·兰德斯特伦说。幸好它不是被定义为特别难闻或特别浓烈，“然而，”兰德斯特伦无厘头地补充道，“也有可能是产生体味的来源，例如皮肤或者呼吸，它们有着本质的不同。”

我们中有些人会竭尽所能去说服自己，虽然我们逐渐靠近X轴的末端，但所幸没有失去任何东西。直到最近，我来到新公司工作，公司为副总裁及以上职位提供不同寻常的额外福利：每年在美国梅奥诊所体检。在这一天里，你要进行抽血化验和尿检，胸部X光透视，评估肺功能，测验骨密度，测试心脏压力，检查皮肤的癌细胞生长，测视力；如果到了一定岁数，还要做结肠镜检查。

说实话，我很期待去梅奥诊所，因为到时候我可以沾沾自喜，和同龄人相比，我还没有那么糟。（不，这不是什么比赛，但你又情不自禁想要比较。）在梅奥诊所，轮到你进去做心电图或者胸部X光透视时，通常是和其他8个男的一起，强行军似的，大家都是生育高峰的一代，并且“身经百战”。所有人列队进入更衣室，报上序号，也就是出生日期。我总是要比同屋的其他人大5岁，有时大10岁——相对而言，我看起来状态相当不错。单这一点，就让我每次在梅奥诊所都很欢乐，所以我开始藐视规定。在抽血化验的前一晚，我还会点一两杯马汀尼酒，虽然指示单上已经用斜体标注“禁止”饮食，空腹晨检。然而我还是会吃一根香蕉，并狂妄地相信，即使是最精密、高级的医学设备，也丝毫检验不出一根香蕉的痕迹——而且我身体也不至于糟糕到——至少是目前——要用这种设备。我在梅奥诊所怡然自得，迈着轻快的脚步，一个接一个设备地检查。在这里，我一反常态地温和友善，与化验员和服务员攀谈。我感觉自己又变成了孩子，虽然我清楚地知道，自己确实也有点“老人味儿”了。

当你到我这个年龄，从儿女出生时算起，或者说在从拿到第一张

假阳性的乳房X光照片或前列腺特异抗原化验单时算起，人生的路也走了一半了，这时，你很有可能会猜想以后的人生会怎么样。延续你的人生故事的重大意义，艾莎道拉·邓肯认为这有不可比拟的重要性。这位舞者说她希望能成为人们记忆中的传奇。但和我交谈过的很多人可不是这样。“靠什么活着？”他们耸耸肩，无奈地问道。他们早已下好定论：人生故事并没什么用。

还有人说，这个问题太愚蠢了，他们也毫不在意人生故事是否能延续——死了就死了。他们不经意间引用了弗兰兹·卡夫卡的观点。为什么是卡夫卡？菲利普·罗斯说他的文学偶像卡夫卡曾谈道：“人生的意义就在于它是有限的。”在封笔后不久，菲利普·罗斯就接受了采访，他谈到他笔下的某个角色是如何在人生中践行卡夫卡的观点的。

我希望采访记者会紧接着问罗斯，他个人是否赞同这句话。如果他同意“人生的意义就在于它是有限的”，但他去世这么久了，敬仰他的粉丝还是源源不断，想想还不心满意足吗？是否有个不变的宇宙准则在起着作用？如果我是记者，我肯定会问。但这位记者没有，他们接着谈了些别的事，比如罗斯最近又如何重读了他每一部作品的每一个字，50年里他总共写了有30部。“我想看看我的写作生涯是否在浪费时间。”罗斯解释道。这次，记者倒是追问了他如此判定的结果。罗斯引用了他的另一位偶像——拳击手乔·路易斯的话作为回答：“我已经倾我所有，尽我所能了。”

答对了！我心想。“倾我所有，尽我所能”[21]正中结局，但又不露声色。跟其他想要总结人生目标的做法不一样，“倾我所有，尽我所能”简洁得让人耳目一新，短短两个词、九个字（算上标点）。因此，刻在墓碑上也十分合适，作为日常推特也完全符合要求。确实，“倾我所有，尽我所能”算得上一条华丽的临终推文了。

至于“人生的意义在于它是有限的”这句话，我在脑海中也不断盘算着各种可能性。它也值得发一条推文或刻在墓碑上，但我也不知道它为何令我烦躁不安。然后，就在我读到罗斯的采访后不久，又听新闻说埃默里大学找到了弗兰纳里·奥康纳的三大箱信件，并引起了各种影响。奥康纳写过一系列小说，包括《好人难寻》和《上升的一切必将汇合》，在文学史上留下了不可磨灭的痕迹。她50年前就去世了，年仅39岁，正值中年，比卡夫卡去世时还小两岁。她终生未嫁，最后的13年是与母亲在佐治亚州的米利奇维尔度过的。

在埃默里大学发现的箱子里还有一些奥康纳的旧物，来自她短暂而传奇的一生。一本关于鹅的童书绘本、一些旧玩具、未发表的日记、照镜子画的自画像，600多封写给她母亲的信。如果奥康纳知道

她的这些信件和小玩意儿今天被如此珍视，会不会感到惊奇？很有可能。虽然她一生都不相信有人会对她的人生感兴趣。她曾经写道：“我的生活两点一线，家里和养鸡场，重复这种生活一点儿也不令人兴奋。”

我们中很多人会这么说：不是吗？我们的人生平淡乏味，还继续活着干吗？我们真是这样想的吗？当奥康纳排除别人对她两点一线的生活感兴趣的可能性，她真是这样想的吗？我们有理由认为，她心口不一。她在20岁时写过一篇日志，谈道：“真遗憾，我不能收到自己的信。收信人要和我一样能全心全意认可这些信件，他们应该可以将我的记忆鲜活而健康地保存下来。”

这话给我的启示是，她其实十分在意她的人生故事是否能流传，是否值得流传；即使生命会结束，但人生故事并未终止。有人想争辩吗？库尔特·冯内古特曾争辩过，他在《神枪手迪克》（*Deadeye Dick*）中写道：“如果一个人平淡无奇地活到60岁或更长，那他或她的人生极有可能就如井井有条的故事一般结束了，剩下要经历的就只有后记了。生命结束了，但故事还未完。”

在我看来，冯内古特完全搞反了。他这样的观点有些调皮而暴躁，可能那会儿他自己心里也是七上八下吧，正如我们所知，他在“肘关节”之年同样漂浮不定。

思考了这么多，我现在确信“倾我所有，尽我所能”，比“人生的意义在于它是有限的”更能指引我们走向美好的人生。如果每个人真的相信人生的意义在于它是有限的，我们还会对彼此友善吗？我们还会费心去试图拯救鲸鱼、回收瓶瓶罐罐吗？我们还会在本地选举中投票吗？还会重新评估自己做过的决定吗？更别说去为做过的事情亡羊补牢了。我们还会费力开公司吗？我们难道不会因工作错过孩子的足球比赛而遗憾吗？我们还会愿意抚养孩子吗？甚至，还会费劲去生孩子吗？

前面这些问题的狂轰滥炸是有理由的。当我们关心地球的未来、参与社区活动、为孩子抽出时间时，我们做这些，不仅仅是为了做好事，获得社会的褒奖，还因为以上所有活动都会在我们死后惠及他人。

想想看：如果你让你自己或别人的孩子带着正确的价值观走上了正道；如果你能筹集资金让当地图书馆继续运行；如果你在自己镇上

开设一家儿童剧院；如果你创立的公司带来了不错的长期工作机会；如果你把家里的燃油炉子换成了太阳能板；如果你是童子军小队长，或“大哥哥大姐姐组织”[22]成员；如果你资助了印尼儿童；如果你教会了孩子钓鱼，并总是将鱼放生；如果你以未来之名做了超多事情中的一件，那你的某些故事就会流传下去。

这就是所谓的“繁衍”，虽然相关描述五花八门，例如欲望、需求、动机、特征、本能、动力。这个词最早是由埃里克·埃里克森创造的，1950年，在其开创性的作品《童年与社会》（Childhood and Society）中提出的，这本书使他成为美国最著名的心理学家。他登上了《时代》周刊封面，受邀去白宫主持会议，权贵们还会聘请他做心理治疗师，在他们的孩子展露不安的情绪时向他寻求专业意见。

埃里克森本人的人生故事也很奇特有趣。短篇版本是这样的：他1902年出生在德国，母亲是丹麦人，被她第一任丈夫遗弃了，也从未与埃里克森的生父结过婚，他的身份一直是个谜。母亲总是告诉他，在他出生后不久亲生父亲就去世了。当他长到3岁——开始有记事和叙述能力时——他母亲为了财产嫁给了虔诚的犹太教儿科医生洪伯格，埃里克被正式收养了，成了埃里克·洪伯格。他各方面都很像北欧人：高挑、金发碧眼，而他的“父亲”身材瘦小，有棕色的眼睛和头发。埃里克在洪伯格医生的教堂里参加宗教仪式，但这里的人们和他学校的同学一样，都称他异教徒。这没有构成他稳固的早期身份认同。埃里克二十出头就作为画家出道，出发去了维也纳，当他遇见弗洛伊德和他的女儿安娜时，他正在学校教艺术，他跟着安娜学习了心理分析学。没几年，他就碰到了天赋异禀的加拿大学生琼·莫厄特·塞森，她同样有身份认同问题，埃里克同她结了婚。他们最终来到了美国，在琼的积极合作下，埃里克在发展心理学的历史上留下了痕迹，一开始的署名是埃里克·洪伯格，58岁时改名埃里克·洪伯格·埃里克森，他改了新的姓氏，可能是因为他想强调，如果要说他是谁的儿子，那他就是他自己——埃里克，生的。埃里克·洪伯格·埃里克森能成为众所周知的“身份建筑师”，可不是白给的。

埃里克森三个女儿中最小的一个——苏·埃里克森·布洛兰曾在回忆录中描述她那谈不上幸福的童年，虽然她在安逸的北加州长大。根据她的描述，埃里克森是个“笨拙的父亲”，暴躁易怒却又敏感细腻。在社交中，他富有魅力，欣赏他的人很多。当这家的第四个孩子尼尔出生后，这个家庭就出现了危机，尼尔患有唐氏综合征，医生说他只能活到3岁。在妻子琼做了产后手术住院期间，埃里克森咨询了他的两个朋友后（其中一个是玛格丽特·米德），单方面决定把尼尔送到特殊照顾机构。他没有咨询琼的意见，这位可怜的母亲甚至没有抱过这

个孩子。他还告诉其他的孩子，婴儿难产死了。（但事实上尼尔活到了21岁。）因此，埃里克·埃里克森不希望这段故事流传下去，也是可想而知的了。

“我们一家人都没有谈起过这件最伤人或者最让人愤怒的事。”苏·埃里克森·布洛兰在她的回忆录中写道。

埃里克·埃里克森为个人发展理论做出了不朽的贡献，而繁衍理论在其中根深蒂固：人类发展过程不会在青少年时期戛然而止，我们通过八个“社会心理阶段”而持续发展。埃里克森将这个过程总结如下：“在青少年时期，你会发现你喜欢做什么，你想要成为谁……作为年轻的成年人，你会了解你想和谁在一起——工作和私生活……然而，成年后，你又了解到你能照料好什么事和什么人。”

埃里克森的八个发展阶段论（有些不是“阶段”，而是“任务”），对我们的常驻作者来说是一种内在的挑战。在阶段一，作为婴儿，我们的任务就是弄清可以信任的事和人。那时，我们楼上的作者还不存在呢，因此我们得靠自己想明白。阶段二到六，是获得自主的阶段，找到什么是目的，并建立稳固的关系。阶段八是最后的阶段，需要我们反思自己的人生。也是在这最后的阶段，我们的作者可能会总结出：我们的人生是充实而满意的，或者，若我们没能解决之前的危机或任务，我们的人生将会变得苦涩并满是悔恨。

在倒数第二个阶段，阶段七，繁衍——这不是个好词，但却是埃里克森所能想到的最好的词——开始发挥作用。埃里克森提出的阶段分别在什么时间发生，并没有硬性规定——严格来讲，它们不是连续的，而是互相融合的——阶段七主要集中在中年时期，“肘关节”——转折之年。正是在这时，我们问自己，我到底是谁？我们又通过自己的行为和价值观回答：我在世上留下来的东西就是我。而繁衍就是关心照顾下一代，就是留下些什么。詹姆斯·米切纳一生没有生育，但却赞助了150个孩子上大学，这是用行动进行繁衍。如果你寄赠爱心包裹，参加为乳腺癌筹款的步行马拉松，为穷苦人支教，宁愿饿肚子也不吃用聚苯乙烯盒子包装的外卖，那么你所流传下来的东西可能远超你的生育所得。

繁衍会产生收效，你的人生也会因此变得更美。献血、在学校做志愿者、照料社区花园，都能帮助满足你“被需要的需要”，丹·麦克亚当斯说道。这还会满足你为故事“画下句点”的需要。你为别人做了事情，让世界变得更好了。有人说，如果没有积极地繁衍，人生就没什

么值得谈论的。

抚养后代也是一个极佳的自我提升的主题。假如你能忍受得了，请试着截取演讲和候选人的竞选自传看看。进步主义者倡议减少温室气体的排放，是看在“我们和他们的孩子分上”。保守党请求减少国家债务也是看在“我们和他们的孩子的分上”。希拉里·克林顿出版过自传《艰难的抉择》（*Hard Choices*），她在修订过的后记里写道：“我从来没有这样坚信过，我们在21世纪的未来，取决于我们是否有能力让出生在阿巴拉契亚山里，密西西比州三角洲或里奥格兰德谷的孩子和我的小孙女夏洛蒂拥有一样能成功的机会。”她说，她适时地提到了她的小孙女，这会成为她未来竞选中的关键词。

从人生故事的角度看，不繁衍，故事就远没有那么吸引人。埃里克森称之为“停滞不前”或“专注自我”阶段。如果你的人生缺乏一些繁衍的元素，丹·麦克亚当斯的采访表明，可能是人在起初就有心理创伤，或你的父母、老师和其他成年人都没能做出表率，展示出与未来的个人相连。麦克亚当斯说，没有后代的人生更容易恶性循环，不太会往前发展，最终也只是短暂存在的人生。埃里克森宣称，那些缺乏繁衍冲动的人，会把自己当成孩子一样放纵。

约翰·柯垂在其书《比自我更长久》（*Outliving the Self*）中，重新提到了埃里克森关于繁衍的观点，从埃里克森引进这个观点30年后社会与文化发生了转变，这点柯垂也考虑到了。那时，我们经历了避孕革命，导致更多的女性推迟生育，或者干脆选择做绝育。人类的寿命变长了，这意味着即使有了孩子，我们当空巢老人的时间也会比历史上任何时代都长。这两点进步都意味着我们比过去任何时代的“生理不育”时间都更长。柯垂说，这给我们带来了挑战：要在新的形势下想出如何保持比喻意义上的“多子多孙”。为了帮我们想出办法，他概述了“繁殖”的4种显著类型：生理上的（老办法，生育、抚养后代）、养育型的（教育、规范、激发这些后代）、技术上的（带教，把手艺传给其他人）和文化上的（通过艺术、科学、工艺等贡献新创造）。

柯垂还对埃里克森的一些设想提出了质疑。你很难说繁殖的冲动只局限于中年时期，而这点埃里克森只是粗略涉及。当我女儿读大二时，她决定选择健康与社会专业。受到博物馆展览的启发，她看到了通过全球发展领域的工作发挥设计热情的机会。我渴望放下一些东西，这要一直追溯到我13岁那年，那时我突然意识到，时钟可以没有一丝预警地就走到了某个时间。

由于繁衍做出的行动不是严格意义上的利他主义。一些心理学家说这是出于对“象征性不朽”的渴望。有点儿道理。对，和真正的不朽比起来，象征性的不朽是小巫见大巫。（“我不想通过我的作品实现不朽，”伍迪·艾伦说，“我想通过长生不老实现不朽。”）但能实现象征性的不朽也是聊胜于无。你不能长生不死，但你总会留下痕迹，比如你的故事，或者故事的某几个片段。我们听到的故事，我们讲述的故事，或者我们的楼上作者写下的故事，会代代流传，互相融合，然后无限地存续下去。

正如我说的，生育、抚养孩子是获得象征性不朽最简单自然的方式。好吧，至少肯定是最自然的。你的孩子了解你的故事，并且会把其中的只言片语流传下去。而且，你的基因也将继续存在，这样，你离真正的不朽也不远了。“如果我们能通过孩子或后代继续存在世界上，那我们的死亡就不是结束。”爱因斯坦写信给某荷兰物理学家的妻子悼念他的身故时写道。“因为他们就是我们，我们的尸体不过是生命之树上枯萎的叶子。”“关键是要做一个好祖先。”很多人这么说，包括乔纳斯·索尔克。他不仅有孩子，还发明了脊髓灰质炎疫苗，拯救了千千万万孩子的生命，反过来给了他们寻求象征性不朽的机会，这些都会使他永存不朽。

当然，要实现象征性不朽还有无数种其他的方法。在世界上创造出新事物有助于减轻存在焦虑。研究表明，因为自己的优秀作品自豪或备受赞赏，至少在一定程度上可以抑制关于死亡的焦虑。有人说，对象征性不朽的渴望催生了艺术，即广义上的创造性：在世界上创造出新的事物。斯蒂芬·桑德海姆情景剧中的乔治·修拉唱道，“看，我在没有帽子的地方做了一顶帽子”，令人难忘。柏拉图将创造性比作生育，他说创造性就是“灵魂怀孕”。

但这也有不利的一面，约翰·柯垂指出，如果灵魂太多产，创造的渴望太强烈，艺术家会变成冷漠而沉着的恶魔。我的作品会流芳百世，而你们其他人都下地狱吧，我可不在乎。西北大学教授苏珊·李对玛莎·葛兰姆漫长的舞蹈事业进行了深入研究，玛莎·葛兰姆是最具影响力的编舞家，被誉为“现代舞之母”，但她在舞团的年轻舞者眼里却是个“坏妈妈”。葛兰姆是极度缺乏繁衍能力的，她的苛刻和残忍让她臭名昭著。

为了实现象征性不朽，我们要采取上百万种小伎俩，但即使这样，我们还是不清楚我们的动机。

我有一个年逾古稀的朋友，曾经是整形外科医生，现在不动手术了，只带教，他把他的经验传授给了别人，自己人生就会延续。（这

些年，这位医生还保留着他童年时期收藏的棒球卡，仍然会给他带来快乐，但当他把这些卡片统统传给他十岁的孙子，他的欢乐依然那么多。）当钢琴家——快八十了——和一个二十几的音乐家分享他的一组音乐，那他的人生故事就会延续。当这位年轻的音乐家弹奏约翰尼·莫瑟、科尔·波特、萨米·卡恩的曲调，这些作曲家的故事就会继续。当美籍华裔诗人（哈金）将犹太作家（艾萨克·巴舍维斯·辛格）奉为他的文学女神；杜鲁门·卡波特引用詹姆斯·亚吉的话语；J. K. 罗琳称赞C. S.刘易斯，都是一样的，他们的故事都会延续下去。

2015年，年轻的神经外科医生保罗·卡拉尼什由于肺癌去世，年仅37岁，而他的第一个孩子——女儿凯迪刚刚出生才几个月。就在他去世前不久，曾在《斯坦福医学》杂志上发表了一篇论文，深刻而动情地反思了繁衍问题和象征性不朽。其中写道：

我希望我能活得久一点，让我的女儿拥有对父亲的记忆。语言能存在的时间比我本身长。我曾经想过，我可以留给她一系列信件——但真能说到什么吗？我不知道她15岁时的样子；我甚至不知道她会不会喜欢我们给她取的小名儿。她还是婴儿，拥有的都是未来，与我的人生只有短暂的交集，而我的人生已经没有新的可能性，都已经过去了。我能和她说的也许只有一点点。

很简单：在人生中的很多时刻，我们要描述自己，对自己的角色、做过的事情以及对世界的影响进行清点，我祈祷，我的女儿千万不要忽视她曾为临死的父亲带来的喜悦，我这辈子第一次感受到这种满足的喜悦，这种喜悦不贪婪、平和而满足……

我们楼上的作者也会坚定地支持我们养育后代。为什么不呢？如果我们的人生故事能够延续，他的作品同样得到了延续，那么作者本身也一样会获得象征性的不朽。然而无论流传后世是多么重要，当他和我们一起悠然地度过“肘关节”之后的阶段，这个常驻作者关心的还不止这点。他最关心的是我们记忆力的状态。记忆会停滞吗？如果会，又是哪些记忆呢？英国精神治疗师菲利帕·佩里关于这个问题提出了“友好繁衍”理论。“当我们老去，我们那些短期记忆（而非长期记忆）会逐渐消退，”她说，“也许这是进化的一部分，这样我们就可以把塑造出的我们的故事和经历告诉年轻一代：如果想要有更好的发展，这些对他们来说至关重要。”

14　黄昏时的雪鸟

“出生、婚姻、死亡，”历史学家威尔·杜兰特说，“此外的事情都是次要的。”要真是这样就好了。相反，我们都相信生命就是不断克服障碍的过程。我们要在变化莫测的“肘关节”之年过关斩将，其中，我们会经历八个社会心理阶段，每一个都有自身的冲突或任务。一个接一个篇章——渴望亲密关系的阶段、不断尝试的三十多岁那几年以及人生最后的十年。

我回想起琳达和我短暂逃回佛罗里达休假的那段时间。我对这个项目投入太深，需要一些喘息的空间，所以我们去了离大陆不远的一个小岛。我们要全身心投入，电子产品也只能放在一边。就跟医生要求的一样，这里什么都没有，没有快餐连锁店，没有公寓大楼；甚至不是每个街角都有CVS或沃尔·格林这类药店，不，应该说街角压根儿就没有药店。如果你正好需要降血脂药立普妥的替换药，那就只能祈求上帝保佑了。没有星巴克，也没有电影院。夜生活？没戏，所有人都早早地刷牙睡觉。岛上唯一的名人是个中年小说家，他去那里钓鱼，他觉得在那儿钓鱼是一种超验的、很有意义的消遣，海明威在走上他所谓的“光荣的道路”——开枪自尽前，也是这样想的。

在我们离开的前一天，忽然听到一个消息：演员、编剧哈罗德·雷米斯——《捉鬼敢死队》和《杂牌军东征》让他闻名遐迩——去世了，享年69岁。他的老朋友丹·阿克罗伊德发表声明：“希望他终于找到了他一直追寻的答案。”讣告里却不曾透露他的“问题”到底是什么。

我花了十秒从那些争论里回到现实，然后在岛上实地考察了这个区域的三个主要物种——鸟类、鱼和雪鸟——怎样与生存需求做斗争。我先认真观察了岛上的鸟类，种类很多：苍鹭、白鹭、鸬鹚、美国黑鸭以及我们最熟悉的鱼鹰。

从我们的窗户望出去，正好能看到一对吓人的老鹰在某个平整处打理他们的窝。有一只仿佛是从瑟伯漫画（或者你更喜欢罗伯特·克鲁姆的漫画也行）中飞出来的雌性鱼鹰，她比她的伴侣体型更大、声音更高亢。她的伴侣主要负责捕鱼，每次回到鸟巢，爪子里都抓着一条鱼，如此来回往返，他看上去心安理得、任劳任怨。接着，雌性鱼鹰用她可怕的喙撕开鱼，一点点喂到她两只雏鸟的嘴里。这些鱼鹰似乎清楚地知道他们目前的人生目标：繁衍。鱼鹰会吃雏儿不是空穴来

风，但现在他们照顾下一代，并且遏制住了想要吃掉他们的冲动。这是配偶间出于本能的约定，如果不吃掉下一代，雌性和雄性鱼鹰就会合作照顾他们的雏鸟八周左右，直到他们能从巢里飞出去。小岛的环境十分适合这种永恒的情境。我们窗外的海湾里有很多钉鱼，即使最笨拙、惧内的鱼鹰也能轻易抓到。倒不是说有“愚笨”的鱼鹰，鱼鹰可以用每小时64公里的速度，从15米高的地方高速俯冲到水中，基本上每次都能抓到钉鱼。他们和人类一样具有反生拇指，这是我们唯一的相似之处，当然还有一点，我们都希望自己的孩子能平安无事地从巢里展翅高飞。

为了研究鱼类，我在海湾的海岸边花时间抓到了一些海鳟和难吃的墨西哥拟海鲶，然后又把他们放回去继续“鱼生”旅程，继续鱼类的社会心理阶段。在我们快要离开小岛的时候，游来了一大群壮观的银色大海鲢，他们是来产卵的。因此尽管很多薄命的父辈在鱼钩或鱼叉下被捕，继而被送进海鲜餐馆或人类的嘴里，它们的种族数量还是会得到补充。抱歉啊，没有专门为你预备的生命周期——愚蠢的人类。无论牺牲、生殖和繁衍、出生和婚姻，在这个岛上都是随着季节交替有序进行的。

至于雪鸟，我不清楚它们是如何融入这个大环境的。在寒冷的季节，成千上万只雪鸟来到这个岛上过冬：中年后期或者处在金色年华的鸟儿，每年都会从寒冷的气候迁徙过来。他们既不繁殖也不照顾后代。这时，他们不进行生育，而他们的孩子也在很久以前就已经独立。约翰·柯垂在《比自我更长久》中一语道破：由于我们现在的寿命更长了，生理上的不育可能会长达数十年。

因此当我们到雪鸟的年纪，不论我们是在南方躺着晒太阳，还是在北方啃着冰冷的面包，我们都会盘点存货，这都不足为奇了。在为时已晚之前，我们有很多记忆需要保存。我的一个朋友收集了很多他母亲保存的照片和日记，之后出版了关于她一生的限量版书籍。琳达从中看到了商机，并构思出一套商业计划——她称之为“电子陵墓”。营销目标是那些想要对最近去世的至爱之人表达体面的敬意、但又不知怎么开始的人。这样，你就可以登录电子陵墓网站，在这里你可以雇佣有经验的创作团队——作者、编辑和美术设计员——去创作多媒体形式的人生记录，永远保存在网络云存储上。或者说，只要科技允许，它就能永远保存下去。我能想到的唯一漏洞是：也许有一天人们会重写密码，电子格式过期或在未来的硬盘上无法播放，或者云服务本身失效了——那会怎么样？个人照片、日记，一切都会消失。逝去的挚爱之人如同又经历了一次死亡，而这一次是彻底的死亡。

其他有利的论据是：《纽约时报》报道，我们正处于一次创新写

作的高峰期，虽然比不上20世纪20年代巴黎文坛的欣欣向荣，但也是一次引人注目的浪潮。文章谈到，出现了越来越多的成人教育项目，“指导人们描述和重现难忘时刻的技巧”。我们的讲师说，我们现在活在“回忆录的时代”。我十分支持这种浪潮。那些即将成为回忆录作家的人，很多都已经到了雪鸟的年纪，有太多需要确认的事情。他们感觉到有价值的故事本身在不断发出声响，他们希望能通过文字将其记录下来。当我问到这些，不少中年人会怯弱地承认，他们还没有自律到去果断采取行动。（似乎他们没人明白克里斯托弗·希钦斯的俏皮话：“每个人的故事都是一本书，但大多数情况下，只有自己能看到。”）然后我问道，为什么把故事写下来，对他们如此重要。有些人感叹道，家人现在都天各一方，当大家在特殊的日子或假期——比如感恩节——相聚一堂的时候，也没有人再讲讲家庭故事了。每个人都目不转睛地盯着电视屏幕，常常还两个屏幕一起看。甚至连爷爷都把平板电脑放在膝盖上，一边看球赛，一边打盹。我们不再像以前一样讲述或倾听家庭故事，电子邮件或者Skype也无法达到这样的效果。（Lady Gaga在得州音乐节的舞台上呐喊：“当你死后，没人会在乎你发了什么推特。”）在线留言对保存家族传说也没有什么帮助。家族的Facebook网页基本没人打理，因为反正也没人看。而用文字记录个人的历史，却能很好地填补这些空白。

至于中年人为什么想记录他们的故事，我最常听到的答案是：“为了我们的孩子。”他们说，有一天，也许他们的孩子或者孩子的孩子，会对他们的故事感到好奇。一种美好的愿望？也许吧。但是我们必须承认，我们的孩子或者孩子的孩子有朝一日可能会对我们的故事感到好奇，我们的故事也得以流传，想到这一点，确实很让人欣慰。然而，当我问道，让自己的故事流传下去的愿望是否和“不朽”有关，并暗示“回忆录时代”的产生是源于婴儿潮时代出生的人们想要确保自己存在的痕迹不会在时间的迷雾中消失时，大多数人会很快打消我的念头，“不，”他们会摇着手说，“人一旦去世，就会消失了。”人生的意义就在于它的有限性。

我真不敢相信他们是这样认为的。

看吧，我们的故事确实有一部分会流传下去。我相信我在前面已经向你们证实了。有一些是史诗级别的，还有一些则是只言片语，它们出于各种各样的原因而存在。如果主角在具有历史意义的剧目中扮演角色，那这个故事就会被盛传。比如甘地和本·拉登的人生故事。还有一些故事能流传，是因为主角在世上留下了无法超越的原创和美。比如米开朗琪罗、莎士比亚和比莉·哈乐黛。“猫王”埃尔维斯的人生故

事不仅没有消失，还不时地出现在大众的视野里。

没那么出名的故事同样也会流传。这样的例子就在我们身边。几分钟前我查看电子邮件，收到一封莫名的来信，写信人是我的校友，虽然我不认识她。她说她想写另一位校友安卡·罗曼丹。安卡出生在罗马尼亚，毕业后继续攻读博士学位。她在33岁时英年早逝，那时她已经是马萨诸塞大学艾默斯特校区的教授，人们怀念“她精通多国语言，潜心钻研复杂的社会学理论，并且……对研究生悉心教导”。在罗马尼亚东正教教义中，死者去世后的每七年都要为其举办纪念仪式，而安卡的纪念仪式也快到了。这封信是为了募捐成立基金，奖励助学金给那些“继承安卡精神和研究热情”的学生。安卡的人生故事还会继续流传下去。

你的故事，我的故事，我们每个普通人的故事都会流传至少一小段时间。大部分人期待自己的故事流传多长时间才比较合理呢？如果你有孩子，他们也有孩子，那就是70年左右，好像大部分研究人生的学者都达成了共识。你的孙辈几乎一定记得你的姓名，也许对故事的开头、过程和结尾还略有所知。你的曾孙辈就只能知道一点点或者全然不知了，除非你做出了惊天动地的好事或坏事，甚至创造了历史。70年就是70年，它不是永恒，但总比“人生的意义就在于它的有限性”这句话，令人宽慰得多。

第三部分　结尾

如果说人生流逝最终会变成什么，那应该就是书吧。

——詹姆斯·索特《激情岁月：追忆往事》

15　鬼神论

坦白地讲，在古老的乡村墓地四处徘徊，并未让我成功摆脱对死亡的陌生感，虽说我还是取得了一些进步的。在空置的卧室里，我读着成堆的关于死亡和走向死亡的书籍，我梳理了几个关键问题：结尾会在多大程度上塑造之前的故事？假设没有死亡，我们会关心人生的意义吗？到底它是无处不在而我们视而不见，还是它是在我们找不到的地方，或者它压根儿就不存在？

若不是我过分纠结于别人尤其是弗洛伊德的关于人生终点的论断，也许能在这几个棘手的问题上取得更多进步。他说："如果你愿意接受生活的洗礼并活下去，就要让自己为死亡做好准备。"但说说容易，做起来难，我亲爱的西格蒙德先生。谁会愿意想到人生的终点？谁愿意为自己的死亡做准备？最近，我在飞机上看到一个五十多岁的男人拿着一本阿图·葛文德的《最好的告别：关于衰老与死亡你必须知道的常识》（*Being Mortal: Medicine and What Matters in the End*），他强迫自己读了一两页，然后又把书扔在一边，开始玩起放在椅背口袋里的数独游戏，这样的逃避真是简单方便啊。

我在长岛的一周里做过的最痛苦的事之一，是小心翼翼地拼凑出一张理由清单，是关于人们为何如此害怕走向死亡的（弗洛伊德称之为"塔纳托斯恐惧症"，塔纳托斯是古希腊神话中的死神）。我的调查告诉我，死亡是包裹在迷雾之中的谜中谜，它被不祥的氛围笼罩，被胡乱的猜测所掩盖。克服死亡的恐惧？其难度不亚于攀登高山。也许还必须有点儿运气。就像那位在"卢西塔尼亚"号沉船事故中活下来的女士。埃里克·拉尔森在《死亡觉醒》（*Dead Wake*）里讲述了一个女人的故事，当船被鱼雷击沉，她差点溺水，而她与生俱来对死亡的恐惧却意外地被治愈了。"我能想到的唯一解释，"她说，"是当我仰面漂浮在阳光照耀的海水里，我知道，我已经十分接近死亡了。"她一点儿也不害怕，"相反，还有一点点被保护的感觉，死亡貌似很亲切。"

我们必须消除对于死亡的陌生感，这根本毋庸置疑。而死神却是一头变形兽，千变万化。"我们害怕的是未知……没有比这更令人害怕的事情了。"当一起对抗守卫魂器的阴尸时，邓布利多对哈利·波特说。邓布利多如此智慧敏锐，却丝毫没有提到我们害怕死亡的众多理由。我隐居在那间闲置的卧室，慢慢盘点各式各样的死亡焦虑。原谅我有些词穷，结论主要包括三大要点：我们害怕死亡会打断我们的个

人目标；我们害怕死亡会破坏我们亲密的关系；我们害怕接下来会发生的事情。说得再明白一些：我们害怕疼痛和受苦；我们害怕虚无；我们害怕自己会错过些什么。（“我将死去，就这样独自死去，可这个世界没有我，还是会欢快地继续。”大卫·福斯特·华莱士在一次采访中说道，那时他31岁，15年后他自杀了。）我们害怕自己不能完成重要的事，即使我们也不确定是否有重要的事要完成；我们害怕见不到上帝；或者说，我们害怕见到上帝之后，发现死后发生的事情远比死亡本身更糟糕；我们害怕丧失过去和未来。米兰·昆德拉观察到丧失记忆是死亡的前兆，这也是我们的常驻作者内心最为恐惧的事情。没有记忆，故事作者就无事可做。又一个作家要失业了。

我们也害怕会丢下我们最爱的人，再也没办法保护他们。我偶然读到过一位退休的悲伤情绪治疗师写的短文，他被诊断出肌萎缩侧索硬化。他说，他担心自己去世后，妻子不能好好生活，尽管他的下一句就是说他们在一起的几十年，全靠她妻子照料一切。他不得不承认，他对妻子的担忧其实是一种“自怜的体现”。

这一点我深有同感。我和琳达曾经一遍又一遍地讨论到底谁先去世。我们就像两个三年级学生在滑雪。我想先来！不，我想先来！虽然表面上，先走一步看起来既无私又高尚，但这又能糊弄得了谁？先去世并不会帮到另一方，反而会让活得更久的那个人受苦。

人生充满着对死亡的畏惧，这种畏惧透过薄如纸的思维屏障不断地产生回响，你愿意成为楼上的作者，尝试把这样的人生讲述得合情合理吗？已故外科医生舍温·纽兰发现医生和护士一直都在直面死亡，但他们很少会写点儿什么。另一方面，诗人、散文家、哲学家，当然还有你的常驻作者——那些很少与死亡面对面的人——却又把这个话题引为己任。

在墓地里安静地散步，使我能暂时逃离这些纸上谈兵，也激发了一两次头脑风暴，回想起来，有不少想法还是相当怪异的。举个例子，这一天：

我花了一早上研究斯坦利·霍尔写于19、20世纪之交的期刊论文，主要是说儿童是怎样生来就不喜欢靠近尸体，即使是在他们还未形成死亡概念的时候。霍尔接着思索了为何尸体在任何年龄段的人眼中都是令人不安的。举例来说，在历史上人类为什么会迫切把死人安置在阳光晒不到的地方？动作很快，能有多快就有多快。霍尔说，这是因为我们不想直面自身肉体即将发生的事情。根据霍尔的这篇大作，20世纪初的人们似乎真的相信“蠕虫会在你的尸体上爬进爬出，在你的鼻子上打扑克”。（霍尔称这支小曲儿为“诗意的憎恶”，但也不

得不承认，当我们第一次在校园里听到这支曲子时会觉得很搞笑。）霍尔花了很大篇幅来确保我们理解：我们事实上最终不会沦为蠕虫、幼虫、蛆虫滋生的腐肉。忽然，发生的事情就变得温和多了，但也更恐怖了。我们被自己身上的细菌缓慢又温柔地吞噬着。这让我不禁感到好奇，法老们被埋葬在巨大的陵墓里，他们是否自欺欺人地认为更多的陵墓会让他们免于腐烂，就像牙膏里的氟化物那样？

霍尔对于我们为什么会怕鬼的解释也很有趣。顺带一提，我在这个古老的乡村墓地从来没有遇过鬼。鬼魂使我们困扰，主要有四个原因：（1）他们阴森的外表和穿着；（2）他们漂浮在空中，还能穿透坚硬的门和墙壁；（3）他们没有什么可失去的，所以再荒谬的行为也干得出来；以及（4）他们令我们的罪恶感挥之不去。我发现最后一点很有趣，在我们的朋友或深爱的人去世后，我们通常会反省，在他们活着的时候，我们可以也应该善待他们，但我们做得远远不够。因此，既然没有什么可失去的，那些没有被公平对待的亲友，他们的鬼魂就可能会回来给我们应有的惩罚。读到这儿，我豁然开朗：为什么当父亲或母亲去世，孩子会感到内疚。这也让我想起很久以前那些凄凉的夜晚，每次睡觉前我都会检查一下床底。

霍尔的论文很长，但完全没有提到类似楼上作者这样的事情，我也不指望他。然后，在某个甜蜜的午后，我坐在墓地的一个标识牌下面，上面写着“未经允许，不得植树、奠基或者树立纪念碑”。我突然有个想法，算是我比较上乘的头脑风暴之一，或者至少在当时是：我们不曾想到过，这篇论文对解释鬼魂的本质和目的大有帮助。

如果这些回来报复的鬼魂，不是我们逝去的深爱之人的灵魂呢？如果鬼魂其实是他们的作者的灵魂呢，因为我们可能曾经轻视过或破坏过那些死者的人生，以致他们现在回来报仇？也许是因为我们没有给予他们足够的爱或支持。也许是因为我们曾对年迈的父母置之不理，把赡养的义务都推卸给了我们不幸的姐妹。也许是因为我们借鉴了同事绝妙的想法，却独占了名利。也许我们曾是不称职的丈夫或妻子，并且从未弥补过对方。无论我们做过些什么，我们曾经的行为都让别人的人生变得没那么有意义，不难理解，这激怒了他们的作者。也许我们摧毁了别人的人生意义。假如你是楼上作者，你花了很多时间、精力让这个故事顺利发展，结果却被任意妄为或自私自利的兄弟、上司、朋友、父母或孩子永远地破坏了，你能不生气吗？

16　求一个善终

我不希望给读者留下这样的印象：在长岛的那几周，我是毫无准备地开始工作的，在我抵达那里之前就已经做了很多了解死亡的基础工作。起初，是关于死亡和走向死亡的访问，全都归纳在我搜集的访问材料中。一个女人——刚过50岁生日——说她能接受死亡，“假如死亡来得恰如其分的话，理想情况下我想活到110岁。”她很快补充道，子女的离去更让她感到害怕。她说：好的方面是，她的祖母很幸运，去世时没有痛苦。她是大提琴手，在突然去世的前一天，她还表演了弦乐四重奏。“她的神志还十分清醒。”这个女人回忆道。在她去世前不久，她看了最喜欢的节目《危险边缘！》（*Jeopardy!*），在那之前，她还全部做完了《纽约时报》上的填字游戏。然后她觉得有点累，躺下来打盹儿，接着就这样停止了呼吸。

很多人都希望我们可以如叶落归根般安静地结束人生，但事情往往没那么简单。“‘自然死亡’，几乎从字面上就告诉了我们这是一个缓慢、发臭、痛苦的过程。”乔治·奥威尔在他的文章《穷人之死》（*How the Poor Die*）里这样写道。据大多数人说，缓慢、发臭、痛苦正好就是他们想要避免的死亡方式。尤其是在冰冷的医院里去世——在那里待了几天或几周，接受了昂贵的医学治疗却又徒劳无功，护士们粗暴得像《飞越疯人院》里的护士长拉契特；实习生笨手笨脚，年龄和《天才小医生》里的杜齐·豪瑟一般大——死亡“在这里被抹去了肉体的衰败，包装好等待那现代的葬礼”，舍温·纽兰这样描述道。我们当中八成都会是这样的结局吧。

很多人告诉我，他们赞同用人道方法，在别人尽心尽责的协助下死去，这种死法在几乎所有国家都莫名地不合乎法律，只有屈指可数的几个州和几个国家能接受。在我采访过的人里，没人能说出一些我觉得是原创的死法。只有技艺高超的作者才能以别出心裁的方式描述死亡。唐·德里罗是少数能做到这点的人之一：“燕式跳水动作，滑动白翅，优雅流畅，而水面却波澜不惊”，当他笔下的虚拟人物谈到理想中的死亡时如此说道。

我会毫不犹豫地选择这种方式，是你你不选吗？

所以，告诉我，咱们也相处一阵儿了，如果我能问的话：你怎么看待死亡？死亡驱动着你人生故事的结局吗？但凡越过雷池半步，你就会被地狱的烈火焚烧，你相信吗？你认为故事里每一个小波澜都预示着最终的苦难吗？如果是，人生就没有多少乐趣了。“如果你一生都只关注死亡，就好像看完了整部电影却一心想着最后的鸣谢。”小说家尼科尔森·贝克说。

或者，你没有主动沉溺于死亡思考，而是在向楼上作者传达五味杂陈的信息？也就是，你要知道，假如这样那样的事情发生在你的生命里，你其实将会“幸福”地离去？当我在写这些的时候，我家乡的芝加哥小熊队正逐渐长成最具潜力的年轻棒球队。二十多年后，他们迟早能打进职业棒球联盟决赛（World Series）。接着，芝加哥对战约翰斯敦？芝加哥市长拉姆·伊曼纽尔打算让全城空巷吗？也许他应该这样做。无数小熊队的粉丝，无论男女，都已经发下血誓，只要小熊能赢下一场决赛，他们就此生无憾。极富洞察力的楼上作者知道——也许拉姆也清楚——他们是在吹牛。等到庆祝彩带在“大环”[23]尘埃落定时，小熊的铁杆儿粉丝估计都在天国的阶梯上排大队了，明智的作者恐怕很难想象这样荒唐的场景吧。他们能想到的是所有球迷挤在比利山羊酒吧里烂醉如泥，不停地喊着“再来一遍”。就一遍，也许两遍，那样他们就真的死而无憾了。

你总是拿死亡开玩笑，觉得它没什么大不了的？伟大的散文家克里夫·詹姆斯正在同白血病做斗争。他是位真正妙语连珠的人。他说他再也不用担心戒烟了。他的处境“略显尴尬”，他曾写了首诗说自己即将魂归大地，可是后来却没有。如果是我，我会大方承认自己罹患“艾伦·柯尼斯堡综合征”几十年了，这个病更常见的名字是“伍迪·艾伦性格分裂症”。我们都会用无数的俏皮话来掩盖对死亡和存在主义悲剧的总体感觉（“我们真能‘了解’宇宙吗？上帝啊，能在唐人街找到路就够不容易了。”“我并不害怕死亡；只是当它发生时，我还不希望生命结束。”）

不，我一点儿都不喜欢预设死亡。我也不喜欢谈论它，尽管我确实相信，由于自己在墓地待了一段时间，不再那么紧张了，并消除了一丝丝对死亡的陌生感。在此之前，每当我谈论死亡时都很忌讳。我曾提醒琳达，我不可能永远在她身边教她如何下载图片文件。在一些自然而然的情况下，我也会吐露心事，比如“哦，你知道我刚才想到什么？我永远不必再买衬衫了”。我碰巧衬衫多到穿不完，因为也就是在最近，之前我经常出差，需要很多干净衬衫能随时换洗。很明显，我不是唯一对死亡谨言慎行的人。小说家詹姆斯·柯林斯，我猜他大概五十出头，曾经写过某个报纸的专栏。他不厌其烦地数清楚了本

来装着5000枚订书钉的盒子里只剩下4850枚了。估算一下，假设他每年用掉15枚，这样的话，还需要323年才能把这一盒订书钉用完。

我也是，订书钉多得用不完，但这可不至于让我午夜惊魂。然而，想到我再也不用买衬衫这件事却让我感到警醒。衬衫比订书钉与我们的生活联系紧密得多——至少我是这样。我的衬衫足够让两个健康的男人再穿至少15到20年，这让我有点儿安心，却也多少有点儿忧郁。

我们再说回你，如果方便的话：请问你能否完全肯定你对于迎接死亡的感觉呢？如果是这样，本书附录中有个练习，可以很方便地告诉你，你的感觉是怎样的。先回答一些问题，然后你就会看到你的“死亡态度描绘量表（修订版）”。这张量表被“恐惧管理”咨询师广泛运用，用以表明人对死亡的“接受”程度。研究人员也会用这张表来测量不同人群对于死亡态度的差异。哪些人更能接受死亡，女人还是男人？信徒还是无神论者？巴布亚的原始部落还是格林威治村的演员？或者说，任何一组能激起研究人员兴趣、并保证基金补助的实验对比组。

如果你感到好奇，不妨用“死亡态度描绘量表（修订版）”测试看看。算好你的得分后，你可能会发现自己属于下列某种情况：

1. 你对死亡持中立态度：你接受死亡是生命的一部分。对死亡中立，意味着你既不（特别）害怕，也不期待它的来临。

2. 或者你倾向于死亡：假设死亡不是真正的终点，你能接受它。如果你倾向于死亡，那你很可能相信来世。即使你不相信宗教里的来世，你也可能会接受死亡。这种情况下，你已经说服自己会以某种具有象征意义的方式活下去，例如通过你已经完成的事业或者留在世上的亲人朋友。

3. 或者你的“死亡态度描绘量表”结果会表明你将死亡视为解脱：你把死亡看作一种不错的选择。倒不是说你想去死，但在一定情况下——比如得重病、孤单到绝望或者极度郁闷——生不如死的情况。

我认为没必要用“医疗电子交换法”（即HIPAA法案）中的隐私协议来隐瞒“死亡态度描绘量表”的测试结果，因此我很高兴——好吧，

其实我不高兴，但是愿意——分享我的结果。这样我们就能相互比较一下了。

首先——我并不惊讶——我的测试结果显示，我有种强烈的倾向，反对死亡会把我们带到更快乐或更美好的境地；或者死后能与我们深爱的人团聚；或者灵魂会升空进入轨道，最终在这个或那个星球软着陆。

其次，我对死亡的接受度持坚定的中立立场。我认为它是不可否认也是无法避免的。死亡就是死亡，终究是人生的一部分。

最后，尽管我整体上持中立态度，然而，有时候一想到死亡，还是会心惊肉跳。我不确定死后会发生什么，但我也没有因此睡不着。

17　咖啡馆里的蝴蝶

在向东奔赴长岛前几周的某天早上，我起床后洗完澡，从衣橱里几十件干净的衬衫里面挑了一件穿上，开始盘算我本不愿做的一件事情。琳达答应和我一起出席，但她像往常一样镇定自若。我们爬上车，一路驱车到埃文斯顿。那天正是个美妙的春日，让人不禁庆幸死亡与我们无关，我们还能活着享受这一切。但手拉手在清香的植物园嬉戏游览，并不在我们那天的行程之内。我们当时是要去参加当地一家死亡主题咖啡馆的开业活动，这种咖啡馆在全球约有1.5万家分店。也许你听说过死亡咖啡馆，它将自己定义为“社交连锁服务”，一种非营利性质的——不知道该称它为什么——事业？运动？革命？宣泄？

死亡咖啡馆是几年前从伦敦开始风靡的，灵感类似于十年前瑞士人尝试过的某个想法。不管是在挪威奥斯陆、塔斯马尼亚还是芝加哥的郊区，死亡咖啡馆都是生者们非正式的聚会。大多数的与会者之前彼此素不相识，他们聚集在某人的家里、教堂、面包房或酒吧，大家一起喝杯咖啡，吃点儿巧克力饼干，如果愿意的话，可以谈谈内心深处对死亡的焦虑。或者说，假如你没有对死亡的恐惧，也可以配合地思考下死亡和走向死亡在理论上对你的意义。有些人天生矜持寡言，还有些人连珠炮似的，仿佛是在自助洗衣房等洗衣机滚动结束。他们话多得让别人无言以对，让人恨不得把他们当场掐死在折叠椅上。

我们那场活动是在繁华的老年社交活动中心举办的，一张巨幅海报张贴在人来人往的大厅里——死亡咖啡馆——绿色大箭头指向长长的走廊。我只好猜测毫无防备的老年朋友会怎么看这张海报。殡仪馆的临时商店？如果我已经到耄耋之年，看到指向死亡咖啡馆的标记，给我一百万美元我也不会往这个走廊走的。我会毫不犹豫地直接走向“水上增氧健身操”。

参加死亡咖啡馆的人，年龄从45岁到80多岁都有，几乎全是女性。我是仅有的五六个男人之一，我们把胡须修剪整齐，应该都是想展示出男子气概吧，或者是想瞒过死神我们真实的年龄，虽然也只是徒劳。

这些人到底是谁？形形色色。有一个女人是悲伤救助中心的工作人员（你可能会想，休息时她应该找些更高兴的事情做吧）；有位八

旬老人曾经是荣格心理分析师；有前图书管理员；有大屠杀的幸存者；还有不分教派的通用牧师，他想要安慰那些悲伤的家庭成员，但其实他本人也惧怕死亡。另一个女人说，她来到死亡咖啡馆是因为朋友请她去看了小熊队的比赛，她就回请朋友到这里来。

活动组织者——她似乎很活泼——朗诵了一首关于蝴蝶的诗作为开场。然后她建议我们在房间内走动走动，做做自我介绍，简短地交流一下关于死亡的看法或希望在死亡咖啡馆获得什么。轮到琳达时，她微微一笑，朝我点一下头，然后开门见山，“我们夫妻俩有不同的宗教信仰”——就好像其他人看不出来似的。然后她解释了她是如何在天主教的环境里长大的，我们结婚这么多年，好几次争论过是否有来世。我只清楚地记得一次这样的争论，也就两秒钟吧。那次，我们是在湖边散步，我真记不得是为什么了，我们谈到以后（死后，不是搬离芝加哥以后）会发生什么。琳达说，想到这辈子结束后可能还会有下辈子，也感到很“欣慰”，对各种可能性保持开放的心态，也挺鼓舞人心呢。我确实不记得我是怎么回答的，但肯定是在我们进一步争论之前恶声恶气地结束了谈话。现在回想起来，是啊！我真是个浑蛋！为什么我，还有我们这些人，一点都不愿意了解或不能容忍别人的精神信仰呢，甚至是那些我们深爱的人的信仰？所以，是的，我在这里道歉，省得以后被车撞。

轮到我的时候，我很自然地保持了高姿态。我没有谈到我们关于来世的争论，也没有提我们生活中斗嘴的原因：没有人的房间琳达也不关灯；还有我站在厨房吃面包，搞得满地碎屑，琳达简直火冒三丈。我的发言很简短，主要是我们对死亡这个话题的大致想法——从法律程序的角度，你可能会说我不走心。我们的地产文件是否过期？我们已经从伊利诺伊搬到了威斯康星，是否需要重新考虑我们的遗嘱？我们是否还记得几十年前指定的监护人和授权书？他们还活着吗？如果已经去世，还有谁年纪尚轻、必要时还能指望得上？

接下来的两小时很快就过去了，谈话的内容天南地北。那位大屠杀幸存者说，她对走向死亡没有一丝畏惧，她“曾经九死一生”。每个人对“善终”和“不幸离世”的理解不一样，我自己也难以区分。有人谈到《相约星期二》（*Tuesdays with Morrie*）这本书令她受益匪浅。还有人推荐《最重要的四件事情：一本关于生活的书》（*The Four Things That Matter Most: A Book About Living*）。我很好奇这四件事是什么，回家以后就查了资料。这本书建议你在死之前应该：（1）寻求原谅；（2）原谅别人；（3）感谢那些爱你的人；（4）也和他们说你爱他们。（当然，前提是你说的是真心话。）那位无派别的牧师说，如果你在临终时能说“我和我爱的人都很和睦”，那么应该称得

上“善终”了。这番话赢得了这次会议中最持久最广泛的赞同。

最后，琳达和那位退休的荣格心理分析师进行了有趣的交流。关于“共时性”，琳达提到开场那首关于蝴蝶的诗让她想起母亲去世的那个下午。在母亲住院的三周里，她整夜守候在母亲的病榻边。但母亲最终还是去世了。琳达跑了出去，坐在花园的长凳上平复思绪。突然，飞来了一只白色的大蝴蝶。它在几厘米远的地方盘旋了相当长的时间，好像是故意吸引琳达的注意。心理分析师听完后说，蝴蝶（希腊语：psyche，有“精神”之意，也有“灵魂”之意）是经常出现在与死亡相关的梦中的意象。荣格把蝴蝶和变形、复活以及灵魂的不朽联系起来了。一些荣格心理学家还会把蝴蝶和观察联系起来，他们认为蝴蝶在守望着我们。它们飞落下来，合上翅膀，然后又轻轻地展开，仿佛在睁开注视的双眼。

回到我们温馨的家里，终于能放松了，就像我说的，我们不常在家里讨论死亡这个话题。但总体而言，我和琳达都认为死亡咖啡馆是一次颇有意义的经历。这几个小时的交流让我们对死亡又消除了一些陌生感。听别人谈论死亡，对于楼上的作者也会有特别的好处。你的作者会意识到其他作者也面临着同样的挑战：我们情绪复杂的信息、我们否认的事情，还有一大堆害怕的事。此外，这还能让楼上作者明白，有时候死亡就和我们说的一样，是一种祝福。把你的作者拖到死亡咖啡馆，打开心扉浅谈一二，这本身就意味着你不怕去尝试理解死亡。也确认了死亡并不能推动人生——而是你，坚定的作者，在推动着它。这应该会略微提升你的作者的自信心。不管现实中的还是比喻意义上的，哪个作家不会把这一点利用得更好呢？

现在我意识到，去死亡咖啡馆是众多消除对于死亡陌生感的方法之一。其他有效的方法还有举办聚会、出丑或嘲笑死亡。新奥尔良的乡民往往很擅长于此：比如说，哀悼者的队伍会伴随着南方爵士乐的优美和弦。还有些新奥尔良人甚至更夸张。2014年，一位新奥尔良女士的遗体没有躺在棺材里，而是靠在厨房餐桌边，餐桌上有一个烟灰缸、一罐雪山啤酒，还有两顶新奥尔良圣徒队的迷你头盔。这具尸体戴着太阳眼镜，手里拿着烟——保持着所谓的坐姿。（如果你热爱瑜伽，顺便说一下，不妨考虑死前再做一次具有英雄气概的“勇士三式”。）

西尔维亚·普拉斯说，对于一些人来说，走向死亡是一种艺术。在纽约，有个女人得了子宫癌，她为自己举办了长达一个月的告别聚会，在她家里招待了很多家人、朋友。在伊利诺伊州，有位当新闻主

播在电视上就事论事地宣告，他只有四到六个月的寿命了："我相信这都是上帝的安排，我内心很平静。我知道上帝会把接下来的日子安排好，而我的目标就是尽可能地好好活着。"在克利夫兰，有一位56岁的父亲得了癌症，将不久于人世，他牵着女儿步入教堂完成婚礼，履行了他的承诺。是救护车把他送到教堂，坐着医院的轮床进去，并在一群志愿者医生的帮助下牵着女儿走完了教堂红毯。当他24岁的女儿止不住眼中的泪水，他提醒她，可别弄花了妆。三个星期后，他去世了。

这些故事都能打动人心，是楼上的作者会放在心上的故事类型。这些故事也会继续帮我们消除一些死亡的陌生感。而有些故事，却产生截然相反的效果。我想起某个住在洛杉矶的千禧一代，他请殡仪员通过短信给他发一张母亲遗体的照片，他说这样就没有亲眼看到的那么伤心了。

18　树荫下的地方

有一天，我从墓地散步回来，径直走进了厨房。琳达正要吃“意式干酪加风干番茄”三明治呢。

“我有个好主意！”我说，“我正考虑我们不如就葬在那个古老的墓地。”我的语气很轻松，仿佛是在告诉她我想到了晚上去吃饭的好地方。“我的意思是，不要过度浮夸，”我说，“不要巨大的陵墓或者高耸的方尖碑，只要两块并在一起的坟地，树一块有设计、有品位的石碑，能刻下我们两个人的名字、生卒年月、信仰和精选的观点就行。你写我的，我写你的。相信我，这样肯定更好。”

她吃了一惊，不是因为她正要吃温暖可口的食物，而我突然抛出死亡的话题，也不是因为想到又要换个墓地。现在她也十分乐意尝试新的地点。在过去几十年里，我们因为工作四处搬家，倒是与死亡无关——纽约城区、伦敦、诺克斯维尔、纽约郊区、麦迪逊、威斯康星州、芝加哥，再加上在佛罗里达西南部短暂工作过一段时间，我公司总部在那里。琳达很善于在新的环境里拨开层层迷雾找到方向，安定下来，并结交到新朋友。不过，倒不是说要扎下根来，就非要具备这些技能。

然而让她震惊的都不是这些，而是我的提议十分具体。这么多年来，我们只是含糊地谈过身后之事，基本都是避而不谈。倒是在我们参观伊萨兰学院的时候，徒步穿越红杉林，被难以言表的壮丽风景感动，我们用轻松的语调谈论了死后骨灰的安葬之地。到底是撒在大海还是森林里呢？大苏尔的森林一点儿也不比树木成荫的专业骨灰墓地差。琳达是在纽约布朗克斯海湾边的小岛上长大的，她说，她宁愿把骨灰撒在海里。而我选择撒在森林里，我从来不喜欢航行，更不要说想到死后骨灰会在海里随波漂散了。但现在，突然之间，就在她正好要咬下一口意式三明治的时候，我提出了一个如此具体的方案，她最终还是会葬在真实的墓地，上面还有具体的石碑，在一个真实具体的镇子上，这个镇上我们还有一些真正的朋友，但没有至亲，在我们整个的人生中，我们在这里总共待过不到两周。这实在是需要一个接受的过程，所以我们最后商定，还是再花上几天认真考虑下。我们相对无言，坐了好一会儿。然后她抬起头来问我：“告诉我，到底是什么如此吸引你？是你希望葬在墓地，还是希望有个墓碑？”

这真是一个极好的问题啊！

我说，我也想思考一下这个问题，想清楚了再告诉她。同时，我也希望她能考虑一下我的这个想法，我确定自己不是突发奇想，我完全肯定这就是我想要的。

这时琳达的午餐已经凉了，我留下她独自享用，跃上楼梯，躲进书堆，继续钻研那些关于死亡和走向死亡的书籍。说实话，这几周来，我已经开始对探索死亡兴味索然，已经厌倦到极点了。没有人愿意死亡，对吧？这不难理解吧？每个人都会死。懂吗？我们为什么要搞得如此复杂？我想，又要说回弗洛伊德了。

在他职业生涯的早期（后来也温和了些）就大胆地提出，我们感到有一只骨瘦如柴的手掌有力地扼住了我们的脖颈，莎士比亚委婉地称之为“不合时宜的霜冻”，此时，我们为什么会直冒冷汗，这不是因为对死亡的恐惧。我们都没有经历过，如何会害怕呢？（不要着急回答。）我们真正害怕的事情有很多：害怕丧失性能力，自我和超我之间的争斗，等等。因此，我们总是以权威的旁观者的身份、置身事外的角度来看待我们的死亡。就像拉里·戴维出演的我最喜欢的剧情：我在自己的葬礼上，头脑一片空白，在一个价格虚高的箱子里安息，和我最爱的5号球杆一起躺在里面。或者看着周围的墓碑，上面刻着李·艾森伯格？还刻着卡里·纪伯伦《先知》（*The Prophet*）里的诗句：“只有当你饮下寂静之河的水后，你才能真正地歌唱。”我就是这样。但你知道最糟的是什么吗？我还没提到超我呢。

弗洛伊德的理论有着明显的盲点——我们惧怕的不是死亡，而是在我们童年时期就埋在心底的东西——批评家们提出，弗洛伊德自己就很害怕走向死亡，因此通过自己的理论来规避它。弗洛伊德曾预言自己会英年早逝（但最终他活到了83岁）。我反复地思考这些和其他问题，花费了不少宝贵的夏日时光来研究，如果弗洛伊德尚在，他会对我现在的研究做出什么样的解读？我在沉思，他是否会赞同我的理念，也就是说在每个人身体里都有一个类似作家的人，而且他是永生的。我们都知道，弗洛伊德坚信叙事的说服力，无论怎样，他一直都是一个偏爱故事理论的人。

但他会设想一个小小的枪手，穿着牛仔衬衫和过时牛仔裤，肆无忌惮地查阅我们的记忆吗？弗洛伊德可能会将理论碾碎灌在法兰克福香肠里面。蹩脚的作者、文人，是我们潜意识的需要，性冲动主导着我们的人生。弗洛伊德可能会提出，我们的精神是“多层次的”，这无

论在多么破旧的大学，连大二学生都知道吧。我们有前意识、潜意识和意识。弗洛伊德可能会不屑地说，如果要让这个楼上作者的理论变得合理，我们的大脑里可能还会需要第二个，甚至第三个作者。

坦白说，我觉得存在多个故事作者，倒是个有趣的可能。如果弗洛伊德还在世，我会立马给他发邮件告诉他，希望能和他共同研究“多个作者”的理论。我也认为可能会有两个或三个常驻作者，就好像写电视剧本的编剧团体一样。他们反戴着棒球帽，在房间里各抒己见，周围散落着比萨盒子、糖果包装纸和“胡椒博士”牌饮料瓶，闻起来就像在阿达马场的马厩一样。我立马就能想象这样的场景。大家能和平共处吗？不太可能。这些作家会难以避免地争论吗？当然会，文人相轻是臭名昭著的事实，即使是在他们都清醒的时候。看维达尔和卡波特、维达尔和巴克利、维达尔和谁都是这样。甚至可以看简·奥斯汀——她在给她侄女的信中写道：“沃尔特·斯科特不应该写小说，尤其是那些好的——这不公平——他作为诗人已经有钱有势了，就不该从其他人手里抢饭碗了。”

如果弗洛伊德愿意屈尊研究“多个作者”理论，他应该会更宽容些（当然我质疑这一点），他可能会把这个理论发展得更好，说明俄狄浦斯本身就像“水门事件”中的水电工一样，是他闯进了这个编剧团的房间。毕竟，这些作家都未经遴选，也从没有走出过房间，从乱伦、阳具妒羡和压抑的性欲里，他们又能知道些什么呢？这些可能远远超出他们的认知。

说到这一点，我可不想尝试去跟弗洛伊德达成和解。我为什么会在意弗洛伊德会把我的故事作者理论发展成什么样？他的人生和作品都被透彻地梳理过了。持异议者曾经发问，这些关于潜意识的言论是反映“患者的潜意识的观念（还是）治疗师有意识的理论”，某个批评家这样攻讦道。弗洛伊德的主要见解都源自他对自己人生笃定的研究，他的人生有着无穷的吸引力。认知科学家斯蒂文·朋克和其他人都曾猜想过弗洛伊德年幼时对母亲的渴望，以及后来发展成分析“亲母亲、仇父亲”的心理如何塑造人的一生，这些都是因为他对自己的身份有着可笑的误解。我们知道，其实弗洛伊德记错了偷窥他母亲裸体的事实，而这一事件是他所有理论的原点。那时他不是两岁，而是四岁。当时弗洛伊德家里有个护士，在当时的奥匈帝国，中产家庭会选择漂亮的帮手是很常见的，他们希望儿子拥有一个异性关系的良好开端。如果说年幼的弗洛伊德觊觎的是这个护士，而不是他的母亲呢？在他的早期作品中，他一直将女仆、家庭女教师和家里其他用人与他父母的神经官能症联系起来。这些都是实情，因此他可不该把你我的母亲都牵连进这心理黑暗面的理论里。是的，母亲当然能、有时也会

在儿童的人生篇章中投下内疚的阴影。我的母亲——她爱我，我也爱她——从来不允许我忘记自己既不是医生也不是律师的事实（此刻我正穿着内裤坐在电脑前打字）。是的，如何撰写我们的人生故事，当然是十分复杂的，但不是弗洛伊德想要说服我们的那样。传统的核心家庭的理念——母亲、父亲和一个孩子，围绕谁有阴茎衍生出来一些问题——已经无可救药地落伍了，现在的家庭里，孩子极有可能是第三方生育的，或者是由同性父母从小抚养长大的，现代家庭千奇百怪的情况还有很多。

弗洛伊德关于死亡的“扭曲公式”很牵强，现在可以扔进“历史的垃圾桶”里了，厄内斯特·贝克在《拒斥死亡》（*The Denial of Death*）一书中写道。他的书在1974年获得了普利策奖，同年他因癌症去世，年仅49岁。他的作品极大地影响了很多社会科学家和精神治疗师，甚至还有一些意想不到的读者，比如比尔·克林顿，他将这本书和马可·奥勒留的《沉思录》（*Meditations*），以及希拉里的历史哲学巨作《亲历历史》（*Living History*）共同列为终身最爱的书籍。《拒斥死亡》这本书甚至还在电影《安妮·霍尔》（*Annie Hall*）里面出现过。还记得在书店的场景吗？就在伍迪·艾伦和黛安·基顿开始约会以后。基顿在浏览一本关于猫的大型画册，而伍迪拿起一本《拒斥死亡》。基顿（瞥过眼去）说：“嗯，你看的书很严肃啊。”伍迪说：“我，我沉迷于死亡……对于我来说这是个很重要的主题。我的人生观很悲观。如果我们要交往的话，我希望你能了解这一点。”

我自己有一本贝克的平装签名本——书里画满了线，在空白处做满了笔记，已经面目全非了——我也不知道这书买了多少年了。本来我想补充说“买书的原因已经不记得了”，但我当然记得。我买它，是因为我当时在想：我的人生已经过去大半了，这本书也许会对我有些用处。即使在那时，我也是试图尽力消除对死亡的陌生感。

《拒斥死亡》陈述了我们死亡焦虑的原因，如果我们复杂的自我和快递司机私奔，我们会产生焦虑，而对死亡的焦虑要更加深刻。死亡“是人类最终的命运”，贝克宣称：“想到死亡以及对它的恐惧，比任何事情都让我们人类魂不守舍；这是人类活动——主要是为了避免死亡的活动的主要源泉……”因此我们竭尽全力拒绝它。

山姆·金恩在这本书的序言里直言不讳，在贝克因癌症去世的前几天曾经去拜访过贝克。没有像在死亡咖啡馆那样絮絮叨叨地谈论蝴蝶和各教派之间的联姻。在病房里，他们“在死亡的面前谈论死亡”，之后，他们边用纸杯喝雪利酒，边轻声告别。用金恩的话说——别人很

难超越他的语言，因此我也就不卖弄了——贝克是在千头万绪中编织了“死亡——拒斥”的论点。第一，尽管我们人的进化层次比较高，但和其他生物没有什么两样，我们就像是爬在人生挡风玻璃上的虫子，也像在沙漠里穿行的狐狸。我们像住在森林里的白鼬，也会在林间拉屎，尽管不是经常，但偶尔或必要时都会这样。当我们还是婴儿时，常驻作者也还没有出现，那几个恶臭的洞才是我们生存的根本。我们最先学到的就是释放难闻的物质，可不比那些野猪的排泄物好闻。我们作为人类的任务“变成了拒绝肛门代表的事物”。自然生物的价值是肉体上的，而人类的价值却是心灵上的，一种多维角度的冲突！

贝克的第二个论点是，没错，我们的确作为“生物”存在着，但这里有个注释的星号。在所有动物中，我们是唯一有“自我”意识的物种。在那个破旧的乡村墓地里，墓碑上的字已经说明一切，自我会被驱使去建造坚固的捕鲸船，跳优雅的《葛培莉娅》（*Coppélias*），写有影响力的小说，培养有教养的孩子。我们想尽可能长久地表达自我，因此就招致了恐惧；我们害怕我们曾经建造的、舞动的、写就的或者任何其他被动带到世界上来的东西终将消逝。我们要驱散眼前这些可怕的场景。

第三个论点是，为了尽力驱散恐惧，我们是如何寻找各种方式证明自己到底有多重要的。尽管贝克不知道什么“楼上作者”的理论，但他还是提到了作家的困境，尤其是在中年时期：“英雄事迹，对于我们来说似乎太宏大，或者说我们太渺小。”那我们如何说服自己我们是重要的呢？通过加入各种各样的“体系”吗？因为他们承诺让我们感觉自身比死亡本身更大、更强、更聪明——宗教就是这样一种终极体系。在死亡面前，我们能够吹嘘自己。我们告诉自己，上帝按他本人的形象创造了我们，我们已经探好通往永生的路。贝克说，英雄体系让我们“感觉到前所未有地有价值，在宇宙中的独一无二，对于创造有终极作用和无法动摇的意义”。

贝克的这第三个论点是说，我们对于英雄故事的追求是怎样诱导我们参与各种宗教混战的。各种体系之间相互竞争碰撞，最后产生了灾难性的后果。我的上帝比你的要更强大、更正直。

简而言之，这就是对于死亡的焦虑。我们必须说服自己，我们存在不仅仅是为了一辈子释放恶臭的物质，如果这样，就和不远处墓地里的死松鼠没什么两样。贝克说这些，是为了让我们承认这就是事情的全部真相，这也正是意义所在，而这代表着“令人崩溃的真相大白”。

我说话算话，花了好几天去思考琳达提出的问题：是因为我想葬在墓地，还是我想要墓碑，让我一想到将在古老的乡村墓地安息就如此激动不已？实际上，这么多年来，除了那一次在海滩边的红杉林里徒步，我就从来没有考虑过我是想要在匣子、骨灰瓮、雪茄盒还是玻璃瓶里画下句点。不过，我肯定不会接受人体冷冻法。那种操作很昂贵，而且效用值得怀疑，另外，我住在芝加哥，相信我，我知道冷是什么感觉。我也从来没有真正考虑过是否需要墓碑。如果我从以前就对死亡进行过深思，也想到过楼上作者的理论，那会怎样呢？我能说的就是，如果我是楼上的作者，肯定会希望自己按照故事的叙事发展，在某个地方结束。如果墓地挑选得合理，这会让整个故事更加连贯、完整。打个比方，如果你的人生充满了极端的冒险行为，那你的遗体不应该被精细地碾碎，与爆炸性粉末混合，装在天线壳里，然后发射到空中吗？这样你的骨灰会像一朵巨大的菊花，在芝加哥的军人球场上空爆炸。这不比从美国家居用品店买个便宜的罐子，把骨灰放在里面，然后放在你三表弟那漆黑的公寓里发霉更合适吗？事实上，有些人能把他们最终的安息之地和生命中重要的东西很好地联系起来。我想起一位萨克斯演奏家，他花费2.5万美元买下一块墓地，位于纽约皇后区布朗克斯公墓10836号。这样一来，他死后距离他的偶像艾灵顿公爵[24]就只有45米远。迈尔斯·戴维斯爵士[25]（根据他墓碑上的“皇家排序”）和伊利诺斯·贾奎特[26]也相隔不远。

所以，是的，我倾向于认为我们最终的栖息地应该对于我们有意义，这也是我和琳达最后坐下来商量墓地的问题时说的话。我列举了很多我喜欢这个地方的原因。这里宁静祥和，历史悠久，安葬在这里的人口十分多元化——基督教徒和犹太人，同性恋和异性恋，船长和芭蕾舞女演员，战争英雄和制造业大亨，正直的无产阶级和几个社会名流，他们如果去依莲餐馆（创始人依莲已经去世，愿她安息），肯定能得到好的座位。

我告诉琳达，这个墓地比我父母现在安葬的地方要吸引人得多：那是个辽阔而没有生气的“纪念墓园”，在费城东北部的郊区，旁边就是汽车呼啸的州际公路。我记得——在我十岁左右——我的父母在那里买下四块墓地：给他们自己、我姐芭芭拉和我。我想他们肯定买得很划算，因为这些墓地建在墓园新开垦的、完全荒芜的地方。某个周日，我开着我们的绿色别克Roadmaster，车身有两种绿色，深浅不一，我们开车去看了一眼。兰霍恩高速公路现在也已经破旧不堪了，离得很近的地方，有一段柏油路臭名昭著，赛车手们将其称为“恶心的洼地”。美国印第车赛冠军鲍比·恩赛尔称之为“史上最危险、最变化莫测和最具杀伤力的赛道”。

把我葬在“恶心的洼地”？就算对十岁小孩来说，也不是什么令人向往的未来。我还记得那天多么阴冷刺骨，但我也记得，想到从此以后，不管发生什么我们都将在一起，是有多么美好，在这样的光辉下又让人觉得温暖了。但这是不可能的。很快，我和我姐姐都有了各自的家庭，为我们预留的墓地也转卖出去了。我母亲念叨了几十年，有一天她终将和我的父亲团聚，不是在天堂，而是在纪念墓地肩并着肩，与其他墓地一样，这里会随着岁月的流逝被慢慢填满。如果说我的母亲有什么人生目标，那就是来这里陪着我的父亲，与她为他创作的故事再度重逢。最后，她终于得偿所愿。2007年12月底，又一个寒冷的冬日，我站在这里瑟瑟发抖，我想，她虽然寿命很长，但享受过的爱情太短暂了。

科马克·麦卡锡在电影《骏马》（*All the Pretty Horses*）中说道：“他们在墓地上方撑起了雨棚，但风雨都是斜斜地刮来，雨棚丝毫不起作用。”

罗伯特·潘·沃伦在《归宿》（*A Place to Come To*）将近结尾处写了一段美妙的文字：“只要你有父母健在，你就是一个孩子；神奇的是，孩子总是被保护得好好的，因为父母是为你遮挡命运之雨的雨伞。但是雨伞一旦收拢并被放在旁边，一切就不同了，你必须再度更加警惕地观望天气，当风向有变，你的骨头会疼，所有的快乐都会带有讽刺的色彩（即使是因为对孩子的爱而产生的快乐，因为你感觉只要愿意，你自己就是雨伞或者避雷针，你也知道这些保护其实很脆弱）。不仅如此，因为父母的过世，你开始发现‘讲过的故事’对于每个逝去的人都很重要……你开始感到那些转瞬即逝的冲动，想要用语言对自己或某些熟人的人生进行总结。”

19　到底有没有合适的时间？

与大多数作家的日常生活一样，你的故事作者一天也充满着压力。他时时刻刻害怕犯错，比如将记忆错误地扭曲、遗漏或者曲解某段特别重要的记忆。想象一下，经年累月地忍受你的青春期情绪波动、人到中年的困境，然后是对生命走到尽头的焦虑，甚至还要全程保持相当的乐观。深受其扰的故事作者，想为你写一篇结尾充满意义的故事，但并不知道她可以用多少页数来完成这项工作。直到有一天，穿着斗篷的陌生人，手握着长柄镰刀（参考“巨蟒小组”的电影《人生七部曲》）的幽灵，来砸你故事作者的门，咆哮着说：“时间到了，交给我吧！”“但我还没写完呢！”作者反驳道，“故事的主角还没确定！配角也将被弃之不顾！他们都想先有个结局！若在这里结束，每个章节都会是七零八落的！”

确实如此。若剩下的页数太少，就为常驻作者造成了困境，但如果剩下太多，也同样有问题。但由于新型药物和手术的出现，人生故事可以比之前更长了。好事还是坏事呢？好事！大量的篇幅可能是种福利——可以有更多的篇幅来描绘，来感受自然、享受天伦、繁衍后代，寻求象征性的不朽。但这也是件坏事！更多的篇幅可能意味着无所事事的日子更多，或者不愉快的事发生的日子更多。真正的作家会告诉你，越想填补更多的篇幅，越可能混进毫无意义的空话，混进自我放纵的绕圈子和走投无路的死胡同。在冗长而乏善可陈的故事里，主角可能变得不受欢迎。有大把空余时间的角色会变得乏味和自怨自艾。虽然朋友和家人可以对主角的抱怨充耳不闻，脑海里楼上的故事作者却必须坚持听完这些牢骚，因为根本无处可逃。

作家、艺术家、作曲家，这些人都在两难中挣扎：你是如何决定某件事情完成了？觉得它已经够好了？作家可能永远都要对故事修修补补，有时候会改得更好，但往往改得更糟。什么时候人生故事才算写得圆满，可以结尾了？死亡到底有没有一个合适的时机？

某天晚上，当我在那个墓地散步的时候——那天特别漫长，我花了一整天试图理解马丁·海德格尔的某句话，但我失败了——我回忆起几年前某个三月的凉爽下午。那天午后，我与《时尚先生》的前同事一起，在曼哈顿参加了一场追悼会，来纪念理查德·本·克莱默的生平和作品，他是一位极其有才华的老烟枪记者，去世的时候63岁，死于肺癌并发症。他体格高大，曾因驻中东地区的报道，以及后来写作的

堪称50年来最优秀的体育新闻——关于泰德·威廉姆斯的纪念文章，而获得普利策奖。他曾写过一本1072页的书，《成功的必要条件》（*What It Takes*），记述了1988年总统大选过程，老布什打败了迈克尔·杜卡基斯。克莱默花了很大精力记录了巨细靡遗的竞选细节，直接导致这本书在竞选结果公布五年后才能发表，而那场竞争的开头本就乏善可陈。乔·拜登在那场竞选中认识了克莱默，并来到纽约在他的追悼会上发言。

“真的很伟大，”这位美国副总统说道，“有幸读到一本关于自己的书，在书里发现如此尖锐而有洞察力的观察和批判，以至于对自己产生了全新的、有意义的了解。”换言之，克莱默的看法影响了拜登对自己人生故事的“解读”。对拜登来说，这是很有意义的经历。对克莱默来说这也是很有意义的成就。

追悼会上，我们谈论了克莱默是多么超乎常人地怪异和技艺精湛。大家无不扼腕叹息，感叹他的过早离世。据大多数人的标准来看，他确实英年早逝。罗伯特·诺齐克，那位发表“介于某事和某事之间”理论的哈佛大学哲学家认为：“死亡发生时，当某人的生命可能还有很多地方没有充实，这样的死亡被称为‘早逝’。”

但我们怎么能确认克莱默过早地离开了我们呢？他一生都在抽没有滤嘴的香烟，反正这早晚会让他尝到恶果；他很有可能比现在承受更久更痛苦的折磨。如果他长寿，推想到他脾气暴躁，倒也不失公允。即便是在最好的状态下，克莱默也可能非常暴躁。试想，他在当今备受诟病的报业和书业工作的情境。也很难想象克莱默如何超越自己已经达成的伟大成就。他可是曾引起乔·拜登深刻思索自己生命意义的人呢。考虑到他的写作速度和对作品的投入程度，克莱默再写出一本书估计都要八十几了，假设这本书最后真能完成的话。所以，他真的是过早地离开我们了吗？“重要的不是生命的长度，而是其深度”，拉尔夫·瓦尔多·爱默生如是说。劳丽·安德森[27]在某张专辑里写道，我们可以用长度和宽度来考量生命。克莱默在世间的生命有着辉煌的宽度。所以，考虑下爱默生和安德森的话，克莱默真的早逝了吗？然而，这并不是适合在追悼会后的酒席上辩论的话题。我们当下达成共识，认为克莱默曾经深受钦佩，并将被深切怀念，而即便他能活到95岁，情况也不会有丝毫改变。

当得知楼上的故事作者像为理查德·本·克莱默一样为某个人写下了人生最后一笔时，我们会条件反射般地问到两件事：“怎么去世的”以及“去世时多大年纪”，然后我们会默默地进行一个包含三个步骤

的活动。我们很快察看一下逝者的精神和身体情况，评估逝者的成就或者欠缺，考虑下他/她的后代的前景。然后我们会达成某个结论。我们会总结道：这个生命故事是艰难的、悲剧的、喜悦的、无聊的、令人兴奋的、幸福的、悲伤的、荒废的或者独一无二的等等，然后我们得出结论，称他们的死亡来得“太早”，“太晚”，或者差不多“时间正好”。

我再问一次，到底什么是合适的时间？

对某些人来说，现在就是最合适的时间。他们将门大敞着，邀请死神进门。为什么要等呢？阿尔贝·加缪并不是宣扬让我们自杀，虽然他说过自杀是最根本的哲学话题。他说的是，若你觉得生命荒诞，那么自杀是一个完美的理智选择。有些人在做此决定时冷静得异乎寻常。柯达公司的创始人乔治·伊士曼留下了一张非常清楚的笔记：“我的工作都完成了，还等什么呢？”

陀思妥耶夫斯基《地下室手记》（*Notes from Underground*）这本书中的叙述者断言，40岁是最精确合适的死亡时间。他说，活过了40岁，就是不礼貌或者庸俗了。很显然，这个角色情绪并不高涨。他苦闷、爱挑衅、令人难以忍受。巧了，他正好40岁。

再跳到埃泽基尔·伊曼纽尔，一位伦理学家兼法学教授，芝加哥市长（拉姆）和顶尖好莱坞经纪人（阿里）的哥哥，他曾因为2014年在《大西洋》（*Atlantic*）杂志上发表的题为“为什么我希望在75岁死去”的文章引起一些反响。伊曼纽尔的理由如下：虽然他现在57岁，但依然精神矍铄。他推断自己75岁的时候身体机能将会退化，“创新”能力将显著降低，自己对亲人而言将成为精神和经济上的负担。所以他决心在那个年纪死去，也算是帮了大家一个忙。尼采笔下的查拉图斯特拉曾警示道，合适的死亡时间，是当你打理好自己重要的事务，可以“了无牵挂地死去”的时候。什么才算是重要的呢？在战斗中勇敢的表现，查拉图斯特拉如是说——这意味着我们大多数人需要自行定义哪些事是足够重要的。

在文章结尾，伊曼纽尔却出尔反尔：“我的女儿们和亲爱的朋友们会继续试图说服我，说我错了，我可以活得更久并仍有价值。我保留改变主意的权利，并为努力活得长久进行有理有力的辩护。”

这里的中心思想是，并没有一个神奇的数字告诉你人生应该有多少年，就像并没有一个神奇数字来规定一个故事的页码。有的生命很简短——这些是短篇；有的长一些——这些是小说。（有的可能太长了，就像威廉·伏尔曼和唐娜·塔特的书。）相比于短暂，我们更倾向

于重视长久的生命，这是可以理解的。“长篇的书……通常被过度褒奖了，因为读者希望说服其他人和自己，读书的时间不是被白白浪费掉的。”E. M.福斯特如是说。

但重要的不是人生有多长，而是你拿它做了什么。就像唐·德里罗在他很少参与的访问里说道：“我认为每本书都会创造自身的结构和长度。”重要的是，一个故事，或长或短，包括或长或短的生命故事，最后都会有个清楚的了断：故事传达出它的意义了吗？故事令人满意吗？

我们不愿直视死亡，不愿谈论合适的死亡时间，但若我们聆听了伊壁鸠鲁的话，这些都是没必要的。他的论点令人宽慰，简明扼要到可以用一张便笺记下来：“当死亡出现，我们不再存在。”翻译：当你死了的时候就死了，不用因此睡不着觉。伊壁鸠鲁认为生命的目的在于享乐。我们死后不会感受到任何快乐，但也不会受苦。这个推理是不证自明的，所以我们很难搞清楚为什么对死亡的恐惧仍然在人类共有的焦虑中名列前茅，与飞翔、公开演讲、高处、蜘蛛、亲密关系一样令人害怕。若聆听了伊壁鸠鲁的话，我们不会再绝望于卢克莱修很久以前写下的“我们亲爱的孩子再也不会争抢我们亲吻作为奖励，用难以名状的快乐打动我们的心房”。若聆听了伊壁鸠鲁的话，宗教，假如那时我们还需要宗教，会跟我们现在信仰的大有不同。对来生的允诺——不管是远古的信仰还是新创的宗教，这都是吸引信徒的、允诺成功的工具——将变得无关紧要。若我们聆听了伊壁鸠鲁的话，早期的基督教会，如果还存在的话，绝不会提出这样的观点，认为世间的财富应该被放下，用以减轻对未来的焦虑。历史学家鲍尔索克认为这“可称为西方世界任何机构中最成功的开发活动”。若聆听了伊壁鸠鲁的话，关于复活，我们不会再如此迷糊。与之相关的问题也不再那么紧迫：我们与尘世说再见，然后再回到世间的时间表是怎样的？第二次人生还会有个楼上的故事作者吗？如果有，跟之前的是同一个吗？我们的记忆会怎样？我们会有同样的记忆吗？还是说我们的故事作者，不管是跟原来同一个人还是她的继任者，会收集整理全新的记忆来写作《不朽的自我：生命与时代》第二部吗？

若我们聆听了伊壁鸠鲁的话，一切都会变得不同。在《不朽：探索永生及其对人类文明的影响》（*The Quest to Live Forever and How It Drives Civilization*）一书中，哲学家斯蒂芬·卡夫认为，我们对永生的追求是“人类成就的基石，哲学发展的灵感，都市的建造师和艺术背后的冲动”。他概括了四个最重要的、最古老的永生故事。古埃及人令人瞩目，因为他们将四个故事串联成了“一条诱人的线索”。

1. “活着”的故事。想象一下庞塞·德莱昂，而不是比吉斯乐队。这个故事是讲怎样不会变老，保持年轻。我们都去跑步保持青春健康的光环，保持健美、得体。我们拖着自己的身体去瑞士的养老院打羊胎素。我们在来爱德药店卖维生素和化妆品的柜台前停留。在眼睛下方涂抹抗衰老修复霜不能让我们不朽，但它给予我们希望，让我们继续活下去，直到有一天科学带来最后的救赎。目前我们已通过科学成功实现了转基因作物。克雷格·文特尔，首个实现人类基因排序的科学家之一，正在研究通过基因技术延长人类寿命。

2. “复活”的故事。卡夫称此为人类“最佳备用计划”。大都会馆藏的木乃伊现在已经是旧闻了。卡夫说，最新消息是计算机式复活。以计算机方式复活，即将脑中现存的神经元集合和相关的分子进行电子扫描、刻盘或者拷贝，或通过其他尚未公布的电子媒介储存，然后上传到真实的身体里或机器人身体里，借此永存不朽。

3. “灵魂”的故事。卡夫引用的数据表明：七成的美国人相信自己拥有叫作灵魂的东西，而在非洲几乎每个人都认为自己有灵魂，全世界几十亿的人口都确认自己是有灵魂的。不久前，教宗方济各发表的评论激起了一轮热烈的讨论，讨论他是否在间接表示甚至狗也是有灵魂的。这个新闻故事激起了了成千上万的读者评论，包括有几条评论在讨论蚊子会不会进天堂。同一天，在印度的某处修行所发生了冲突，对峙双方为当地政府军队与“冰冻天父”的追随者。“冰冻天父”是一位宗教领袖，心脏病发作去世后在冰上保存了近12个月。一位追随者说：“他的灵魂十分干净。他现在入定了，但是他会醒过来的。”

4. “遗产”的故事。简单来讲，就是将个人通过某种方式延续到未来。这个故事的代表人物是阿喀琉斯，他不愿务实地接受乏味的退役，而是选择了更有价值的奖赏：永恒的荣耀，万古流芳。哲学家布莱士·帕斯卡曾说：“没有人死得如此潦倒，以至于任何东西都没留下。”我们可以加一句说，也没有人死亡的时候十分富有，却不把自己的名字（或父母的名字）刻在纽约大学的某栋建筑上。我现在就坐在纽约大学的某栋楼里。

那很难吧，承认人死后任何什么东西都没了。承认我们在地球上的短暂生命，正如艾伦·瓦茨在《不安全感的智慧》（*The Wisdom of Insecurity*）里提到的，是一个与另一个永恒的黑暗之间一瞬的光亮。当我们的生命故事匆匆结束后，安息号吹响，风笛演奏，丰腴的妇人

唱起歌，幕布落下，屏幕暗淡，除了记忆中Facebook上指定的“遗产联络人”外，再也不会发生其他任何事情，当然，假设她不会把我们的Facebook账号直接删掉吧？博尔赫斯曾说过，人类是地球上唯一知晓自己并非永生不死的物种，这令我们痛苦。其他物种——不管是哺乳动物、爬行动物、鱼类还是软体动物——都不知道它们是会死的。很不公平是吗？所以，我们不想被雪貂或水母从智商上超越，而试图说服自己可能会一直活下去。这种可能性是我们的救生筏。我亲爱的琳达紧握着这种可能性不放。文艺复兴时期的医生/学者/修道士及下流故事作者弗朗索瓦·拉伯雷也曾紧握这种可能性不放。他很著名的一点是，临终之际，躺卧在床上宣布：“我去寻求伟大的可能了。”

但是，若我们聆听了伊壁鸠鲁的话呢？一则，我们会不在意活多久。我们没什么要烦忧的，死亡为什么还需要等待？放马过来吧。何必要有所成就？这个难题促使一位名叫斯蒂文·卢坡尔的哲学家提出了“新伊壁鸠鲁主义”的观点：制定在有生之年能达成的有意义的、短期的目标。

但由于我们都没有听伊壁鸠鲁的话，所以听了之后会发生什么则都属于学术探讨了。我们现在跟过去一样恐惧死亡。有人说这实际上是件好事，死亡让我们更加感激生命。知晓生命总会终结这件事，为诗人和哲学家带来了收益。艾米莉·迪金森写道：“因为不会重来，生命才如此甜美。”死亡给了我们与其他人衡量的标准。我的朋友贝姬·奥克伦特让我想起朱诺特·迪亚斯的小说《奥斯卡·沃奥短暂而传奇的一生》（*The Brief Wondrous Life of Oscar Wao*）中的一句话：“伙计，你还不想死。记住我说的，没有女人很糟。但是死亡要比没有女人糟糕十倍。”

20　被雕刻的与被铭记的

琳达关于标志牌的话是完全正确的。我最终决定最后再去一次那座古老的乡村墓地。由于我在墓地花费的那些时间，死后留下一些可触摸的、在世间存在过的证据这个想法逐渐增强。一块朴素的石碑，在一个简短的告别仪式上揭开。你可以说我愚笨，但我从未想过为自己的悼念仪式写个流程介绍，就像诺拉·艾芙琳在2012年去世前做的那样。在《时尚先生》与诺拉共事多年，我期待她在林肯中心的追悼会是充满品味、妙趣横生而又感人的。由于诺拉向来注重细节，这些期待最终实现了，甚至超出预期。现场播放的音乐列表无懈可击（埃拉·菲茨杰拉德、路易斯·阿姆斯特朗、杰米·杜兰特的《时光飞逝》）。诺拉亲自试镜挑选了为她念悼词的人。梅丽尔·斯特里普大胆模仿了诺拉讲话时手舞足蹈的样子，棒极了。汤姆·汉克斯和丽塔·威尔逊再现了诺拉和丈夫尼克·皮莱吉在东汉普顿的烧烤聚会上多管闲事的样子。“我认为当人们去世后，他们会进入最爱他们的人的身体里。”第一个出来讲话的马丁·萧特说。“所以，如此一来，”他继续讲，“我们这里的每个人身上都有诺拉的一部分。若她成为我们的一部分，我们必将更像她：博览群书，品味万物，与自己身边的人聊天，像拥抱毒品一样拥抱欢笑，畅饮更多的玫瑰香槟，还有就是，提升自己的格调。”

个人而言，我总觉得这稍微有些虚荣了，让《天南》（*Chutzpah*）杂志的人拿支笔坐下，在一切为时已晚之前勾画自己的墓志铭，然后把文案放进信封里密封，再放到书桌抽屉里，明确要求将原字原句雕刻到花岗岩上，永远以正视听。这是件有风险的事，因为你将永久地与那些话绑在一起。《麦田里的守望者》中的霍尔顿·考菲尔德说：“如果我死去……会有一块墓碑那种东西的话，上面会刻‘霍尔顿·考菲尔德’，然后是我哪一年出生，哪一年去世，然后紧接着，下面会刻着‘去你的’。”（告诉我，若作为他活着的亲属，你会有什么感受？）

如果决定要刻字的话，你得把这事儿准备好。规则一：至少等你成年后，对自己是谁有一个模糊的看法。规则二：即使在这时也不要仓促而行。就像雕刻大师都是多次测量，但只能雕刻一次一样，在决定自己的墓碑内容时，你需要格外小心。约翰·厄普代克曾说他会选择这样写：“在这里躺着的是一个小镇男孩，他努力最大限度地利用自

己所拥有的条件，以勤奋弥补了才华的不足。”幸运的是，厄普代克并未照此执行，而最终采用了更加俏皮的话，这要归功于他孩子的好点子。厄普代克的黑色板岩墓碑背后刻着他提交给《纽约客》的第一篇作品，16岁时写的一首诗（当时被拒绝发表）。

有的人确实做得很好。编剧兼导演比利·怀尔德度过了坚强不屈的一生。在他二三十岁的时候为逃避纳粹集中营来到好莱坞的时候，几乎不会说英语，账户里只有11美元。怀尔德坚强地活下来，为美国经典电影留下了宝贵的财富（包括《热情如火》和《日落大道》）。怀尔德葬在洛杉矶西边的某个公墓里，那里埋葬着很多影星，杜鲁门·卡波特的一部分骨灰也埋在这里，这位矮小的“恐怖分子”剩余的骨灰被撒在了长岛的某个池塘里。

比利·怀尔德

我是一名作者，但人无完人

（当然，“人无完人”这句话与《热情如火》里那不朽的最后一句台词应和。）

罗伯特·弗罗斯特是个冷峻的、四处流浪的人，在他长长的人生中，从一间农舍搬到另一间农舍，寻找让自己真正安定的地方。在他的妻子埃莉诺去世后，弗罗斯特回到新罕布什尔州的德里，来选择一处埋葬地。几十年前，这对夫妇曾在这个镇上的一个农场生活，那时埃莉诺总是说想葬在这里。然后，多少年过去了，物是人非（弗罗斯特在后来的一首诗中是这样描述这里的：“在一个如今已不再是农场的农场上/有一幢如今已不再是房子的房子”）。他将埃莉诺的骨灰在柜橱架子上存放了好几年，最终决定在佛蒙特州本宁顿镇选定一个乡间墓地。当地人说，他之所以选择那里，是因为那里的山景和俯瞰墓地的白色教堂。二十年后，他也躺在那里，他的墓志铭是几十年前写的一首关于死亡的诗的最后一句：

罗伯特·弗罗斯特

1874.3.26—1963.1.29

我与世界有过恋人般的争吵

在我为写作本书而收集的所有临终遗言中，没有一篇在勇气和文才上能够超越爱尔兰诗人谢默斯·希尼在2013年去世前不久发给妻子玛丽的两个字。这两个字没有雕刻在金属或者石头上，而是通过短信传送的。这两个字是拉丁语的“别怕”（Nolle Timere）。这比考菲尔德的“去你的”不知道好了多少。

我一边在墓地散步一边想着，要想出一句恰当的遗言太重要了，不能一时兴起或者靠哪天突然的坏情绪。因此我告诉琳达，我想让她为我写墓志铭，我也为她写——这样我们不至于太过火。然后我们总是推迟去下重大决定的日期。我们的下葬计划仍在深思熟虑中。直到回家前我每天都去墓地探访。然而我在注意看合适的地皮，足够两个人用，有合适的排水系统、适宜的阳光和树荫，就像在为建立梦想家园选址一样。

回到芝加哥以后，我有点儿不舒服，因为不能再在田园牧歌式的墓地里蹦蹦跳跳了。我根据当时的情况做了所能做的。我开始在附近的林肯公园长时间徘徊，那里有动物园、植物温室、操场等常见的休闲设施。我突发奇想，我之所以去那里，是被内心某种难以名状的诉求所吸引，想跟长岛的那些乡村亡魂的城市远亲们进行交流。距离林肯公园不远处，曾经是芝加哥的市政公墓（能容纳1.5万人），其中一大片地方是为穷人准备的。4000名邦联士兵的遗骨也长眠于此，他们在戴维斯集中营作为内战中的俘虏死去，就在这里以南几公里的地方。市政墓地旁边曾经是天主教徒和犹太教徒专属的墓地，犹太教原有的那块地方现在被一个棒球场所替代。盗墓是很严重的恶行，人们雇了私家侦探作为警卫来保护所有亡者。某些寻求尸体的医学生，不顾莎士比亚“移我尸骨者要被诅咒”的警告犯下盗窃之行。已经成为过去式的市政公墓，绝对不是那种田园牧歌式的乡村墓地，这里弥漫着恶臭。1867年报纸上报道了附近的酿酒厂的废水渗入地下，导致墓地发出“腐烂的令人厌恶的气味”。两名新下葬的儿童不得不被重新挖出来。感谢上帝，他们的蓓蕾已经在天堂开花。

之后在1871年，一场大火席卷了墓地，许多墓碑上全是废弃物，这导致成千上万从未被侵扰过的遗体被迫大规模迁移。现在，偶尔需要修新路或者维修地下设施时，常会发现一两片遗落的犹太人、天主教徒或穷人的遗骨，他们在被重新安置到芝加哥某地之前，出来静静

地看了一圈。

没有墓碑来供我们沉思，脑海里的故事作者和我只好阅读公园里长椅上镶嵌的众多铭牌。实际上，还在长岛的时候，我俩就开始记录这些东西了，用来逐渐打磨自己的审美偏好。我们觉得有些铭牌上可以再多些东西：

与孩子和小狗相处融洽

其他一些我们喜欢的，不知道是应该质疑他们的文笔还是该坦然接受：

丈夫、父亲

爱狗之人

空中交通指挥员

铁人三项运动员

来吧，坐到我身边来

有些是我们看一眼就觉得不喜欢的，比如在墓地不远处遇到的：“纪念　　”就印在木桩上部的路标上，这行字上面还有另一个标识：“请选一条路。保持小镇清洁。”

说真的，如果你真的很爱某个人，而他现在已不在人世，请尽量忍住不要通过一块生锈的金属牌来怀念他。选一条公园的长椅就可以了，或者一棵树的根部。然而，请记住，没有什么是永恒的。长椅会腐烂，树木会被暴风雨、昆虫和病害摧残。甚至花岗岩也可能会被回收。2013年，某个破产的大教堂的信仰之路上竖起来的近2000块刻好的墓碑被原地拔起，因为这块地被罗马天主教区接管了，随即进行了一次大改造。

理想情况下，我认为纪念碑或者墓碑应该被树立在一个逝者生命中有意义的地方。比如这人曾在这里遛狗，在这里与孩子相处，或者在这里读了本好书、看潮起潮落，又或者在此坠入爱河。至于效果，我希望能让纪念仪式简短、优雅、真诚，绝不能多愁善感。要选择一种传统的、有品位的字体，尽量避免使用缩写。像《纽约客》的校对一样以毫不留情的眼光检查拼写和标点，文字越简洁越好。在佛罗里达州那不勒斯附近的海边，我曾看过一个很好的范例，那段悼文很简洁地指出了逝者与所属地方的纽带关系：

威廉·诺斯

1927.9.6—2011.10.13

“画家的天堂”

有时也会碰到让人头疼的例子。某个下午，在纽约的华盛顿广场公园，我一屁股坐在长椅上，发现椅背上一块用螺丝固定的黄铜铭牌。铭牌上没有刻日期，但是铜面整洁发亮，所以应该挂在那里没几年。大概有人定期地来做抛光保养，对于逝者来说这是很暖心、很用心的举动。铭牌用四根螺丝固定，不是那种开槽螺母的螺丝，也不是飞利浦的。上螺丝需要某种特殊的两叉形工具，这也是种安全措施。怎么会有人来偷一块纪念铭牌——典型的盗墓行为——真是个谜。曼哈顿的粗人要把一块纪念铭牌偷去钉在哪里呢？难道会是某个熔炼工干的？即使是纽约的熔炼工，会自贬身价地干这种事吗？

这块铭牌上有三行字，设计还不赖。最上面一排用最大的字体刻着的，是其家人、朋友或邻居想在市中心公园背阴角落的长椅上来纪念的这位女主人的名字。在名字下面用略小的字体刻着：“帮助别人是她最快乐的时刻。”在更下面，用中等字体刻着：“对上帝来说，岩石是通向另一个世界的巨大坚硬的门。”这句话我不熟，找不到其出处。这句话缺少了人们通常期望在纪念铭牌上读到的、挽歌式的高雅——比如精心挑选的莎士比亚或华兹华斯的十四行诗的片段，抑或惠特曼或弗罗斯特的诗，或者梭罗或爱默生的散文，又或者艾伦·瓦茨引导冥想的磁带里挑选出来的让人心平气和的观点。这句话看起来像是自己创作的。我感到好奇，就用手机谷歌搜索了这个句子，答案立刻就蹦了出来：“对上帝来说，岩石是通向另一个世界的巨大坚硬的门”是理查德·巴赫《海鸥乔纳森》（*Jonathan Livingston Seagull*）里的

一句话。记得那本书吗？20世纪70年代早期出版的最畅销的寓言故事，后来被改编成一部非常糟糕的电影。（罗杰·埃伯特评价说：“这一定是本年度最虚伪的文化剽窃、最假冒形而上学的东西。”他在影片开始45分钟后离开了电影院。）

我搜索了这本书的封面，上面写着：“这是一本为遵循内心、自己制定规则的人而写的故事……为那些仅仅因为把事情做好就感到特别愉悦的人，即使这事也只是为他们自己……为那些相信生命不仅是呈现在眼前的人们：他们会和海鸥乔纳森一起，越飞越快，超乎自己的想象。”

就这样，对这位女性而言，生命的内涵、人生的意义呈现在这里，无论如何是认识她的人给她的判词。她遵从了自己的内心，从把事情做好中获得格外的愉悦，相信超越眼前的这些东西。这就是她的故事。或者她可能曾经试图成为那种人，但并未完全做到。无论如何，这个故事会在认识她的人们的记忆中流传下去。而且，这些人将会把故事铭刻在铜牌钉在公园长椅上，让数不清的其他人，比如那天的我与我脑海里的作者以及现在的你，也能一起了解这个故事。

21　惊世发现

某天早上，天气很糟，我没法去搜寻纪念铭牌了，也不适合做其他户外活动，于是我走到了离公寓几个街区的纽贝瑞图书馆。纽贝瑞是一个巨大的文艺复兴时期的建筑，1887年开放。它是由一位沉默寡言的铁路大亨兼银行家沃尔特·纽贝瑞捐赠的，他在1868年去欧洲旅行时去世于海上。《纽约时报》一则有趣的报道称，同船的乘客认出了纽贝瑞，说服船长不要随意把他的尸体处理掉。据报道，这人跟船长保证说，逝者的家属会不惜一切代价把他们大家长的遗体安全运回美国。船长同意了这个请求，命令把尸体放在贮藏朗姆酒的桶里运到纽约。然后，被酒浸泡过的纽贝瑞尸体通过货运火车运到了芝加哥，在那里，根据《泰晤士报》报道，木桶被埋葬在了北部的某个公墓里。这或许是个很精彩的故事，但并不完全是真的。纽贝瑞的尸体仅仅是暂时存放在桶里，之后被做了防腐处理，并按照传统安放在棺材里下葬。顺便说一下，他的墓前有一个很花哨的方尖碑作为标志，那是一座很高大的碑——我知道它的模样，是因为某个周日下午我带琳达去那里做了一次朝圣之旅。在19世纪中期，那是在上流社会里大受欢迎的一种设计。他的碑文刻着“期待着神圣的不朽”。

我非常希望沃尔特·纽贝瑞找到了他神圣的不朽，因为此刻我觉得自己正受惠于他。本书的很大一部分是在纽贝瑞图书馆写成的。不仅是因为那个跟朗姆酒有关的都市传说很病态地符合我这个项目，而且是因为这座图书馆几乎长年是空的——一个干净、明亮、洞窟式的地方，一个用来思考和写作的完美场所。那天，我在三楼常坐的地点安顿下来，把我的索引卡拿出来铺开，开始在电脑上用功。另一个总是出现的事物，也已经在平时的地点就位了——一位头发灰白的老先生，他也在很勤奋地用功，身边都是些看起来很冷门的书，有的有插图，有几本是拉丁语的。我们从未交谈过，隔着些距离我也看不清他在做什么。我猜那可能是一本古罗马艺术方面的专著。总之，是很深奥的东西。他那僧侣般的神态——面无表情，十分专注于工作——有种学者的使命感。

使命感，不管是学术的、神职的、爱国的、关于创造力的或危险的——波尔布特[28]也认为自己具有种使命感——特指感受到某种使命选择了你，而不是你选择了它。使命感在神话中处于核心地位。约瑟夫·坎贝尔会解释传统的使命感是如何起作用，并让人当作自己的使

命。英雄会踏上梦幻般的冒险，这是无法抗拒的。如果抗拒这种使命的召唤，你就会陷于单调无力的生活——就像可能会降临在我身上的，假如我当时没有出于对生活的恐慌而参加《时尚先生》的比赛。因此接受召唤吧！不管以何种方式，开启一段旅程，带你深入丛林或攀登峰顶或放逐孤岛，或者就此时而言，隐居在图书馆里写一本关于古代艺术的书。

根据境遇不同，通常会有非人类的东西在准备着折磨、取悦或启发这些被召唤的人，虽然我在纽贝瑞图书馆从未遇到过（换句话说，我从来没有上到三楼以上的地方）。但这种使命感不一定是超脱尘俗的。对教堂、社会项目、道德事业、社区、学校或全世界的强烈的承诺，都有机会带来某种使命感，无论是你一直在做的事还是周末才做的。维克多·弗兰克讲过很多关于这种使命感是如何宝贵的话。这种使命感可以填补人生的空缺。使命感“使人们的人生充满意义感、责任感和尊严”，心理学家保罗·黄如是说。

尽管使命的召唤深深地令人满足，这种召唤却不总是有趣的。圣女贞德、内森·黑尔[29]、阿梅莉亚·埃尔哈特[30]都是因为遵从自己的使命感去世的。纳尔逊·曼德拉在被使命召唤解放一个国家之前，在监狱里度过了27年。这种使命召唤也可能对那些依靠被召唤者生活的其他人造成不公，甚至会非常残酷。众所周知，高更在中年早期抛弃了他的妻子和五个孩子，因为他说他的使命是绘画——再见了，我的爱人！然后他就抛妻弃子去了塔希提岛，让他们自力更生。心理学家会说高更值得赞扬，没有让社会教条冲击他自我实现的动力，而自我实现是有意义的人生的制高点。其他人会认为高更是一个任性的暴徒，或者更差，像谣传的那样是打老婆的男人、一个有天赋的画家，但不是什么遵守道德的人。

无论如何，那天早上我在纽贝瑞图书馆，如果没记错的话，我正在写理查德·本·克莱默的追悼会那一章。我需要拉伸一下，就站起来走到窗前，向外望可以看到街对面的“精神病院广场”（Bughouse Square），这个绰号源于它曾是芝加哥对伦敦海德公园演讲角的呼应。在20世纪三四十年代，被印在肥皂盒上的演说家们曾在这里大骂资本主义，其中最激烈者认为有种颠覆性的力量在召唤着他们。

我站在窗前，突然有一段记忆浮现出来。这可能是由我某处反射神经回路的衰退引起的。或者是我脑海里楼上的故事作者正在重新整理一些发霉的记忆，而其中的一段恰好鲜活了起来。意外总会发生，不管是什么引起的，这段突然浮现的记忆对引导我思考人生的意义极

其有帮助：我想起来我记日记的那次，也是唯一的一次。从未有人读过，直到现在我应该也没有对任何人提起过。

当天下午回到家里，我发现我的日记文档（文件名“日记”，写于1989年8月29日）保存完好，被存储到我现在电脑硬盘里的某个古老的文件夹里。这个文档穿越了时间与空间，在我不知情的情况下，连续在我七八个电脑里保存过，从台式机转移到笔记本电脑再转移到台式机，至少十几次的苹果操作系统更新也没让它丢失。乔布斯都去世了它还保留着。

日记从奈德出生那天开始记，直到凯瑟琳来到人间后不久。我不记得自己为什么停止记日记了，也不很确定当初为什么开始的。没有人说过，请注意，孩子出生是改变你生活的大事件，是一个转折点，若你这时足够明智，就会开始记日记。我只是开始在文档里记录，通常是在晚上，不是每天都记，但是很精彩。“有些时刻很美好，有些更美好，还有的甚至值得我们写下来。”查尔斯·布可夫斯基在一首诗中写道。这正是我当时在做的：记录在当时看起来值得记录的时刻。日记的第一篇就是关于奈德出生的那天早上基本的时间、地点、人物的记录：

大约晚上10点到达纽约市立医院，我在候产室待了几个小时，在走廊里来回走动，适应了胎儿监护器等。琳达被转移到楼上，我们在那里又待了至少10个小时。S医生，刚度假回来，很不耐烦地来回踱步，终于，平时帮我们看病的M医生过来了。最后每个人都很累。医生想回家，琳达准备好生了，我也准备好了。S医生站在床尾，M医生的身体探到琳达的腹部，用前臂帮她往下推，不行。又往下推了一次，还没生。这时我已经吓得灵魂出窍了。S医生拿起钳子（泛着亮光的、超大号的沙拉钳，很吓人），用力拉扯了一下还是两下，慢慢拉出来一个红色的、蠕动着的、滑溜溜的小人。是个男孩！！一个护士为他称了体重，帮他擦干净身体，拿着一个手术剪，问我是否想要剪脐带。我还没有准备好，就摇了摇头。这是第一个身为人父的测试，我竟然畏缩了。我不知道还需要做什么，就做了男人常做的事情，帮他拍了照片。

那之后，这个文档里主要包含关于一个婴儿的、完全没有新闻价值的发育过程的超详细笔记，很显然，观察者由于从未见过刚出生的人类生命体而无比惊叹。突然出现的面部表情或者声音，头发或眼睛

颜色的细微变化，没有一处未被发现、被欣赏、被记录。不时地，还会有短暂的忏悔或突然的自省。比如，三个月后，我发现很难记起奈德出生前自己的四十多年生活是怎样的了。几页之后，我写到了对要出差的抱怨，害怕自己错过孩子成长过程中某些非凡的成就。若我不在时他学会了抬头呢？会翻身了呢？又过了几页，我再次思考了晚年得子的情况下时间是多么宝贵（那时我43岁，刚刚开始到“肘关节”）。然后文档中记录了我不得不去米兰出差时发生的事情。以前在《时尚先生》工作时，我必须参加欧洲男装秀——为杂志做宣传，与广告商交谈等等。若你认为参加男装走秀令人羡慕、风光无限，你可千万别这样想，除非你喜欢坐在没有空调的帐篷里，里面极其闷热潮湿，光着上身的超级名模穿着假皮草背心和裁剪得体的短裤，光脚穿着添柏岚靴子，随着“赶时髦”乐队震耳欲聋的《享受安静》来回地走着猫步。你还会觉得自己比别人矮、比别人胖，然后在一个本来没什么意义的世界里更加漫无目的，真是受够了。

总之，时装秀开始前的那天我在米兰。这时奈德已经要过第一个生日了。我有一天时间可以自由安排，所以我独自在城里转悠，试着打消对存在的恐惧：

独自一人的下午，在酒店旁边一座很大的公园里，我坐在树下的长椅上，观看了一对夫妇的手风琴演奏。那位女士踩动踏板，然后踏板会触发放在一张金属折叠椅上的机械手风琴演奏器。她的丈夫戴着宽领带和软呢帽，负责唱歌，唱的是意大利民歌，出自一部很傻也很老的意大利动画。一个男人骑着自行车往这边来，大梁的座位上坐着他的儿子。他大概两岁，体格跟奈德差不多。他的父亲把他从自行车上抱到地上，他就站在那里，完全被音乐吸引住了，惊奇地盯着那个手风琴演奏器。父亲给他一张纸币，鼓励小男孩往前几步，把钱放在叮当作响的手风琴旁边的桶里。小男孩一动不动，一寸也不敢靠近。父亲再次温柔地鼓励他。小男孩迈出了很小的一两步，然后把钱往桶的方向扔了过去。那张钱好像在空中停留了很久，终于直直地飘进了小桶里。简直不可思议。小男孩快速跑回父亲怀里。我的眼泪涌了上来，说不出那一刻有多么想念奈德。

就像我不会强迫你坐下来看完我们的家庭录像一样，我也不会把这遗失已久的日记强行跟你讲更多。就像我说的，日记又持续了几年，随着时间增长记得越来越少。凯瑟琳出生的时候（那是1991年7月27日凌晨2：23）我记了很多。这时候我们在伦敦生活，我被派去

协助《时尚先生》英国版的发行。凯瑟琳的出生，对于奈德的成长记录而言可以作为一个不错的结尾。奈德是在预产期后几周才终于大张旗鼓地降生的，而凯瑟琳是在预产期前几周平平静静地出生的，她到来时的背景音乐是轻柔的吉他和弦。她的降生很轻松，没有动用到纽约市立医院的“摔跤二人组”那种顶尖的产科医生，也没人用前臂把她从琳达的肚子里拖出来，也没用到巨大的沙拉钳，仅仅请到了一位来自新加坡的、名叫莉莉·费尔南德斯的助产士。莉莉那天早上的镇定、温柔和熟练，她的名字和她那天的存在，我都完全忘记了，直到从纽贝瑞图书馆回来的那天下午翻到日记的那几页时才想起来。

22　亲爱的日记

重新找回遗失已久的日记，让我开始思考日记及其与人生故事的联系。最初为什么有人记日记呢？你现在写日记吗？以前写过吗？如果写过或者没写过，那又是为什么呢？于是我把上述问题加入到我的采访清单里。

从不记日记的人可能对此非常固执。他们以为自己是谁，是鲁德亚德·吉卜林[31]，宣扬说如果事情不值得被记住，那就不值得被记录下来？有人告诉我说他们想记日记，但没时间。我相信他们，处理工作和家庭的需求已经很困难了。还有人说，他们没什么可以对日记本说的，他们的日常很普通，另外还有很多其他地方——比如Facebook、Instagram、推特等——他们可以随时轻而易举地发表平淡的、未经仔细斟酌的文字。然而，我曾试着对他们指出，写日记跟在社交软件上发东西是两件截然不同的事情。记日记时，你的想法不会在手机屏幕上下滑动之后就消失了。它们互相连接，形成开放的、不间断的流水账，不会被商业信息或他人的鸡毛蒜皮打断。还有很多发生的事我们不想跟别人分享——不想发在Facebook或推特上，哪里也不想发——但值得记下来。还有些事情我们也不完全理解，无法轻易地用语言表达出来。但日记不会介意你怎样表达，它也不会评判你。你身上发生的任何事情都有其价值。每件事都很重要，直到时间证明它的愚蠢或难以理解。

有人说，她从未写过日记，因为对她来说写作不是件容易的事。说得像什么大事一样。弗吉尼亚·伍尔芙，她一生的手写日记长达38卷，她说日记怎样写的“不重要”。她读自己的日记时，承认说“很惊讶这日记洋洋洒洒地写得如此快又随意，但有时粗劣得让人难以忍受”。我那本只有70页的日记正是粗劣得让人难以忍受，就好像在读一本电台宣传册一样。文学质量呢？我觉得它介于乏味与尴尬之间。写作从来不是什么大事，因为我从未想过自己写的这些东西能公之于众。

还有很多人认为，只有过着史诗般生活的人才会记日记，比如安妮·弗兰克。或者那些过着失败而混乱生活的人，比如《BJ单身日记》的女主角。胡说八道，生活的非凡与日记是否有趣并不相关。无聊的生活也可能写出吸引人的日记，迷人的生活也可能写出无聊的日记。乔治·奥威尔，我非常欣赏他的作品，但他的日记平淡得超乎想象：购

物清单、每日天气总结、植物生长报告、对山羊腹泻原因的猜测。

还有人认为，只有孤独的人才会记日记。迪迪翁曾预言自己的女儿绝对不需要记日记，因为这个小女孩“对生活向她展示的样子非常欢喜，她不惧怕去睡觉也不害怕醒来”。迪迪翁说，那些记日记的人“是另外一种完全不同的物种……他们焦虑、不满，很明显一出生就预感到生活中不足的孩子”。迪迪翁在追求某种结果。她自己记日记，因为她不能忍受浪费“每个观察结果”。她称之为“节俭的美德”。“观察了足够多的东西然后写下来，我这样告诉自己，然后到某天早上，世界上已经没有了奇迹，我只是在做自己该做的事，写作——在那样破败的早上，我只要打开日记本，这些就会冒出来，那是带着不断累积的兴趣进行的被遗忘的记录，是回到那个情境的通道：在酒店、电梯、展馆的衣帽存放处听到的那些对话（一个中年人指着帮他存放衣帽的号码对其他人说：这是我当年在足球队的号码。）”

然而，这是记日记的最好的理由：它是创造如今的你的一种方式。苏珊·桑塔格如是说，在她去世后才出版的日记，详细叙述了她作为公共知识分子的一生。“在日记里，我不仅能比任何人更加坦然地表达自己，我也能创造自己。”桑塔格在日记里写道。

就是这个理由，我现在意识到了。我开始写我那短暂存在的日记，是为了创造自己，创造自己作为父亲的角色，或者重塑自己，成为一个充分修订的自己，有一个年轻的灵魂正在依赖我，后来年轻的灵魂又来了一个。

现在，我还意识到一些别的东西。突然想起遗失已久的日记，可能并非意外，我是这样想的：那天我站在可以看到精神病院广场的窗前，如果我脑海里的故事作者为我放出这段记忆，是为了告诉我什么？比如什么呢？比如，假如没有把这些工作都留给故事作者，让他们来思考哪些事件联系是值得记住的，那可就帮了他们的大忙了，我们帮他们完成了许多困难的工作。如果是作者想要告诉我，一本定期更新的日记，无论是记在名牌笔记本上，还是记在厚厚的螺旋装订的办公笔记本上，对他来说都很有价值呢？

我是这个意思。假设你在一个乡村墓地慢跑，有什么东西吸引了你的目光。不，并不是乔治·巴兰钦的鬼魂把亚历山德拉·丹尼洛娃的鬼魂吊起来，演一出新版《堂吉诃德》那种场景。你只是看到了一棵巨大的橡树。没什么大事，就是一棵树。但这次，出于无法解释的原因，你盯着这棵树然后对自己说，树木是强壮的，树木是结实的。你

突然明白，一棵树可以象征生活的意义，这令你感到晕眩——而你仅仅是感到兴高采烈的欢喜，因为那一刻你是活着的。

当然，这种错乱的洞察力可能是诗人才具有的。事实上，赫尔曼·黑塞就具有这种错乱的洞察，他甚至花费精神写了下来："一棵树说：我的力量源于信任。我对自己的父辈一无所知，我对每年开枝散叶的孩子们一无所知。我为种子的秘密而活，直到最后，其他的我一概不关心。我相信上帝在我心中。我相信我的工作是神圣的。我因为信任而活。"

但是，让我们假设你也拥有这种洞察思考力。依靠这种洞察力，你可以做些什么。你可以动笔记录树木有多么强壮、结实，也可以记在脑海里，储存在记忆里，某天被脑海里的故事作者检索出来——究竟是为什么，你也毫不知情。那么，为什么要费心把你的日记本从掉落的屋瓦下找出来，或者费力地把关于树的想法写在你的平板电脑里呢？因为，日记本可以作为你的备用仓库。虽然我们自以为能尽量多地记住那些我们认为有趣和鼓舞人心的事情，但其实我们记不住。我们太忙了，而且太容易分心。大多数我们觉得有趣或者受鼓舞的事情，都是左耳朵进右耳朵出，并不会被存放到记忆档案中，因此后来也不会被脑海里的故事作者再次复原。但当我们在日记本里匆忙记下的时候，关于树的思考就会被锁定储存，以供未来使用了。以后它还可能跟其他思考相联系，比如说，与叮人的小虫子相关的思考。不是说小虫子多么讨厌，而是说在某个轻柔的夏夜，小虫子在空中看起来是那么欢乐。然后你就有了某个主题，看到了吗？在平静的夜晚，什么都没有发生的时候，却又一切都在发生，世界是多么有意义啊！整个世界都在结实的树木的注视下，非常安全。（或类似这种的表达，抱歉我不是诗人。）意义就在于，你看到了之前没有看到的事物的本质，并密切关注着他们。在回想的时候，你可能会看到某种模式。你把点连接起来，这些点连起来能够显现出自然中存在的意义、目的和美好，这可不仅仅是让人感到安慰，甚至可能是人一开始存在的理由。

有一条底线是：假如没有你的日记，你关于树木关于虫子的思考就会转瞬即逝。在日记中记录下来就像用星星标记重要的电子邮件或者在日历上圈出某个日期。实时记录可作为一种提醒、一面旗帜。它告诉脑海里楼上的故事作者：这段记忆值得记下来。

最后——这点非常重要——研究表明，我们经常会在某些事件发生时低估了它们的价值。而这些事件，在不同的情绪或者另外的情境记起来时，它们的意义会完全出乎你的意料。就像是在你产生"树是可靠的"这种奇思妙想的那天夜里。研究表明，事件刚发生时看起来

越是平常，我们越有可能错误地判断它们的意义。

我们再回到开头：我在米兰碰到那两个让小男孩入迷的手风琴弹奏者的事，在当时看起来有点可笑，但也很感人。我完全为此着了魔——在当时的情境下。但我很可能已经忘记了这件事。然而，多亏找到了遗失已久的日记本，这件事不仅被保存下来，还以另一种非常有意义的方式让我理解了。它让我想起这个世界对于一个小孩子来说是多么迷人又有魔力。随着孩子长大、我们变老，我们很容易忘记这种魔力是什么感觉。这则日记也让我记起当时与年幼的儿子分离的痛苦，记起初为人父那几年我那些强烈的感情，以及我多么努力地试图重塑自己的父亲角色。

关于莉莉·费尔南德斯那件事也一样，就是那位助产士。她是一个在某天晚上出现、又很快消失的陌生人。我会彻底忘记她。但是现在，多亏了亲爱的日记，莉莉在我的人生故事中继续存活了。她也成为在我们人生故事中成百上千个看起来很轻微、但却见证了重要事件的角色的化身。他们是我们因为在中央舞台发生的事情而分心，而忘记在致谢章感谢的那些角色。

23　写出美丽的句子

终于，我们要谈到一个我曾发誓不会在这本书里提到的话题：西西弗斯，科林斯国的建立者和君王。我曾发誓不提西西弗斯，是因为他的名字几乎在每本讨论人生意义的书中都出现了。你总无法回避他。已经够了，我对自己说。然后，在进行了更多思考后，我发誓不会以西西弗斯作为本书的结尾，我绝不会的。我会讲到他，然后过一会儿再结尾。

在写关于人生意义的书时，每个人都会援引西西弗斯的典故，是因为他是无意义主义领域无可争议的巨星。若哲学家在书堆中组织一次颁奖晚宴，毫无意外，推行人生无意义主义的终生成就奖将直接颁发给西西弗斯，而他也会放弃领奖。

我第一次知道西西弗斯应该是在小学六年级。当时我的观点还很肤浅：这是一个不走运的蠢蛋，他遭受了所能想象到的最残酷、最不同寻常的惩罚。我学到的就只有“孩子们，看啊，犯罪得不偿失”。现在我希望——但也非常怀疑有人会这样做——我希望鼓励大家以更尖锐的角度阅读西西弗斯的故事。用几种更好的方式让人们敏感的神经集中思考生命的整体意义，然后分别思考他们浪费在抱怨工作和他人上的每个钟头、每一年、每个时代的意义。

在读了一堆书后，我对西西弗斯有了更深刻的理解。他根本不是一个少年犯。荷马称他为“最狡诈的骗子”，当然那个时候伯尼·麦道夫还未出现。我发现，西西弗斯的犯罪档案比我之前所了解到的要复杂得多。他把死神绑起来，从而暂时掌控人间生死，这项突破在今天会让他同时赢得生理学、化学和医学三个领域的诺贝尔奖。我了解到，西西弗斯放纵地处决来科林斯旅行的无辜游客。他无可救药的狡诈驱使自己娶了敌人的女儿，并使其生了两个儿子。这个女人把两个儿子都杀了，因为她发现西西弗斯要利用他们作为阴谋的棋子来推翻自己的父亲。西西弗斯就像那个时代的朱利安·阿桑奇[32]，因泄漏天机而臭名昭著。

许多世纪以来，西西弗斯的名字被人肆意滥用，被那些把决定日常生活是否无聊和无意义当作事业的人使用着。打扫房间、熨衣服？在《第二性》（*The Second Sex*）里，西蒙娜·德·波伏娃将家务活比作西西弗斯推巨石上山顶又每每滚下来的重复劳动。给草坪割草？在

《第二天性：园丁的教育》（*Second Nature: A Gardener's Education*）一书中，迈克尔·波伦描述了我们浪费在割草上的“炎热单调的数小时”，然后又撒肥料、施石灰让同样的草尽快长出来，进而再次开始“整个在劫难逃的过程”。

这里不是跟波伏娃或波伦争论的地方，我只是要说，家务活和修剪草坪对我来说都不是毫无意义的——虽然我也没对这两件事有很深的个人认同。但有些人会有同感，我觉得他们这样也很好。某些女性相信一丝不苟地料理家务就像一种宗教使命，玛莎·斯图尔特[33]的净资产也证明了这点。尽管我没有找到探索割草这件事带来的成就感的研究，我也能理解他们怎样才觉得满足。对某些人来讲，精心修剪的草坪也许会带来美学上的享受，并提高自我价值的认同。若重复地抛光和修剪能带来满足感，为混乱的世界提供一点儿条理性，我们有什么立场来否定他们呢？

另外，对自我的重复并不是罪过。考虑一下诗人菲利普·拉金的日常琐事：“我让生活尽可能地简单。工作一整天，做饭，吃饭，洗漱，打电话，帮人代笔，喝酒，晚上看电视，我几乎从不外出。我想每个人都在尽力忽视时间的流逝：有的人通过让自己很忙，在加州待一年，第二年去日本；或者就像我的方式——让每一天、每一年完全一样。”

自己活也要让别人活，我是这样认为的。无聊只是旁观者的观点。

我在六年级时还不知道，究竟能以多少种方式来理解西西弗斯的故事。加缪在他经典著作《西西弗神话》里主张说，如果你不想让生活超出其本身，你会成为一个对生活相当满意的人。“向高处的拼搏，本身已经足够填满一个人的心。”他这样写道。

加缪的作品发表六年后，哲学家理查德·泰勒把神话中的巨石又推远了一点。作为一本玄学书的作者，泰勒是他所在研究领域里的反叛者。他认为现代哲学乏味又自我中心，他举了某个哲学院不允许公众参与其活动，甚至禁止其他大学的哲学家来参与的事例。“学院派哲学家编造出看似人为的问题，再在他们自己之间踢来踢去”，泰勒如是说。他之前的一位学生回忆说，他对同事们的辩论感到吃惊，他们“辩论蚯蚓是否有灵魂，但是嘲笑对爱情和婚姻的省察”。

幸好，泰勒明显属于那种通过个人精神和学术力量言传身教的少

数派教师，对于那些有幸听过他课的学生来说，这本身就是人生意义的来源。在校园生活中有一位这样的老师很幸运。小说家雷克·莱尔顿有位名叫帕布斯特的女老师。当莱尔顿还是个13岁的困惑小男孩时，帕布斯特女士向他介绍了挪威和希腊的神话，这引发了莱尔顿对神话的兴趣，最终导致他写出了红极一时的“波西·杰克逊与奥林匹斯之血”系列和其他销售过百万的书籍。莱尔顿说，帕布斯特老师是“我的喀戎”，即诸神聘请来教导自己后代的半人马怪物。

我从没有拥有过半人马，也没能有幸认识一个长着动物肢体的老师，但我想说，我也差不多遇到过一些。我确实有一位奎恩老师，在我五年级时，他建议我考虑下长大后成为作家。我八年级那会儿有一位利帕德老师，大约15年后我们再次相遇，当年我在自己毕业的高中略有名气，她递给我一张很可爱的字条。我还曾有过其他几位老师。有时候，当闻到一点儿香烟味，我的思绪就回到了令人激动的大学政治学理论课堂上，当时的授课老师是“微笑的”C. J. 伯内特，他是那种要么很大声、要么声音嘶哑的很和蔼的人，他一支接一支地抽着契斯特菲尔德香烟，把马克斯·韦伯和埃米尔·涂尔干无聊乏味的社会理论讲得生动起来。那门课我基本算是用鼻子吸进去的。

理查德·泰勒在发表了如今被认为是西西弗斯理论开创性研究的论文三年后去世。在他生前的学生写作的回忆录里，描述了他在课堂上那幽默、富有启发性的形象，穿着卡其裤、法兰绒衬衫、工靴，坐在课桌上，手里捏着根雪茄。他跟他的狗带着配套的红色手帕，狗趴在课桌下睡觉。他还是个有名的养蜂人。泰勒坚强不屈，在被诊断为晚期癌症并仅有一年寿命的两个月后，他接受采访称：“很奇怪，这事并未让我焦虑……我在人生的每个转折点都很有福气，晚年结婚后婚姻生活很美好，孩子们也很好，他俩——名叫亚里士多德和芝诺——是在我六十多岁退休后才出生的。我很想写一本关于婚姻和离婚的书，这事让我疲于应付，都没有时间思考自己的死亡。”

在他那篇被广泛引用的关于西西弗斯的论文里，泰勒发现神话是如此令人着迷，一部分是因为，神话可以用很多不同的方式去解读。这篇文章强调人类坚持的美德（用词如“坚持不懈”“毅力”“勇敢”“精神”“热情”“决心”“坚韧不拔”等）。然而，泰勒写道，你选择去听西西弗斯的故事时，很容易得出“他的努力徒劳无功”这类的结论。

努力真的没有意义吗？从表面来看确实如此。但是泰勒让我们共同思考一种假设。假设西西弗斯的宣判者——毕竟他们是神，可以为所欲为——秘密地为西西弗斯注射了一剂有魔力的、能改变主意的针剂呢？就像神话里的迷魂药。假设是这剂针剂在引诱着西西弗斯产生上瘾的欲望或需求，来把巨石推上山呢？或者，至少让他服从这项看

起来毫无意义的任务。如果每次岩石滚落回来，他都迫不及待地想把它推上去呢？泰勒指出，这个故事的情境丝毫都没有变化，唯一的区别在于西西弗斯如何看待他被分配的任务。他接受了这项任务，并不觉得做这件事是一种惩罚。他甚至可能在其中看到某种价值。确实如此——如果我说得过分了你们可以打断我——如果说这看起来毫无结果的辛苦劳作，让西西弗斯的头脑可以自由地思考更加有价值的追求呢？如果他不是被困于这工作的单调，而是在思考峰峦那难以形容的美，为了山峰的颜色和光影中阳光与月色下的舞蹈而狂喜呢？我不觉得这有什么牵强附会的。我最近读了一则某位现代作家写的东西，她做过一段时间的砖瓦匠。她表示这段经历比上大学还有意义，因为这教会了自己如何集中精力。如果说把巨石推上山磨炼了西西弗斯的专注与感知力呢？如果它拓展了足够的思维带宽，西西弗斯现如今可以创作出美妙的十四行诗和动人的乐曲了呢？即使只在他的脑海中回响。

意义是什么？就像西西弗斯被判处要把巨石推上山，我们被判处要写一部人生故事——一个片段接一个片段，一天又一天，从开头到结尾，即使有时候我们不得不挣扎于不可避免的单调与苦闷中。

什么是意义？故事本身就是意义。还没明白吗？你在日记中记录下来的就是意义。意义就在于，继续努力地写出令人满意的故事，即使表面看起来就像推石头上山一样枯燥、无意义、令人疲惫不堪。

意义就在于，写出我们力所能及的最美好的故事。意义就在于让故事不要纠缠于生活中缺乏的、不足的或者丑陋的那些，而是把注意力投放在真善美的东西上，不要对痛苦和不公视而不见，而是要与之对峙。就像维克多·弗兰克曾说的，重要的不是你期望从生活中得到什么——我正用眼神锁定你们呢，千禧一代——重要的是，生活对你有什么期望，生活期望我们回报给它什么。弗兰克曾被押送到集中营，所有珍贵的东西都被剥夺了。他的妻子被投入别的监狱，生死未卜，他只能猜测[34]。他几近完成的关于人生意义重要性的书稿，他的毕生之作，在他外套的衬里中被发现，然后被没收并销毁。他对两件事的坚持——关于跟妻子在维也纳的公寓里度过的幸福时光的记忆，和用铅笔头在废旧皮革碎片上重新书写手稿——带给了他勇气和希望，从而走出那难以描述的恐怖和耻辱的境地。

“所有东西都能被抢走，除了一件事，”弗兰克如此写道，“人类最后的自由——去选择在当前环境下自己的态度，选择自己的方式。”

谢天谢地，我们日常的生活故事可不像弗兰克的那么恐怖。然而，同样的经验是适用的。绝望、失望、无聊、盲从、痛苦、仇恨与

激情、信念、勇气、好奇心和爱，都无法比拟。我们每个人都被判处去写一个人生故事。意义就在于，要尽可能地写好并写出创造性。一个有开头、有中间、有结尾的故事，不管它在冯内古特图表上怎样起起伏伏，最终都在往正确的方向发展。这就是意义所在。

那么，本书就此结尾了吗？没有，我还欠你们一点儿东西。

我们再回到书的开头，我说过不会破坏你们对至高无上力量的信仰——说得好像我有这个能力似的。我承诺不会对任何大众的精神追求进行评判。同时，我保证不会鄙视你对物质的追求，即使你我的观点并不相同。我们身边都有足够多的自诩圣贤和卫道士告诉我们要去崇拜谁，告诉我们生命真正的目的在哪里，以及若不按他们的规则行事，我们身上会发生什么。但我没有说过不会传授你们几点写作要领。那么，下面有一些问题和答案，希望可以回答一些之前尚未处理的枝节。

开头重要吗？

重要。开端把一切调动起来，有时候朝着正确的方向发展，有时候则不是。这是福斯特所说的你不会记得的那部分，记不住也没关系，因为开端大多数取决于养育你的父母。那之后，会发生什么就取决于你了，当然同样也取决于命运，命运是故事主角自己也无法控制的。

中间重要吗？

重要。中间至关重要。卡夫卡说，每个故事都有一个瞬间，从那一瞬间开始，再无回头之路。它的重要之处在于，这部分要充实的篇章比其他部分要多。如果你尚未找到自己人生的重点，你在这里必须找到。

再说到结尾，它重要吗？

故事的结尾非常重要。没人喜欢到最后一刻才松劲儿，至少脑海里楼上的故事作者不喜欢。如果在最后的一两章，你的记忆力开始下降，那么故事作者就会面对一场巨大的危机。我不是指老年人偶尔健忘，即使状态最好的人也会遇到那种事。事实上，最近有人推断，老年人忘记事情是一个信号，告诉我们，从过去到现在这些年，我们已经收集了足够多的记忆，我们的储存空间很紧张了。因此我们会把某

些记忆放到一边——这就是老年记忆丧失的真相——只是为了给新的记忆腾出空间。

严重的记忆缺损则完全是另一回事了。“我们的记忆是我们的条理、我们的理智、我们的感受……没有记忆，我们将一无是处。”电影制作人路易斯·布努埃尔在其自传《我最后的叹息》中写道。除去其他的危害，晚年记忆丧失剥夺了脑海里的故事作者一个无比珍贵的写作机会。社会科学家称之为“生命回顾”。“也许，生命中没有其他时间像在晚年时一样，自我意识的力量如此强大。”老年医学专家罗伯特·巴特勒说。通过采集遥远的记忆，复述过去的事情，脑海里楼上的故事作者常常会发现对过去的事件和关系的全新见解。巴特勒解释说，这是“旧时光中隐藏的主旨突然出现”的时候。在人生回顾中，故事作者会经常重写某些记忆，使之更富有神话意味。他这样做，是为了使我们的故事更加鲜明。在生命的回顾阶段里，故事作者可以尽情发挥。比如，研究表明，当我们年逾古稀，我们对父母的感觉通常会比之前认为的要好得多。在这个阶段，脑海里的故事作者认为，连贯性比真实性更重要，当然不是说我们的父母其实没有比我们之前认为的更好。

最后，一个好的人生故事的主题是什么呢？

我希望到现在已经讲明白了，好的人生故事可以有很多主题——但不能集中于性、金钱、权力或者名声，尽管在一个好的人生故事中，这些东西都有其恰当的位置。一个好的人生故事不在于凝视自我，也绝不在于生活如何对你不公和亏欠，那样的故事打一出现就会被否决的。

好的人生故事是不断累积的故事——没错，累积。一个不断累积的故事会凸显有意义的记忆。我不是要喋喋不休地强调记日记的价值，但是日记确实是行之有效的办法，避免脑海里的故事作者遗漏有意义的记忆。意义是把当时有意义的事件和关系标记起来，就像弗兰克告诉我们的那样，当真善美来临时，要认识到它们的存在。这些时刻不一定是把你从自己的起居室捧到名人堂或历史书里去的英雄成就。有意义的时刻可能看起来相当普通。你跟孩子相处很好，你达成了想要的目标，你努力工作为自己赢得机遇，你找到非常棒的业余爱好，你参加的歌剧鉴赏课，为自己开启了伴随一生的激情。

要保存足够多有意义的记忆，你有两件事情要做——第一件就是要专注，要做个眼光犀利的观察者。你需要辨识出自己看到的美好或者真理。你需要注意到色彩与光影在山间舞蹈，或者一棵树可能代表的含义。这些时刻会定义你自己和他人将如何看待你。它们甚至可能

为你赚得一块留在公园长椅上或枫树桩上的铭牌。

你还需要信任自己脑海里的故事作者。他/她一开始的时候跟其他作者一样天赋异禀，但是我们很多人质疑自己能否“写出”一个好的人生故事的能力。“人们应该学会发现和观察从内心深处照进脑海里的那束光。”爱默生说道，但他继续说，他“无意识地关闭了自己的想法，因为这是他自己的选择。在每一位天才的作品里，我们都会意识到那些被自己否定过的想法：它们又回到我们身边，带着一丝疏离的庄严”。

在我第一次穿过乡村墓地的铁门去慢跑的差不多一年后，琳达和我又回到了这个乡村，我又去了一趟墓地。这都是为了纪念那段旧时光。那时我已经思考了很多关于本书结尾的部分，正在写关于日记的那一章。找到我遗失已久的日记，促使我去东部度假时带着满满一袋子别人的日记。阿奈斯·宁的日记开始于她1914年写的一封信。在接下来的63年里，她写满了200本日记本。在她的其中一本日记里——那个时候她三十几岁——宁回答了那个由来已久的问题，即为什么人们一定要写作：

我们……通过写作来提升自己对生活的认知，我们通过写作来吸引、迷惑、安慰他人，我们通过写作来为爱人歌唱。我们通过写作来第二次品尝生活，不仅在当下，而且是在追溯中。我们写作，像普鲁斯特一样，回报所有的永恒，并说服自己永恒确实存在。我们通过写作来跳出生活，寻求更高远的价值。我们通过写作来教会自己与他们对话，来记录通往迷宫的旅程。当我们感到窒息、受限、孤独，我们通过写作拓宽我们的世界。我们写作，就像鸟儿歌唱，就像原始人为仪式起舞。若你不能通过写作来呼吸，若你不能在写作中放声痛哭，或用写作来放声歌唱，那就不要写了。

现在，请再读一遍上面这段文字。但是这次，用“人生”来代替“写作”，你就会发现——人生的意义一直就在我们眼前。

后记

“最终，我们拥有的只有那些，那些语言，所以它们最好是对的语言。”

——雷蒙德·卡佛《说书人的行话》

开始这个项目几个月后，有段时间我曾想写这样一个论点：不管我们的人生故事是怎样来的，每个故事从根本上不可避免地成为一个悬疑推理故事。人生故事就像推理小说，建筑在复杂的情节之上，充满了小说情节式的纠结和意料之外的转折。我们为何而存在，打从一开始就是模糊的。某个阴森的角色，最后却被发现是个好人。倒是那些看上去好得不真实的人，我们才应该多加防备。

有段时间，我想把这个概念推广开来。我进行调查，想看看擅长推理小说的人们是否可以提供些经验供我们参考，来写作称为“你”或“我”的这篇故事。P. D. 詹姆斯——比她有成就的同行不多了——开出了似乎很有前途的清单。她的第一条、也是最坚定的一条建议，就是要在动笔前确定故事如何、在哪里、在什么时间结束。这时候我就知道自己找错了求助对象。结束时间？我们能唯一确切知晓的就是人生故事是肯定会结束的。

然而，詹姆斯列出的清单上有几条建议，还是让我觉得在构思人生故事时有些帮助。她说，一个优秀的推理小说作家，必须时刻将自己的感觉敞开，经历所有好的、坏的事情，这与维克多·弗兰克的劝诫如出一辙。观察和欣赏细小的、日常的细节——做“有心人”——可以使故事更出人意料、更加丰满，无论它是优秀的推理小说还是令人满意的人生故事。活在当下，允许思想、感情、感性自由流动，使之被感受，同时不要妄下结论，这样即可更深刻地体会日常生活。

詹姆斯还提醒我们，推理故事中的人物必须可以上升到“真实的人类”的高度——而不是“存在于粘贴板上的角色，等着在最终章被打倒”。弗兰克基本上也说过同样的话。人类存在的意义，他写道，在于“人类个体的独特性”。这取决于我们自身，在我们遇到过的角色里找到独特的个性。

在写悬疑小说的时候，詹姆斯花了很多时间与警察和辩论队待在一起体验生活。当然，对于找到人生意义的线索来说，这些人可能不是最好的来源，但是我们还有其他的专家可以咨询，其中有哲学家、

诗人、富有创造力的教师、精神导师，甚至还有孩子（见下文）。

最后詹姆斯说，她从未遇到过文思枯竭的时候，虽然有时她要等很久才能确定新小说的构思。在等待期间，她形成一个习惯：无论如何都要写一些东西——小短文，写任何事情，只为了保持手不生疏。与我们的目的更契合的是，她解释了自己为什么要记日记——她唯一的一本——那时候她已经七十几岁了。最后此日记以书的形式出版，名为《到了认真的时候：自传片段》（*Time to Be in Earnest: A Fragment of Autobiography*），在她去世的前几年出版。她在序言中写道："我现在的动机是想要记录一年的时光，否则这段时光就会被遗忘，不仅为了可能对我感兴趣的我的子孙们，同时随着年龄的增加和阿兹海默症的突然来袭，对于我而言这段时光也会丢失。"然后，几页之后，"有很多事情我还记得但是去思考它会很痛苦。我觉得没有必要来写这些东西。它们已经结束了，我必须接受、理解、原谅，在漫长的生命中已经不能给它们更多合适的地方了，因为我知道幸福是一种上天的礼物，而不是权利。"

在本书写作的过程中，有几次我曾想使用上千个隐喻来表达。当你阅读作家关于他们如何写作的书，就会出现这种效果。隐喻就有这种横冲直撞的本领，但是我划定了界限，决定坚持只用一个隐喻，就是楼上的那个什么的隐喻。但既然这本书已经完成了，我想再提几种作家常用的比喻，以希望可以向你展示关于如何写作人生故事的其他思路。

《权力的游戏》作者乔治·R. R. 马丁认为，作者分为两种："建筑师"与"园丁"。他们以完全不同的方式展开情节。建筑师"在打第一个钉子前先画好蓝图"，马丁在接受报纸采访时解释道，"他们设计好整幢房子，管道铺设到哪里，有多少个房间，房顶有多高等。"园丁就截然不同了，他们"只是挖个洞埋下种子，看会长出什么来"。

哪一个形象更能贴切地描述你撰写人生故事的方式呢？你会按照某个整体的人生计划，在做出决定和选择时事先考虑好，并小心翼翼吗？你会尽力预知挑战，避免不幸的意外发生吗？还是说你会顺其自然？是你来推动情节还是情节推动你呢？

朱利安·巴恩斯也有同样的观点，但他在作品中将其美化了一下，那篇文章发表在《伦敦书评》上。巴恩斯主张说，我们有些人会控制故事情节如何展开，而相对其他人而言，这却是顺其自然的事情。若你认为自己在主导行动，那你脑海里有一个巴恩斯称之为"叙事主义

者”的人，催着你把人生故事写出来。不管在你身上发生什么，你都可以看到其内部的关联。你为自己的行动负责，为自己的失败感到内疚。是你让自己的人生故事从一个节点走到了下一个节点。

相反，如果你是被外部事件驱使，巴恩斯会说脑海里阁楼上有个“片段主义者”在辛勤劳作。你在生活中的不同领域之间很少看到什么联系——工作、家庭、娱乐。它们就是自己本身的样子，你不想把一切混为一谈，使其同步。你认为自己的人生故事是一连串的事件，准确无误地从一个片段走到另一个片段，而你就只是跟随着这段旅程。

哪一个更好，“叙事主义者”还是“片段主义者”呢？巴恩斯认为它们半斤八两。叙事主义者认为片段主义者不负责任，片段主义者认为叙事主义者很无聊，又像中产阶级一般保守。两者的元素我们都具备着，我是个叙事主义者，可内心还有个正在成长的片段主义者，而琳达与我正好相反。但我们俩仍然能够和平相处，有时候甚至能在话没出口时就知道对方要说什么。

有一天，我需要一些编辑方面的建议，就跟一个朋友煲了个很长的电话，她同样也是位作家。刚放下电话，她15岁的儿子走进了房间。她没讲任何铺垫的话，直接问他“人生的意义是什么？”然后她发给我下面这段话：

他眼睛也没眨。他说最近他在问自己，是什么让活着这件事如此特别。他说，不能只是说是因为生命的美丽，因为有很多东西你可以看到它们很漂亮，但是并没有生命。石头可能会有美丽的条纹和形状，但它不会有跟生物一样的意义。他说，任何生物有意义的原因在于，它能够，它应该，自我复制，能继续创造生命，即使只是细胞程度的生命。他把手掌放在胸前，告诉我古罗马人认为每个人胸中都有个小小的蜡烛，而死亡会将蜡烛熄灭。他说：“有生命的东西更有意义，因为它们拥有会失去的东西。”

在一番“不愧是我儿子”的感叹之后，我说，没错，但意义是什么？

“跟我说的差不多，”他说，“就是跟其他有生命的东西建立联系。”

也许事情就是如此简单？

在采访不同的人问他们想从生活中得到什么时，我多次听到他们说，找到一种“做自己热爱的事情”的方式是多么重要。中年人和千禧一代都反复援引过这句话。但是千禧一代在这个话题上更加直接，他们大多数人都接受了良好的教育，有自己的工作，这跟他们上百万的同龄人相比要好得多。

一位大学毕业两年的女性，住在中大西洋地区，最开始的工作是校对食品标签，那份工作没有持续很久。然后她找了一份市场运营研究员的工作。她说，这次的工作好了点儿，但也不是特别好。她的一整天都用来电话采访消费者，让愿意跟她聊的人提供产品反馈。她说这份工作很有压力，由于天性害羞，她讨厌这份工作带来的拒绝感。

一位医学生，现年27岁，对眼前的自己大失所望。他说自己从儿时起就梦想着当医生。等他后来了解到医学的“业务方面”，就后悔了。他感到忧虑，因为医生跟病人在一起的时间很少；他背负的债务让他不知所措；他说自己从身体上感到劳累。他说，学业的压力也把他击垮了，他说当他挤出任何时间玩乐时都感到内疚。他说他不开心，更不觉得满足。

当被问到如果能选择自己喜爱的事情，他们会做什么时，大多数人回答说，无论什么事都会比现在做的事要更“富有创造性”，更能“带来满足感”。但很少有人能够告诉我那个“无论是什么”到底是什么。我们很多人，或者大多数人，只是简单地不知道选择什么，或者无法选择。这种情况就是，当这件事落到我们身上的时候，我们会了解并且热爱它。这是更多人没有做自己所爱之事的原因之一。还有一个原因是，做自己热爱的事情——假设你知道那是什么的话——需要付出努力。通常情况下，要做到投身自己热爱的事情是十分痛苦的。

我所认识的人中有一个最好的反例，他知道自己热爱什么，并且像其他疯狂的年轻人那样去做了，他就是我的好朋友奥斯卡的儿子。他刚刚完成在纽约市立医院第三年的实习，过几个月，他会成为一名——用他父亲的话说“全美国赚得最少的医生”。奥斯卡说这话的语气非常骄傲，他儿子也特别兴奋。这个秋天，他会去一家流动诊所工作，去拜访全城的流浪汉收容所，为那些没有保险、无依无靠的人提供医疗服务。

这孩子身上具有宽广的胸怀，也非常有勇气。他能考进医学院并

顺利毕业，然后将要从事的事业以任何人的标准来看都是真正有意义的经历，这证明了他曾竭尽全力地坚持。就是在十年前，也很难想象他会成为医生。他进入牛津大学圣约翰学院就读，课程主要是文学专著，偏重古希腊罗马文学。他的课程中没有一门符合医学院的申请要求，甚至他本科的毕业作品都是基于伽利略时代的实验。毕业后，他到处乱撞，甚至在太平洋西北地区的日托中心公司采摘浆果。他想要成为那种家庭医生，也很幸运地成为全美国赚得最少的医生，他参加了后学士项目，学习必要的化学、物理和生物课程，每一门都很难。

简而言之，他鞭策自己去努力，在没有任何精神指引或他的教父鼓励的情况下——声明一下，他的教父是我。我同样非常为他骄傲，每个人都会为他感到骄傲。鉴于他为实现自己抱负获取必要的科学知识方面坚持不懈的努力，亚里士多德都会为他骄傲的。他现在有权放松精神，享受这段旅程，在城市里最贫穷的街道上做着自己喜欢做的事情。

最后，要在生理上跟脑海里的故事作者对话，目前看来明显是不太可能了。即使有这个可能，若你被发现坐在公园长椅上跟你那个叫作住在自己身体里的小小鬼魂进行诚恳的交流时，人们会认为你是精神压力太大了。但是，假设你能够坐下来跟你脑海里的故事作者谈谈，你会问他什么？让我们来讨论一下：在这里住着的人由内而外地了解你，能立刻记起你记忆中的每件大事或者每段关系。跟这个人对一下你们的笔记，难道不是很有趣吗？

所以，假设你能够问你脑海里的故事作者一个问题，这个问题会是什么？

我会问他，在我父亲去世后的那些天、几周和几个月中，他的脑子里在想什么？我会很好奇，想知道他的压力所在，他是否会担心写错那一章，从而导致后来的人生故事出现风险。但是他没有犯错，反正从长远来看没有。随着时间的推移，故事作者很好地重写了故事。那件事带来的痛苦将会持续下去，但是它的意义已经改变了。现在的我感到很欣慰，因为我知道如果那时佛祖奇迹般地出现在我的床前，他会指出我受到的苦难是摆脱苦难的道路。如果荣格被请来做咨询，他也许会预见其中的一线希望。父母的离去对孩子可能是永远的打击，但是荣格可能会说，我父亲的突然离世触发了我迈向个性化方向的关键一步，这个过程让我们与当今和过去的其他人都变得不同，让我们比人类初期阶段强壮千亿倍。我是从维克多·弗兰克身上学到，而他是从哲学家巴鲁赫·斯宾诺莎处学到的，苦难“将不再是苦难，只要

我们对之形成清晰明确的印象。”

将一切情况都考虑进去之后，我目前对自己的人生故事感到很满意。我的记忆在顺畅地流淌，我的故事又增加了新的章节。这本书是最新的版本。我还有什么要抱怨呢？在我高中毕业的那一届共有161位男生，我们了解到其中26位已经去世了，有8位失去联系。若失联的这些中间也有人过世（我当然希望没有），那就意味着很不幸地，我们有近两成的同学已经不再是进行中的作品了。

我有理由相信，如果我的遗传没出问题，应该可以再活个二十多年。我为什么这么狂妄自大（有点儿吧）？因为不久前我上网费力填写了一则问卷，调查我的医疗史、家族病史、婚姻状况，我使用车辆的程度，我是否定期使用牙线，还有几页其他的细节。点点鼠标，我发现我的寿命可能会是我父亲的两倍，然后跟我母亲差不多长。我母亲虽然度过了半个世纪悲痛的日子，但还好她很长寿。坏消息是——幸福是转瞬即逝的，别忘了——没有人能得知我去世的消息，至少不会立刻得知。或者他们即使得知了，也不能赶到乡村墓地来参加下葬仪式，假设我跟琳达最终决定葬在这里的话。

你看，那个在线测算，算出我会活到2038年。真不走运，2038年被预估为Unix操作系统的危机年，类似“千年虫”危机一样的编程问题。它会影响以Unix为基础的操作系统的处理时间。除非到时候重申，到2038年1月19日，3：14：07（协调世界时），我们将达到Unix系统通过32位带符号的整数时间形式所能显示的最大数字。Unix系统会认为我们重新回到了1901年，依赖Unix编程的系统中带有时间符号的一切都有崩溃的风险。这次故障，据预测者说，可能会破坏手机、路由器、航空和汽车数控系统，甚至还有更多，比如会影响我的智能厨房设备。所以，我现在可以看到百年来从没人设想过的讣告标题：

李·艾森伯格于**92**岁去世

世界为之静止

附录

在这本书中，我提到了过去50年来社会科学家所做的众多研究。这些研究通常不是用来治愈孤独、无聊或被动的。（治疗这些，我们已经有大量名字奇奇怪怪的化合物：欣百达、Pristiq、Viibrid等。它们被归入一个数量庞大的药品家族，这可是一单120亿美元的生意。）我所提到的研究和医药没有任何关系。它们也不是通过动物实验或者细胞分析可以获得的发现。此刻的小白鼠就是我们，我们填写调查问卷，或者与读研究生的学生分享我们的个人历史，他们被分配去采集数据进行进一步研究。目标瞄准了一个最主观的问题：什么样的人生才有意义？

尽管这是个古老的话题，对其答案的研究却永远年轻。最早的人生意义调查——弗兰克问卷——是在20世纪50年代发明的。目标是为维克多·弗兰克的哲学研究和对情感抑郁病人的治疗提供数据支持。其中的关键问题只有一个："你觉得你的人生毫无目的吗？"调查结果稳稳地验证了弗兰克本就知晓的结论：有两成来寻求心理咨询的人承认他们的生活严重缺乏目的性。超过半数的普通群众被发现有某种程度上的脱离感。

从那以后至今的50年来，有大量的调查研究想要一点点地解决"意义"对我们来说意味着什么，以及意义与幸福的关系。举例有"生活态度量表""生活介入程度测试""心理幸福感量表"以及"心理凝聚感调查"等。有时候我会碰到这样那样的调查问卷，就会削一支铅笔，像要测量脉搏一样去尝试。对于"我们是谁"的好奇心，是使我们成而为人的又一变量。另外，个人测试也很有趣，所以网上有那么多。谁不想知道我们身体里百分之几是男性，百分之几是女性？我们的行为模式是否跟我们的宠物类似？

为了让你感受这是怎样的调查，我在本书后面加入了三种常见的测试。第一个会很快，大概三分钟，让你回答是否找到了生活的意义和价值。第二个更广泛，以另一种的方式问同样的问题。第三个，是经典的《死亡态度描绘量表》（修订版），我在第16章提到过。算是深入挖掘？大概是吧。

第四个练习则截然不同。它反映出人生意义研究的另外的一套方法——将某人的人生故事下载下来，放给一个受过训练的受众听。你肯定遇不到学过丹·麦克亚当斯“人生故事协议”的研究助理，所以我提供了一个替代方案。

人生的意义问卷

“人生的意义问卷”很简单：只有10个问题，是从原先的84个问题精简而来的。问卷并非用以表明你是快乐还是抑郁，文件也不会差别对待不同种类的意义：比如，让自己依附于更宏大的概念比依附于个人的成功更有意义吗？此问卷主要用于调查个人感受或寻找生命意义的程度。以及这个程度与研究员正在调查的其他因素的关系，比如身体健康、祈祷频率、慈善参与，等等。比如，2010年的一项研究发现，同性伴侣在进入法律认可的关系后（婚姻或民事结合），相比于单身、约会中或仅仅是“互相承诺”关系的同性恋和双性恋伴侣，能找到人生意义的概率更高。

说明：

请花点儿时间来思考，是什么令你觉得人生很重要。在下面一页中，请尽可能真实准确地回答这10个问题，请记住，这都是非常主观的问题，答案并没有正确或错误之分。请根据首行标识的1～7分来作答。

完全不正确	大部分不正确	有些不正确	不敢确定	有些正确	大部分正确	完全正确
1	2	3	4	5	6	7

1. _____我理解我人生的意义。

2. _____我在寻求让人生感到有意义的东西。

3. _____我一直在寻找人生的目的。

4. _____我的人生有清晰的目的感。

5. _____我能很好地理解是什么让我的人生更有意义。

6. _____我已经找到了令人满意的人生目的。

7. _____我始终在寻找让人生感觉重要的东西。

8. _____我在为人生寻找一个目的或者使命。

9. _____我的人生没有清晰的目的。

10. _____我正在寻找人生的意义。

评分：

“意义的存在”评分＝扣除第8和第9题的分数，加上第1、4、5和6题的分数。总分介于5~35分。

“意义的寻找”评分＝将第2、3、7、8、10题得分相加。总分介于5~35分。

得分说明：

设计这份问卷的研究人员为你的得分“可能”代表的结果提供以下说明：

1. 若你在“存在”调查中得分大于24分，在“寻找”中得分大于24分，很明显，你认为自己人生存在某种意义和目的。然而，你还渴望寻求更多的东西。你是在思考“我的人生可能会有什么意义”这个问题，而不是在寻找某个特定的答案。认识你的人会觉得你很上进、情绪稳定、乐于接受新事物。

2. 若你在“存在”调查中得分大于24分，在“寻找”中得分小于24分，你大多满足于抓住了让人生有意义的东西，明白了自己为什么在存在，知道自己想做什么。人们会觉得你很有条理、对人友好、善于交际、比较外向。

3. 若你在“存在”调查中得分小于24分，在“寻找”中得分大于24分，你很可能觉得人生没有多少意义/目的，但你在积极寻找某些能给你带来意义的人或事。你可能偶尔/经常感到忧虑、紧张或悲伤。人们会觉得你是伺机而动的人，当需要制订计划时会随大流，忧心忡忡，在社交生活中可能不会很积极。

4. 若你在“存在”调查中得分小于24分，在“寻找”中得分小于24分，很明显，你觉得人生没有多少意义或目的，也没有在积极地寻求、发现意义，你也不觉得这件事值得思考。人们会觉得你缺乏条理，有时会紧张或神经紧绷，不太善于社交。

人生的目的测试

人生的目的测试的发明（1964）被视为存在主义心理学发展的里程碑。作者詹姆斯·克伦博和莱纳德·马利克想要专门给予研究者们一种可靠的工具来评估维克多·弗兰克的核心观念，即人类动力的本质在于“对获得意义的意愿”，而找不到人生的意义，会导致“存在的挫折”以及一系列情感和行为上的压力。该测试已被应用于上百项研究，解决了广泛的问题。比如，在测试中得分高，是否与较低的中风风险、心脏病或其他身体情况相关（看起来是的）？它与情感健康及幸福度是否相关（在趋向上，的确有某种相关）？有的研究表明女性在生命的目的测试中得分高于男士，有的研究则得出相反的结论。这不是决定性的。曾有一项研究，那是在40年前了，发现黑人比白人得分要高得多，而其他的研究则与之相矛盾。该测试的得分与每个个体有很大的相关性，而不是在于他/她所属的群组。

得分说明：

在下表中，在每个描述旁边标上最符合你现在情况的数字（程度1～5）。

1	我通常	1	2	3	4	5	
		感到无聊				充满激情	
2	对我来说，生活看起来	1	2	3	4	5	
		完全程序化				总是令人兴奋	
3	对于生活，我	1	2	3	4	5	
		没有目标				有明确目标	
4	我的个人存在	1	2	3	4	5	
		毫无意义				有目的和意义	
5	每一天	1	2	3	4	5	
		完全一样				总是新鲜和不同	
6	若我可以选择，我会	1	2	3	4	5	
		宁肯从未出生				希望再有九条命	
7	退休后，我将	1	2	3	4	5	
		完全虚度剩下的时光				做一直想做的、令人兴奋的事情	
8	在达成人生目标方面，我	1	2	3	4	5	
		完全没有进步				在完成成就方面有进步	
9	我的生活	1	2	3	4	5	
		很空虚，充满绝望				充满兴奋的事情	
10	若我今天死去，我会感觉我的生活	1	2	3	4	5	
		毫无意义				很有意义	
11	在思考人生时，我	1	2	3	4	5	
		常常想自己为什么会出生				总是看到存在的意义	
12	在看待世界与我的关系时，世界	1	2	3	4	5	
		以我为中心				在我的生活中有意义地存在	

13	我是一个		1	2	3	4	5
		非常不负责的人					非常负责的人
14	考虑到选择的自由，我相信人类		1	2	3	4	5
		完全被限制					完全自由地做关于遗传和环境的决定
15	对于死亡，我		1	2	3	4	5
		毫无准备，非常害怕					心有准备，并不害怕
16	关于自杀，我		1	2	3	4	5
		认真思考过作为一种出路					从未考虑过
17	我认为自己找寻生命的目的和使命的能力		1	2	3	4	5
		几乎没有					很好
18	我的生活		1	2	3	4	5
		不在我的掌控中，受外界因素控制					在我的掌控中
19	面对我的日常任务是		1	2	3	4	5
		痛苦无聊的体验					快乐与满足感的源泉
20	我在生活中		1	2	3	4	5
		没有找到意义或使命					找到令人满意的目的

得分

把各项得分相加。得分越高，说明你在生活中看到的目的和意义越多。然而无法制订一个数字标准，表明什么算是高、中、低。人们会说得分越高越好。我确实碰到过这样观点：一旦低于50分则可以认为测试者接近于令人担忧的“存在虚无”。当然这话可以带着怀疑的态度去听。

死亡态度描绘量表（修订版）

这项测试如我之前所说，是关于我们对于自己不愿接受的那个概念的接受程度如何。尽管专门研究“恐惧管理”的咨询顾问会通过该问卷来获取个人对死亡的感受，该问卷广泛用于在特定群组中的比对，用以获得对照的态度：比如，健康的人与身患重病的人对死亡的态度有何不同；某个特定的种族或民族团体如何看待死亡；总体而言青少年对死亡有何感受，或与其他年龄组相比他们的态度如何。

说明：

以下几页问卷中含有一系列对死亡不同态度的相关陈述。请仔细阅读每条陈述，然后决定你同意或反对的程度。比如，某一条可能会说：“死亡是朋友”。通过圈出以下的一个答案表示你是否同意：SA＝强烈同意；A＝同意；MA＝有些同意；U＝不能确定；MD＝有些反对；D＝反对；SD＝强烈反对。请注意这些标准，要按照从强烈同意到强烈反对，或者从强烈反对到强烈同意排列。

若你强烈同意某个陈述，就圈出SA；若你强烈反对，就圈出SD；若你不太确定则圈出U。不过，请尽量少选不太确定。

请逐条看完陈述和答案。很多陈述看起来很像，但是显示出的态度的轻微区别对于未来有重要的影响。

1	死亡绝对是一种糟糕的体验	SD	D	MD	U	MA	A	SA
2	我对死亡的预期让我感到焦虑	SA	A	MA	U	MD	D	SD
3	我不惜任何代价避免思考死亡	SA	A	MA	U	MD	D	SD
4	我相信我死后会进天堂	SD	D	MD	U	MA	A	SA
5	死亡会解决我所有的麻烦	SD	D	MD	U	MA	A	SA
6	应将死亡看作自然的、不可否认、不可避免的事件	SA	A	MA	U	MD	D	SD
7	人最终都会死，这让我感到不安	SA	A	MA	U	MD	D	SD
8	死亡是通往极乐的大门	SD	D	MD	U	MA	A	SA
9	死亡让我们逃离这糟糕的世界	SA	A	MA	U	MD	D	SD
10	每当死亡的想法浮现脑海，我都努力不去想	SD	D	MD	U	MA	A	SA
11	死亡是从痛苦和苦难中解放	SD	D	MD	U	MA	A	SA
12	我总是尽力不去想到死亡	SA	A	MA	U	MD	D	SD
13	我认为天堂比现在这个世界好得多	SA	A	MA	U	MD	D	SD
14	死亡是生命自然的一部分	SA	A	MA	U	MD	D	SD
15	死亡让我们与上帝与极乐世界团聚	SD	D	MD	U	MA	A	SA
16	死亡会带来新生与美好生活的希望	SA	A	MA	U	MD	D	SD
17	我不畏惧死亡，但也不欢迎它	SA	A	MA	U	MD	D	SD
18	我非常害怕死亡	SD	D	MD	U	MA	A	SA
19	我完全避免思考它	SD	D	MD	U	MA	A	SA
20	死后的生活这件事使我觉得困扰	SA	A	MA	U	MD	D	SD
21	死亡意味着我所知晓的一切都将结束，这让我害怕	SA	A	MA	U	MD	D	SD

22	我期待死后与所爱的人重聚	SD	D	MD	U	MA	A	SA
23	我认为死亡是从尘世的苦难中解脱	SA	A	MA	U	MD	D	SD
24	死亡只是生命过程中的一部分	SA	A	MA	U	MD	D	SD
25	我认为死亡是通往永恒和福佑之地的通道	SA	A	MA	U	MD	D	SD
26	我尽量跟死亡这个话题保持距离	SD	D	MD	U	MA	A	SA
27	死亡是对灵魂的美好救赎	SD	D	MD	U	MA	A	SA
28	面对死亡有一件事让我安慰，那就是我相信来世	SD	D	MD	U	MA	A	SA
29	我认为死亡是脱离此生重担	SD	D	MD	U	MA	A	SA
30	死亡既不好也不坏	SA	A	MA	U	MD	D	SD
31	我向往死后的生活	SA	A	MA	U	MD	D	SD
32	对死后会发生什么的不确定性，让我担忧	SD	D	MD	U	MA	A	SA

评分标准：

维度	项目
对死亡的恐惧（7 项）	1, 2, 7, 18, 20, 21, 32
对死亡的回避（5 项）	3, 10, 12, 19, 26
中立接受（5 项）	6, 14, 17, 24, 30
趋近接受（10 项）	4, 8, 13, 15, 16, 22, 25, 27, 28, 31
逃离接受（5 项）	5, 9, 11, 23, 29

所有项目的打分都是1～7分，从强烈反对（1分）到强烈同意（7分）。对于每个维度，可以通过将总得分除以各项的数目得出平均分。

得分可能代表的结果：

通过计算后，你会看到自己在上述五个“维度”中所处的位置。

其中有两个表明对死亡的消极态度：

1. 对死亡的恐惧：你恐惧死亡，而且你也承认这一点。若你非常害怕，高度的忧虑可能会导致你的抑郁。

2. 对死亡的回避：你害怕死亡，并回避考虑或者讨论这个话题。不能承认死亡可能导致你的“情感不适”。

然后，有三种“接受死亡”的态度：

1. 中立接受：你承认死亡是生命不可分割的一部分；你既不恐惧死亡，也不欢迎它。中立接受与精神和身体健康正相关。

2. 趋近接受：你对死亡的忧虑被某种信仰所缓和——一般而言，你相信有来世。（做个旁注，相信有来世与健康的感情的正相关性，在年长的成人中比在年轻的成人中更多。）

3. 逃离接受：你将死亡视作逃离痛苦和苦难的、易于接受的选择。

读书小组的练习

如果你跟读书小组里的其他成员一起，不是解构陌生人已经发表的作品，而是交换对彼此人生故事的见解判断，那是多么酷的一件事啊。有一种方法是：每人有20分钟讲述自己的人生故事。至少，每个描述必须包含叙事心理学家想要听到的8个“核心章节”：一段积极的、一段消极的童年记忆；一个“智慧事件”；一段生动的成年记忆；一个高峰和一个低谷；一段精神体验和一个转折点。

可以自由地在事先设定一系列问题围绕讨论。以下几个问题可以作为参考：

1. 你认为这个人生故事从总体上给人的印象如何？

2. 借用克里斯托弗·布克的《七种基本情节》所言，这个故事属于什么体裁？属于戏剧还是悲剧？重生？魔宫战斗？奇妙之旅？白手起家？降妖伏魔？

3. 这个故事让你想起什么书（或电影）吗？

4. 故事的主角是否从任何方面让你想起其他书或电影里的角色？那个角色是谁？为什么？

5. 你从故事中学到了什么？故事的教育意义是什么？

6. 最后，你会在花岗岩墓碑（或黄铜铭牌）上刻什么字来作为刚才这个故事的主题？（可以是原创的，也可以摘自电影、书本、戏剧、电视或古老的神圣经典——只要文字足够真诚就行。）

致谢

在上台领取艾美奖终身成就奖的时候，弗雷德·罗杰斯[35]让观众们花十秒钟在心里安静地致谢在人生道路上愿意帮助自己的人，他让整个无线电城音乐厅里的人都落泪了。他看着手表为大家计时，随着时间流逝，摄像机特写在明星身上，他们确实利用这短暂沉思的机会来感谢父母、老师、朋友、精神导师、星探、制片人，以及，我不知道，比如在纽约飞洛杉矶的机舱二楼钢琴酒吧有一面之缘的陌生人。虽然短短十秒不足以让我完成致谢，但是在这里我很想感谢几个角色——他们有的比较扁平，有的比较丰满，我不会对号入座——他们在我人生故事的某一章里都曾给予我帮助。

安静致谢的第一部分，我首先感谢了一些人，他们完全不知道，他们的陪伴为我在墓地里度过漫长辛苦一天后带来了祝福的安慰。我注意到罗杰斯的计时腕表，就简单地感谢了芝加哥的四位代表人物：朱迪和大卫·法当夫妇，以及安娜和斯蒂文·索特斯夫妇；以及我东部家乡的四位，贝齐·卡特、加里·赫尼希，以及贝姬和丹·奥克伦特夫妇。后面这四位，在我突然闯入某个生日晚宴（不是我的生日）絮絮叨叨诉苦时纵容了我。

还要向宾夕法尼亚大学的两位优秀人才致以默默的感谢和深切的感激，他们帮我打开了一扇门，让我把故事情节继续下去：他们是现代写作课程中心的明戈·雷诺兹和英语教授阿尔·菲尔利斯。多亏他们的干预，使我得以在宾夕法尼亚大学范佩尔特图书馆和纽约大学博斯特图书馆查阅资料。我也非常享受在纽约公共图书馆内如墓园般安静的弗雷德里克·刘易斯·艾伦室内，坐在隔间里享受那些宁静的时光。很奇怪吧，令人窒息的小隔间，通常被作家之流嘲笑为“没有灵魂的、难以忍受的地方”，是他们一生都在逃离的地方，突然在这个喧闹疯狂的城市里变成了救命的庇护所？就像前文提到的，我在芝加哥纽贝瑞图书馆三楼的阅览室里也找到了宁静的庇护。我想默默地感谢这些无可取代的场所的所有工作人员，感谢他们的谦恭与帮助。

我非常感激西北大学的丹·麦克亚当斯帮助我开始写作这本书；以及约翰·科特，叙事心理学早期的倡导者，感谢他与我一起度过的高效的时间。我要感谢保罗·黄以及加里·瑞克尔同意我重印死亡接受程度

的问卷；感谢迈克尔·斯泰格允许我发表人生意义的问卷。

书中出现的采访，是在凯瑟琳·布拉迪和阿马里斯·库查斯基的坚定帮助下进行的。她们运用了自己的优雅与决心，这两位坚持不懈的研究员不带任何疑虑，敢于进行亲密的对话，访问了几十位完全陌生的人，问他们是否真的觉得自己的日常生活很重要。还有，顺便问一句，当你快死的时候会不会害怕？比如你死了，而你的故事没有流传下去。我同时要感谢令人尊敬的罗切尔·伍德尔，他在乔纳森·卡普兰的鼎力相助下，完成了本书封面的构思。

即使我想开口发声致谢这些人，还是决定遵守规则，在心里安静地致谢这些人，没有你们这本书就不会完成：黛布·富特，我的编辑，她从第一天开始就给予我值得信赖的帮助和热情；还有她非常有能力、多才多艺的助理伊丽莎白·库汗奈克；以及我的经纪人埃丝特·纽伯格，她自始至终从不气馁，也是我可以倾诉心声的好朋友。

此刻，我的安静致谢不止想要出声，甚至都想唱出来了。克里斯·杰罗姆与莉萨·格伦沃尔德花费了非常宝贵的几个小时给我提建议，从故事结构到叙述性质，再到是否真的有人想知道马丁·海德格尔所说的“我们越少盯着那个锤子一样的东西，越多地抓住它使用它，它与我们的关系就越原始”。格伦沃尔德多次叮嘱：这本书要尽可能地品貌兼优，而且这不是一本教科书，伙计。话虽如此，如果我的书不够品貌兼优，或者你真的想了解海德格尔那句关于锤子的话讲的是什么，你肯定应该怪我，而不是莉萨或克里斯。

至于对琳达的致谢，当我说“想跟她葬在一个坟墓里”的时候就已经记录在案了。还有呢？还有就是这位聪明、有趣、耐心和充满灵气的女性，自始至终为我提供了温暖、智慧和鼓励。她对在编辑方面的见解，从故事的开头到结尾都帮我解开了拴着的结。没有她的细读，我根本不可能写完强调肘关节那一章。还有件事：有一天我在书架中搜寻，碰巧翻到了伯特兰·罗素的一本自传。那天余下时间我都在读那本书，做了些简短的笔记，其中只有很少一部分用进了这本书里。在把书放回书架前，我翻开前言，发现罗素把他漫长而不凡的一生故事都献给了他的妻子伊迪丝。出版商（很明智地）原样复印了罗素亲手写下的献词：

To Edith

Through the long years
I sought peace.
I found ecstasy, I found anguish,
I found madness,
I found loneliness.
I found the solitary pain
that gnaws the heart,
But peace I did not find.

Now, old & near my end,
I have known you,
And, knowing you,
I have found both ecstasy & peace
I know rest,
After so many lonely years.
I know what life & love may be.
Now, if I sleep,
I shall sleep fulfilled.

致伊迪丝

经历漫长的岁月

我寻求安宁，

我找到狂喜，

我找到烦恼，

我找到疯狂，

我找到孤独，

我找到孤寂的痛苦，

它啮噬着我的心，

但我从未获得安宁。

到了垂暮之年，行将就木，

我认识了你，

认识了你，

我找到了狂喜和安宁，

我得到了平静的休憩，

多年孤独的岁月之后

我懂得了什么是爱、什么是生命。

现在，如果我长眠不醒，

我会心满意足地离去。

我想就此结束本书，并默默地希望有一天，当我很老很老的时候，我会对琳达怀有同样的感觉。

名词对照表

人名

阿道司·赫胥黎　Aldous Huxley

阿尔·菲尔利斯　Al Filreis

阿尔贝·加缪　Albert Camus

阿里　Ari

阿马里斯·库查斯基　Amaris Cuchanski

阿瑟·米勒　Arthur Miller

阿图·葛文德　Atul Gawande

埃里克·洪伯格·埃里克森　Erik Homburger Erikson

埃里克·拉尔森　Eric Larson

埃莉诺　Elinor

埃丝特·纽伯格　Esther Newberg

埃泽基尔·伊曼纽尔　Ezekiel Emanuel

艾哈迈德·贾马尔　Ahmad Jamal

艾灵顿公爵　Duke Ellington

艾伦·瓦茨　Alan Watts

艾略特　T. S. Eliot

艾萨克·巴舍维斯·辛格　Isaac Bashevis Singer

艾莎道拉·邓肯　Isadora Duncan

爱德华·斯诺登　Edward Snowden

安蒂·考皮宁　Antti Kauppinen

安卡·罗曼丹　Anca Romantan

安娜　Anna

奥斯卡　Oscar

奥斯卡·辛德勒　Oscar Schindler

巴克利　Buckley

芭芭拉　Barbara

保罗·黄　Paul T. P. Wong

保罗·卡拉尼什　Paul Kalanithi

鲍比·恩赛尔　Bobby Unser

鲍勃·斯克拉　Bob Sklar

鲍勃·斯洛克姆　Bob Slocum

鲍尔索克　G. W. Bowersock

贝姬·奥克伦特　Becky Okrent

贝齐·卡特　Betsy Carter

贝拉克·奥巴马　Barack Obama

本尼迪克特·康伯巴奇　Benedict Cumberbatch

比莉·哈乐黛　Billie Holiday

伯内特　C. J. (Smiley) Burnett

伯特兰·罗素　Bertrand Russell

布莱士·帕斯卡　Blaise Pascal

查尔斯·明格斯　Charles Mingus

大卫·法当　David Fardon

大卫·福斯特·华莱士　David Foster Wallace

黛安·基顿　Diane Keaton

黛布·富特　Deb Futter

黛安·坎农　Dyan Cannon

丹尼尔·吉尔伯特　Daniel T. Gilbert

丹尼尔·列文森　Daniel J. Levinson

迪克·切尼　Dick Cheney

杜鲁门·卡波特　Truman Capote

杜齐·豪瑟　Doogie Howser

多克托罗　E. L. Doctorow

厄内斯特·贝克　Ernest Becker

厄内斯特·西蒙斯　Ernest J. Simmons

法拉赫·福西特　Farah Fawcett

弗里茨·佩尔斯　Fritz Perls

菲利克斯　Felix

菲利帕·佩里　Philippa Perry

菲尔　Phil

弗吉尼亚·伍尔芙　Virginia Woolf

弗兰纳里·奥康纳　Flannery O'Connor

弗兰兹·卡夫卡　Franz Kafka

弗朗索瓦·拉伯雷　François Rabelais

弗洛伊德　Freud

盖尔·希伊　Gail Sheehy

格里高尔　Gregor

哈罗德·雷米斯　Harold Ramis

海德　Hyde

海明威　Hemingway

亨利·米勒　Henry Miller

叶芝　W. B. Yeats

加里·格兰特　Cary Grant

加里·赫尼希　Gary Hoenig

加里·瑞克尔　Gary T. Reker

简·方达　Jane Fonda

简·莫里斯　Jan Morris

杰夫·代尔　Geoff Dyer

杰基尔　Jekyll

卡尔·荣格　Carl Jung

卡里·纪伯伦　Kahlil Gibran

凯迪　Cady

凯瑟琳　Katherine

凯瑟琳·布拉迪　Kathleen Brady

科尔·波特　Cole Porter

科马克·麦卡锡　Cormac Mccarthy

克莱曼克　E. D. Klemke

克雷·费尔克　Clay Felker

克里夫·詹姆斯　Clive James

克里斯·杰罗姆　Chris Jerome

克里斯托弗·希钦斯　Christopher Hitchens

库尔特·冯内古特　Kurt Vonnegut

奎恩老师　Mr. Quinn

拉里·戴维　Larry David

拉姆·伊曼纽尔　Rahm Emanuel

莱纳德·马利克　Leonard T. Maholick

劳丽·安德森　Laurie Anderson

李·艾森伯格　Lee B. Eisenberg

李奥纳多·迪卡普里奥　Leo Dikaprio

理查德·泰勒　Richard Taylor

理查德·本·克莱默　Richard Ben Cramer

利帕德老师　Miss Lippard

莉莉·费尔南德斯　Lily Fernandez

莉萨·格伦沃德　Lisa Grunwald

刘易斯　C. S. Lewis

罗伯特·巴特勒　Robert Butler

罗伯特·克鲁姆　Robert Crumb

罗伯特·诺齐克　Robert Nozick

罗伯特·潘·沃伦　Robert Penn Warren

罗迪·麦克道尔　Roddy McDowall

罗杰·古尔德　Roger Gould

罗切尔·伍德尔　Rochelle Udell

罗伊·鲍迈斯特　Roy F. Baumeister

马丁·艾米斯　Martin Amis

马丁·萧特　Martin Short

马可·奥勒留　Marcus Aurelius

马克·库班　Mark Cuban

玛丽　Marie

玛丽恩·戈德曼　Marion Goldman

玛莎·葛兰姆　Martha Graham

迈克尔·柯里昂　Michael Corleone

迈克尔·斯泰格　Michael F. Steger

梅根·道姆　Meghan Daum

迈尔斯·戴维斯　Miles Davis

明戈·雷诺兹　Mingo Reynolds

莫瑞·斯坦因　Murray Stein

纳尔逊·艾格林　Nelson Algren

纳特·亨托夫　Nat Hentoff

娜塔莉·伍德　Natalie Wood

奈德　Ned

尼克·卡拉韦　Nick Carraway

尼克·皮莱吉　Nick Pileggi

诺拉·艾芙琳　Nora Ephron

帕布斯特老师　Mrs. Pabst

佩姬·李　Peggy Lee

普鲁塔克　Plutarch

乔·路易斯　Joe Louis

乔纳森·卡普兰　Jonathan Caplan

乔治·R. R. 马丁　George R. R. Martin

乔治·巴兰钦　George Balanchine

乔治·莱考夫　George Lakoff

乔治·伦纳德　Geroge Leonard

乔治·桑德斯　George Saunders

乔治·修拉　Georges Seurat

乔治·伊士曼　George Eastman

切·格瓦拉　Che Guevara

萨米·卡恩　Sammy Cahn

塞隆尼斯·蒙克　Thelonious Monk

瑟伯　Thurber

山姆·金恩　Sam Keen

圣弗朗西斯　Saint Francis

斯波尔丁·格雷　Spalding Gray

斯蒂芬·卡夫　Stephen Cave

斯蒂芬·桑德海姆　Stephen Sondheim

斯蒂文·卢坡尔　Steven Luper

斯蒂文·朋克　Steven Pinker

斯蒂文·索特斯　Steven Soltes

斯科特·奥黛尔　Scott O’Dell

斯坦利·霍尔　G. Stanley Hall

苏·埃里克森·布洛兰　Sue Erikson Bloland

苏珊·伍尔夫　Susan Wolf

塔纳托斯　Thanatos

塔斯黛·韦尔德　Tuesday Weld

泰德·威廉姆斯　Ted Williams

泰勒·布兰奇　Taylor Branch

汤姆·布拉迪　Tom Brady

汤姆·斯托帕德　Tom Stoppard

汤姆·沃尔夫　Tom Wolfe

唐·德雷珀　Don Draper

唐·德里罗　Don DeLillo

唐·柯里昂　Don Corleone

唐娜·塔特　Donna Tartt

特朗普　Trump

托马斯·霍布斯　Thomas Hobbes

托马斯·霍顿　Thomas Horton

托尼·罗莫　Tony Romo

托尼·瑟普拉诺　Tony Soprano

瓦莱丽　Valarie

威尔·杜兰特　Will Durant

威廉·伏尔曼　William Vollmann

威廉·加迪斯　William Gaddis

威廉·诺斯　William North

威廉·詹姆斯　William James

威斯坦·奥登　W. H. Auden

维达尔　Vidal

维克多·弗兰克　Viktor E. Frankl

沃尔特·纽贝瑞　Walter Newberry

沃尔特·斯科特　Walter Scott

沃尔特·怀特　Walter White

乌尔里克·奈瑟尔　Ulric Neisser

西纳特拉　Sinatra

西尔维亚·普拉斯　Sylvia Plath

舍温·纽兰　Sherwin B. Nuland

亚伯拉罕·马斯洛　Abraham Maslow

亚里士多德　Aristotle

亚历山德拉·丹尼洛娃　Alexandra Danilova

伊壁鸠鲁　Epicurus

伊迪丝　Edith

伊丽莎白·库汗奈克　Elizabeth Kulhanek

伊利诺斯·贾奎特　Illinois Jacquet

约翰·柯垂　John Kotre

约翰·兰德斯特伦　Johan Lundström

约翰·斯坦贝克　John Steinbeck

约翰尼·卡什　Johnny Cash

约翰尼·莫瑟　Johnny Mercer

约瑟夫·海勒　Joseph Heller

约瑟夫·坎贝尔　Joseph Campbell

扎迪·史密斯　Zadie Smith

詹姆斯·艾吉　James Agee

詹姆斯·盖兹　James Gatz

詹姆斯·柯林斯　James Collins

詹姆斯·克伦博　James C. Crumbaugh

詹姆斯·乔伊斯　James Joyce

詹姆斯·索特　James Salter

詹妮弗·洛佩兹　Jennifer Lopez

詹妮弗·琼斯　Jennifer Jones

珍妮·莫克　Janet Mock

芝诺　Xeno

朱迪　Judy

朱利安·巴恩斯　Julian Barnes

其他

阿达马场　Aqueduct Racetrack

埃默里大学　Emory University

埃文斯顿　Evanston

艾伦·柯尼斯堡综合征　Allan Konigsberg Syndrome

布朗克斯　Bronx

格兰特研究　Grant Study

巨蟒小组　Monty Python

克利夫兰　Cleveland

“卢西塔尼亚”号　Lusitania

马萨诸塞大学艾默斯特校区　Umass Amherst

麦迪逊　Madison

米利奇维尔，佐治亚州　Milledgeville, Georgia

南方爵士乐　Dixieland Jazz

诺克斯维尔　Knoxville

威斯康星州　Wisconsin

伊莲饭店　At Elaine's

约翰斯敦　Jonestown

[1] 差点：高尔夫球术语，高尔夫球手平均成绩与标准杆数差距，差点越低说明水平越高。——译者注，下同。

[2] 约瑟夫·坎贝尔（1904—1987），美国著名比较神话学家，也是一位极具启发性的导师、电视演说家和思想家。他探讨人类文化中神话的共同作用，深入研究世界各地文学与民间传说中的神话原型。著作有《千面英雄》和《上帝的面具》。

[3] 美国《人物》杂志官方网站。

[4] 黛安·索耶，美国广播公司（ABC）著名电视新闻记者、当家女主播。这里是指她在ABC联合主持的《黄金时间直播》节目，每周一小时，由重要人物专访、突发性新闻报道、讨论问题等内容构成。

[5] 菲利普·罗斯，犹太裔美国作家，1997年因《美国牧歌》获得普利策奖，1998年在白宫获颁美国国家艺术勋章，2002年荣获美国艺术与文学学院最高奖项小说金奖。

[6] 詹尼斯·乔普林，美国女摇滚歌手。

[7] 原文为The Life and Time of My Enduring Self。

[8] 杜鲁门·卡波特（Truman Capote，1924—1984），美国作家，幼年身世坎坷，11岁开始文学创作。1958年其成名作《蒂凡尼的早餐》出版，奠定了“战后一代最完美的作家”的地位。

[9] 克利弗夫妇（June and Ward Cleaver），20世纪50年代美国黑白情景剧《反斗小宝贝》（Leave it to Beaver）中的主人公。该剧通过一个四口之家树立了美国中产阶级家庭标准的道德观，夫妻相敬如宾，育儿宽严得当。

[10] 玫瑰花蕊（rosebud），1948年美国电影《公民凯恩》中的一个象征符号，在这里指人临终回忆里那些美好深刻的东西。

[11] 和平队（Peace Corps），一个由美国联邦政府管理的志愿者组织。组织使命包括三个目标：提供技术支持、帮助美国境外的人了解美国文化、帮助美国人了解其他国家的文化。

[12] 安妮特·弗奈斯洛，好莱坞著名女演员、歌手、制片人、编剧，12岁时被迪士尼发掘，成年后以海滩电影著称，曾主演过美剧《成长的烦恼》（第一季）。

[13] 圣罗耀拉，又称圣依纳爵·罗耀拉（Saint Ignatius of Loyola，1491—1556），西班牙神学家、教育家，天主教耶稣会的创始人，也是天主教会的圣人之一。

[14] 东北走廊（The Northeast Corridor），指美国东北部北接加拿大、东临大西洋沿岸的工商业最发达、城市最繁荣的地区。华盛顿特区、波士顿、纽约都属于这一地区。

[15] 埃克哈特小组，流行于欧美的心灵疗法互助小组，发起人是当代德国哲学家、心理学家埃克哈特·托利。阿里卡学院（The Arica School），位于智利的人类潜能开发与研究机构。1986年由玻利维亚籍哲学家奥斯卡·伊扎佐创立于圣地亚哥。

[16] 圣弗朗西斯，13世纪意大利修道士，提倡人与动物和谐相处，他在阿西西岛的森林里与动物一起生活，并要求当地村民在10月4日这天"向动物们致谢"。20世纪20年代人们为纪念他，将10月4日定为"世界动物日"。

[17] 约翰尼·卡什，美国近代乡村、流行、摇滚与民谣界最具影响力的创作歌手之一，他以浑厚而深沉的男中音、简约有力的吉他，创造了属于自己的独特声音。他是许多不同阶层的美国民众的代言人。

[18] "于我而言，人的意义，人为什么要生存下去的原因，是如果他活了……几千万年，他也永远不会实现他所有的潜能，永远也不会传达或创造一切他能做的事情。所以他现在必须用他有限的时间为未来创造价值或用过去为未来做铺垫，而不是把它当成磨刀石，磨砺内心深处的罪恶和恐惧。或者像我小时候最喜欢的工会歌曲结尾那样唱的：他的意思是，接受他，别生气，但要接受他。我不知道这是否合情合理，或有任何作用，但这就是我想要的。纳特。"

[19] 零和博弈（zero-sum game），与非零和博弈相对，是博弈论的一个概念，属非合作博弈。指参与博弈的各方，在严格竞争下，一方的收益必然意味着另一方的损失，博弈各方的收益和损失相加总和永远为"零"，双方不存在合作的可能。

[20] 千禧一代（Millennials，也称作Generation Y），美国人通常所说的1980年以后出生，在2000年左右达到合法饮酒年龄的青年一代。他们差不多与电脑同时诞生，在互联网的陪伴下长大。

[21] 原文为："I did the best I could with what I had."总共10个单词，39个字节（计空格）。

[22] Big Brothers/ Big Sisters of America，美国非营利性全国服务组织。1977年成立于堪萨斯州，由成立于1946年的美国大哥哥组织（Big Brothers of America）和成立于1970年的国际大姐姐组织（Big Sisters International, Inc）合并而成。该组织希望能有成年人义务指导单亲家庭里的孩子，和孩子们一对一结成对子，理解他们，跟他们做朋友。

[23] 大环（the Loop），芝加哥商业中心的别称。

[24] 艾灵顿公爵（1899—1974），全名爱德华·肯尼迪·艾灵顿，美国黑人爵士乐歌手，被誉为美国最伟大的作曲家。他深入研究大量的黑人音乐，同时还让爵士乐从低俗的酒吧走向高雅的艺术殿堂。

[25] 迈尔斯· 戴维斯爵士（1926—1991），美国黑人爵士乐小号手、乐队领队、作曲家。

[26] 伊利诺斯·贾奎特（1919—2004），美国著名黑人爵士乐手，高音萨克斯演奏家。

[27] 劳丽·安德森（1947— ），美国女歌手、前卫艺术家，以装置艺术等特殊的舞台表演形式著称。

[28] 波尔布特（Pol Pot，原名Saloth Sar，1925□1998），20世纪70年代曾任民主柬埔寨总理。

[29] 内森·黑尔（Nathan Hale），美国民族英雄，在独立战争中窃取情报时被英军逮捕就义，年仅22岁。

[30] 阿梅莉亚·埃尔哈特（Amelia Earhart），美国著名的女性飞行员，第一位获得十字飞行荣誉勋章的女飞行员、第一位独自飞越大西洋的女飞行员。1937年，她尝试全球首次环球飞行时在太平洋上空神秘失踪，1939年被宣告死亡。

[31] 约瑟夫·鲁德亚德·吉卜林（1865—1936），英国小说家、诗人，主要作品有：诗集《营房谣》《七海》、小说集《生命的阻力》、动物故事《丛林之书》等。

[32] 朱利安·阿桑奇，“维基解密”网站创始人、记者。他认为透露公共治理机构的秘密文件和信息是有利于大众的行为。

[33] 玛莎·斯图尔特，美国家居零售商Omnimedia创始人，人称“家居女王”，个人资产超过10亿美元。

[34] 弗兰克的妻子蒂莉当时24岁，与他的母亲和兄弟都在集中营被杀害，但他在被释放后才得知这一噩耗。

[35] 弗雷德·罗杰斯（Fred Rogers），美国演员、制片人、编剧，曾出演电影《鬼马小精灵》（1995）。



未读 Club

为读者提供有温度、有质量、有趣味的
泛阅读服务



专属社群 独家福利
精品共读 活动特权

手机扫码
加入未读 Club 会员计划